

# N4 INCIDENCIAS

Revista del Departamento de Ciencias Sociales  
de la Universidad Iberoamericana Puebla

Nº 4 Año 3 | Febrero, 2024



## REPENSAR LOS TERRITORIOS Y SUS PROCESOS DE CUIDADO Y DEFENSA

P. MEDINA MELGAREJO • G. GARI MURIEL • B. BARONNET • X. ITÇAINA • M. JOSHUA RIVERA ARVIZU • C. BUCIO FERREGRINO • M. ARELLANO NUCAMENDI • M. ESTRADA JIMÉNEZ • M. ÁNGEL CORONA JIMÉNEZ • R. VALDIVIEZO SANDOVAL • M. FERNANDA RODRIGUEZ GUERRERO • J. RUEDA HERNÁNDEZ • E. VALDEMAR LANDA ROJAS • R. CASTAÑEDA OLVERA • A. MORALES CHILCHOA • J. CÉSAR ÁVALOS HUERTA • L. CABRERA MONTIEL • J. CHAVARRÍA HERNÁNDEZ • D. ISABEL JARAMILLO JUÁREZ • M. MARÍN MENDOZA • E. LAIJA OLMEDO



Suelo que moldea mis pies, tierra que me enseña a caminarla, espacio que me habita mientras lo surco



## INCIDENCIAS

### Consejo editorial

Claudia Alonso González  
Roberto Ignacio Alonso Muñoz  
Nadia Castillo Romero  
Simón Alejandro Hernández León  
Itzel López Nájera  
Gabriel Mendoza Zárate  
Carlos Piñeyro Nelson  
Nathaly Rodríguez Sánchez  
Claudia Toca Torres

### Comité editorial

Nathaly Rodríguez Sánchez, directora  
Ricardo Escárcega Méndez, encargado editorial  
Mariana Marín Mendoza, asistente editorial  
Isabel Pérez Osorio, asistente administrativa  
Rafael Gutiérrez Sánchez, diseño editorial

Ann Vargas, manejo web  
Karla Ariana Romero Álvarez, fotografía  
Anna Claudia Guzmán Vargas, ilustración

Corrección de estilo  
Minerva Juárez Ibarra  
Gabriela Vargas Bedoya

**Incidencias**, número 4, año 3, febrero-julio 2024, es una publicación semestral editada por la Comunidad Universitaria del Golfo Centro, A.C., con domicilio en Blvd. del Niño Poblano 2901, colonia Reserva Territorial Atlixcáyotl, San Andrés Cholula, C.P. 72820, Puebla, México, Tel. (222)372.30.00, [iberopuebla.mx](http://iberopuebla.mx) ricardo.escarcega@iberopuebla.mx

Editor responsable: Marcos Ricardo Escárcega Méndez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo número 04-2022-080513203300-102, ISSN: 2954-4629, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Área de Publicaciones de la Universidad Iberoamericana Puebla, Blvd. del Niño Poblano 2901, colonia Reserva Territorial Atlixcáyotl, San Andrés Cholula, CP 72820, Puebla, México, Tel. (222)372.30.00, extensión 12111. Fecha de última actualización: 24 de febrero de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Iberoamericana Puebla.



<https://doi.org/10.55466/3.V4.TCM>

Original recibido: 26/09/2023

Aceptado: 17/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 39~54

# TERRITORIO, CUERPO, MEMORIA Y REEXISTENCIA. LA DEFENSA DE LA TERRITORIALIDAD ANCESTRAL DE LA CULTURA KUMIAY DE NEJÍ, BAJA CALIFORNIA

Martin Rivera Arvizu<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente artículo se desprende del trabajo de campo llevado a cabo con el clan Meskuish de la comunidad Kumiay Juntas de Nejí donde se aborda la problemática del territorio legal-ancestral Kumiay, tomando en cuenta los procesos de des/re/territorialización que producen relaciones interétnicas desiguales, que han generado disputas y conflictos entre las culturas nativas y occidentales aún después de terminado el periodo colonial hasta nuestros días, instaurando la colonialidad. Asimismo, se abordan las formas de reapropiación, revitalización, resignificación y reexistencia del territorio ancestral, el cuerpo y la Tierra en la cosmopercepción Kumiay a través de la etnografía. Se analizarán las relaciones interdependientes entre territorialidad, cuerpo, género y el mundo percibido como cuerpo-tierra, que desemboca en contiendas de defensa del territorio, del agua y de la lengua por parte del pueblo Kumiay de Nejí, Baja California.

**Palabras clave:** Kumiay, territorialidad, cuerpo-tierra, reexistencia, cosmopercepción, memoria, cuerpo.

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California y maestro en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (COLEF). Técnico-Académico del Departamento de Estudios de Administración Pública en la misma institución. Correo: rivera.arvizu@colef.mx, rivera.martin48@uabc.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4237-5513>.



Territorio, cuerpo, memoria y reexistencia. La defensa de la territorialidad ancestral de la cultura kumiay de nejí, baja california

El presente texto, que surge a partir de la realización de trabajo de campo con el clan Meskuish en la comunidad Kumiy de Juntas de Nejí, Baja California, desde 2015 hasta la fecha, busca analizar algunos hallazgos etnográficos sobre las problemáticas propias de la colonialidad que enfrenta el pueblo Kumiy, como el racismo, las contiendas por el territorio, la lucha por el agua, el saqueo de recursos, la apropiación cultural, la contaminación del suelo, así como el amedrentamiento por parte del crimen organizado, el Estado y las empresas Heineken y vitivinícolas del Valle de Guadalupe.

Si bien la colonia como proceso político-administrativo ha terminado, no es posible hablar de un final de la colonialidad, pues ésta última se reconfigura afectando de formas diferentes a los pueblos originarios, no sólo de Baja California, sino del país y del mundo, ya que busca la continuidad de las relaciones de poder desiguales. Las transformaciones de la colonialidad se hacen evidentes en proyectos como la globalización y el neoliberalismo, que

se basan en la racionalidad instrumental (entendida como la objetivación de la realidad, aprovechamiento y uso de objetos sin tomar en cuenta los fines o las consecuencias) y el saqueo desmedido de recursos naturales y humanos.

La colonialidad no sólo implica extracción de recursos (que es éticamente cuestionable en sí misma), sino también la desterritorialización, los desplazamientos forzados, la migración, la pobreza, la marginación, la sequía, las violaciones a los derechos humanos, etcétera, que son parte del entramado colonial de ecocidio, etnocidio y epistemicidio y que mantienen a las culturas nativas en una situación de vulneración.

Según estimaciones, sólo el 1% del territorio ancestral original está ocupado y habitado por los Pueblos Yumanos (Galaz, 2022), el resto ha sido expropiado, robado, invadido, segmentado, vendido primero por los colonizadores, después por los misioneros y posteriormente por los Estados-Nación de México y EE.UU. a través de la frontera, empresas, civiles y organizaciones (Garduño, 2017).

Imagen 1. Antiguo territorio Yumano



Fuente: Don Laylander.

Imagen 2. Actual territorio Kumiay de Juntas de Nejí



Elaboración: María Luisa Chávez Vega.  
Fuente: Google Maps.

La colonialidad del poder se reconfigura e impone de diversas formas en el mundo y los pueblos, explotando, despojando, contaminando y desplazando a las *otras* culturas impulsado por la racionalidad instrumental, el capitalismo y el extractivismo, siendo las mujeres las que mayores afectaciones reciben debido a la patriarcalidad de dichos procesos. Es por esto que las luchas también se transforman y adquieren nuevas facetas en dialéctica con la colonialidad, como la reexistencia que busca no sólo la eliminación de la explotación y el saqueo, sino también la independencia, autonomía y libre determinación, tanto del territorio como de los cuerpos a manera de postura ética, política y epistémica.

Desde las perspectivas de algunos pueblos originarios tanto de México como del resto de América Latina: Colombia, Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, entre otros, se puede observar que sus propuestas territoriales van más allá tanto de lo legal como de lo ancestral, puesto que socavan aspectos cosmogónicos trascendentes e inmanentes que rayan en lo ontológico y epistémico. La percepción del mundo de dichos pueblos es a través de la analogía del cuerpo-mundo, que muchas

autoras, activistas y movimientos feministas indígenas, ecologistas y campesinos retoman de dichas *cosmopercepciones* originarias.

### 1. Territorialidad, cuerpo y memoria

La cultura Kumiay pertenece a la familia Yumana-Cochimí del norte de México (Baja California, Sonora) y del sur de EE.UU. (California, Arizona), sus orígenes se remontan a más de 10,000 años de existencia (Carrico, 2008), históricamente han sido considerados seminómadas por sus otrora movimientos estacionales a lo largo y ancho de su territorio ancestral que abarcaba desde Los Angeles, California, hasta Tecate, Baja California.

Desde los primeros contactos la población se diezmó debido a las enfermedades e infecciones traídas por los occidentales. Ya con la imposición de las misiones el territorio ancestral tuvo sus primeros cambios, pues la evangelización implicaba retener y evangelizar a los Kumiay en contra de su voluntad.

Posteriormente devino la fronterización, debido a la invasión de Estados Unidos sobre México que culminó con el despojo de la mitad del territorio a través

de la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848, dividiendo los espacios y desterritorializando así a las culturas yumanas en general y la Kumiay en particular, dejando clanes en ambos lados de la frontera entre Tijuana y San Diego. En la actualidad, la securitización es otra de las problemáticas territoriales, pues implica la hipervigilancia y criminalización de las personas que cruzan la frontera, más si se trata de cuerpos racializados; esto nos muestra cómo a pesar de que ya no existe un contexto netamente colonial, aún existen, se viven y se acrecientan las consecuencias de la colonialidad.

En el pasado, el territorio Yumano no era exclusivo de una sola cultura, sino que era habitado, vivido, encarnado y transitado por las culturas Kumiay, Pa Ipai, Cucapa, Ku'ahl, Kiliwa y Cochimí, tanto contemporáneas como históricas, algo muy similar a lo que se denomina multiterritorialidad o territorios red. Las fronteras culturales existían como identitarias no como una delimitación para ejercer poder y control sobre dicho espacio. Era parte de la socialización, convivencia y cotidianidad interétnica e intercultural de las diversas culturas y ambientes. Sin embargo, con la imposición de la colonia las fronteras adquirieron la dimensión de exclusividad y los territorios una delimitación y privatización, la territorialidad cambió, así como todo el panorama cultural, no sólo en término de ocupación de espacios, sino también debido al etnocidio, epistemicidio y ecocidio que ello implicó.

Por su parte, el concepto de territorio tiene muchas acepciones y muchas formas de aplicarse, no sólo en términos analíticos, sino pragmáticos, es decir, no sólo es un concepto, sino también formas de socialización, de encarnación, percepción e interacción en, con y entre el espacio, sus componentes y entidades. Sin embargo, en su mayoría el territorio o los procesos territoriales surgen como resultado de las relaciones de poder que se dan en dicho espacio, comúnmente desiguales cuando se trata de pueblos originarios y colonialidad.

Ulloa (2010) define dos tipos de territorialidad con respecto a los pueblos originarios, uno es el ancestral y otro el legal. El primero es su representación social sobre el territorio que han habitado y vivido milenariamente, en el que no necesariamente existen divisiones privativas y donde el valor del suelo no se piensa en términos económicos, sino cosmogónicos y simbólicos; dicho territorio se contempla como un espacio relacional interdependiente en el que participan humanos, animales, plantas, cerros,

espíritus y hasta el clima. Es importante por ser parte de la memoria cultural y de las representaciones sociales.

El territorio legal (Ulloa, 2010) es la división político-administrativa sobre el espacio, que busca un control, delimitación, aprovechamiento y uso de los recursos tanto naturales como culturales que existen en un lugar dado; la mayoría de las ocasiones este tipo emana del Estado o de empresas privadas que buscan la explotación de dichos espacios, regularmente habitados por pueblos originarios y donde las relaciones de poder son desiguales o terminan en procesos de precarización y desterritorialización. Esto implica una obstrucción del espacio milenariamente habitado por los Kumiay, pues también impide el libre tránsito a las especies animales y vegetales. Sin embargo, las culturas originarias hacen uso de este tipo de territorialidad como una forma de legitimar ante el Estado o las empresas, su habitación y ocupación del espacio.

Por desterritorialización (Haesbaert, 2011), nos referimos a formas, generalmente de dominio que buscan la apropiación del territorio cultural o social por la mercantilización de éste, es decir, de su conversión a mercancía a partir de su desencantamiento.

La desterritorialización es la precarización del espacio y puede implicar desde la desaparición total de una cultura hasta la pérdida de valor de un lugar debido a una representación negativa del mismo (aun por los mismos pobladores o agentes externos), a través de mecanismos de hegemonía cultural, control del espacio y colonialidad de poder. La desterritorialización no siempre implica el exterminio demográfico, también cuenta con facetas más 'cohesivas' como la modernización de espacios tradicionales, los proyectos turísticos, la gentrificación, el nomadismo digital, entre otros.

Esto no es una desaparición absoluta del territorio, sino más bien el parteaguas para nuevas formas de territorialidad. No existe desterritorialización que no esté ligada a un proceso inherente de reterritorialización; la cuestión estriba en las formas de territorializar y quienes la realizan. En pocas palabras, la deslocalización y la desterritorialización no son más que estados liminales cuya culminación o verdadera naturaleza es la reterritorialización. Esto no implica que tanto la desterritorialización, como la reterritorialización posean una identidad negativa o positiva inherente, todo depende de las relaciones de poder bajo las cuales surgen.



Existen contextos, como el Kumiay donde la reterritorialización implica un despojo (como la empresa cervecera Heineken que cambió de localización y se instauró en territorios originarios, ecosistémicos y/o protegidos de Tecate, Baja California, México), y otros donde la desterritorialización es un proceso anti/contrahegemónico (como la expulsión de la empresa Constellation Brands de Mexicali por su extracción y saqueo de agua).

La mayoría de procesos de desterritorialización culminan con movimientos de reterritorialización que buscan ya sea expulsar a los agentes externos (desde Estado, crimen organizado, invasores, saqueadores, megaproyectos y fronteras), reapropiarse de sus antiguos espacios de memoria (sitios sagrados, territorios recuperados, zonas habitacionales), tener el control y cuidado ecosistémico (control y mantenimiento de las plantas endémicas, prohibición del saqueo de flora nativa y caza de fauna), la protección y respeto de lo sagrado y sobre todo la soberanía y libre determinación sobre sus territorios ancestrales. Vivir un territorio para el pueblo Kumiay, no se agota con la ocupación material del mismo, sino que se articula con una memoria viva, en una especie de yuxtaposición entre lo material, lo cosmogónico y lo afectivo.

El esquema moderno del territorio legal impone una perspectiva político-administrativa, en la que se contempla el valor de uso y el de cambio de un espacio particular, más específicamente aplicado a la segmentación entre Estados-nación y sus divisiones internas y externas (Haesbaert, 2011; Ulloa, 2010). Desde esta perspectiva, el territorio se concibe como un espacio material vacío que es habitado y ocupado por sujetos y objetos, siendo los primeros los que tienen el control y poder sobre dicho espacio (Lefebvre, 2013). Es una delimitación que instaura un tipo de relaciones de poder y formas de control espacial, pues su principal móvil es la explotación de recursos, es decir, la racionalidad instrumental.

*Cosmopercepción*, es un concepto que busca hacer una crítica a las imposiciones de la colonialidad academia sobre los pueblos originarios, específicamente del término de cosmovisión, por ser eminentemente occidental, cuya composición sólo aplica a culturas que tienen una ‘visión’ del mundo basada en la racionalización instrumental de éste, mientras que la *cosmopercepción* se refiere con él desde el cuerpo en su totalidad y sin distinción jerárquica instrumental: el mundo se siente, se escucha, se palpa, se prueba, se huele, se piensa, se ve y se experimenta, en resumen, se sentipiensa con todo el cuerpo, por lo que hablar de una *visión del mundo* resulta una imposición epistémica incapaz de comprender otras formas de existir, saber y ser, asimismo, se trata de un mundo diverso habitado y cohabitado por múltiples y diferentes otredades/nosotridades humanas y no humanas.

El concepto se enmarca en el giro decolonial, que busca traer a colación las insuficiencias e imposiciones epistemológicas de los conceptos de culturas occidentales y fue acuñado por José Luis Ayala (2011) en su “Diccionario de la cosmopercepción andina”, en el que menciona que la *cosmovisión* es un concepto que no agota todas las posibilidades de una *cosmopercepción*, pues sólo se basa en la visión del universo, y no en su experimentación, interacción, encarnación y relación. En pocas palabras, la cosmovisión no agota las posibilidades, capacidades y habilidades perceptivas del cuerpo en su totalidad. Sin embargo, propuestas como las de Lenkersdorf (2004) hablan de una intersubjetividad nosótrica propia de las *cosmopercepciones* originarias.

En ese mismo sentido, en la *cosmopercepción* Kumiay el cuerpo-tierra se trata de una interpretación no sólo del territorio habitado por las culturas, sino del planeta

mismo como una entidad viva, sentipensante y con una sacralidad inmanente que se busca proteger de la destrucción, que al mismo tiempo es habitado y compartido por múltiples formas de existencia: humanas, animales, vegetales, sagradas, etcétera; es decir, una *cosmopercepción* intersubjetiva e interdependiente, encarnada y corporizada.

El cuerpo se entiende como la primera frontera indisoluble entre personas, pues alguien no puede ser o habitar el cuerpo de otros, así como tampoco violentarlo o utilizarlo de forma racional instrumental, por lo que el daño al territorio es hacer daño a las múltiples corporalidades/territorialidades que en él convergen. Como ya se mencionó, se trata de territorios interdependientes. El cuerpo se entiende como un espacio a defender y proteger contra los embates de la modernidad. Así, hablar de territorialidad es hablar de cuerpo.

El poder se ejerce de manera relacional, y en el caso del espacio se expresa como territorialización a través de dominación o apropiación por grupos hegemónicos y subalternizados que desemboca en una territorialidad (Haesbaert, 2016; Ulloa, 2021). La apropiación territorial comprende una forma de relacionarse con el espacio que una cultura habita, ya sea ancestral/milenariamente o de forma reciente, que culmina en una territorialidad propia y particular (Ulloa, 2023); a través del análisis etnográfico fue evidente que la territorialidad Kumiay comprende al espacio como toda una red viviente, interconectada, intersubjetiva e interdependiente de la que forman parte la humanidad, la flora, la fauna, las montañas, los ríos, las piedras, el aire, el agua y todo lo que se percibe.

En otras palabras, la territorialidad Kumiay, fundada en una *cosmopercepción* intersubjetiva, es una constitución similar al concepto del espacio relacional de Lefebvre (2013) y que Ulloa (2023) describe más claramente. Uno de los aspectos más importantes es que no puede separarse el desarrollo cultural de una sociedad, del territorio donde ésta se desenvuelve, así como los ecosistemas de los que se es parte y la cosmogonía que ahí se crea. Es decir, el territorio es tan inherente a una cultura como lo es su lengua, su *cosmopercepción*, su memoria o su ecosistema.

El territorio también provee de formas específicas de economía, de política, organización social y por lo tanto de corporalidades que están relacionadas con las formas que el espacio provee como idóneas para su existencia. Así, el territorio es un espacio simbólico que alberga una memoria cultural, una identificación étnica y por tanto una relación directa con la representación social del cuerpo en la *cosmopercepción* Kumiay.

Los procesos de territorialidad inherentemente generan fronteras culturales, aunque no en todos los casos la diferenciación sea necesariamente hostil, por ejemplo las fronteras culturales que diferencian a las culturas Yumanas de Baja California entre sí, teniendo en el norte de la península a los Kumiay, al este a los Cucapá, al sureste a los Pa Ipai, al sur a los Kiliwas y al extremo sur a los Cochimíes; estas divisiones arbitrarias y culturales no necesariamente eran espacio de hostilidad o de relaciones desiguales de poder, sino que cada cultura tenía prácticas y cosmogonías específicas que facilitaban la convivencia y la movilidad interterritorial y promovían relaciones interétnicas e interculturales equilibradas e igualitarias, pues incluso varios sitios sagrados en Baja California son compartidos por más de una cultura Yumana.

Existe territorialidad cuando la cultura que habita, encarna y vive el espacio se concibe como parte integrante del mismo, y donde se colabora con el cuidado y mantenimiento de dicho espacio, no sólo en la defensa ancestral/legal de ocupación, sino en la posición política de cuidado y protección, tanto a las culturas, como al ecosistema, el cuerpo y lo sagrado; dicha territorialidad adquiere sentido cuando a través de los lugares de memoria (Nora, 2001) suceden identificaciones, resignificaciones y revitalizaciones del acervo de conocimiento y la afinidad cultural con la memoria viva.

La memoria es parte de un grupo con una identidad específica, así que hay tantas memorias como grupos y viceversa. La memoria tiene dimensiones que se empalman con lo histórico y con lo olvidado. Los procesos de memoria son particulares precisamente porque hacen evocación de casos singulares que deben ser revisados sólo a luz de su desarrollo propio, como el caso de la memoria colectiva Kumiy: “la memoria es la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia” (Nora, 2001).

Para que existan procesos de memoria no sólo hace falta el recuerdo de acontecimientos pasados o de procesos anteriores, sino una identificación, encarnación y espacialización consciente con/de dichos recuerdos, pues al ser parte inherente de los procesos de identidad y territorialidad, la memoria guarda en sí misma una identificación cultural, se trata de una memoria viva.

Los sistemas de memoria son, como ya se mencionó, tan inalienables a la cultura, como lo es su lengua, su territorio y su cosmogonía. Un aspecto importante de la memoria cultural, es su encarnación/incorporación, es decir, la identificación no sólo contextual, sino afectiva y corporizada de la misma.

Nora (2001) menciona cómo la memoria está integrada en un constructo afectivo y corporizado. Es el pasado de los ancestros Kumiy lo que se recuerda, es el territorio donde se recuerda, es el acervo de conocimientos el que se recuerda y se mantiene, son las sensaciones y emociones que se experimentaron en momentos dados las que se vivencian; por lo tanto es un espacio para lo sagrado, ya que tiene una identificación identitaria pragmática y permanente, pues al habitar el territorio, al aplicar el conocimiento del mismo que ha sido emanado de generación en generación y al vivir y habitar físicamente dichos espacios la relación con el pasado no se ve como un compendio histórico de hechos desencantados, sino sucesos y procesos que tuvieron lugar tanto en sus corporalidades como sus territorialidades sin distinción entre una y otra.

Para la cultura Kumiy la memoria, así como el olvido son representaciones del Yei, siendo *yei nilaj* la acción de recordar y *yei ljpit* la acción de olvidar. Traducido el primero significa: mi ser recuerda; y el segundo: mi ser olvida. Claramente, se puede vislumbrar cómo los procesos de memoria están encarnados en el cuerpo y ligados al *sentir*, las emociones y la *cosmopercepción*.

Planteamos una memoria viva entendida no como una vuelta al pasado para reproducirlo tal cual, sino como una encarnación de las representaciones cosmogónicas que repercuten directamente en el mundo de vida, promoviendo cambios en la relación cosmopercepción-cosmovivencia, una nueva valoración del presente y distintas formas futuras de encarnar/incorporar el pasado Kumiy.

Es importante notar cómo recordar los espacios y lugares Kumiy es ya una forma de reterritorialización, como la revitalización de la lengua, la enseñanza de los conocimientos etnobotánicos, la medicina tradicional, etcétera. La contingencia por Covid-19 trajo consigo no sólo acentuamiento de la desigualdad social, sino que también propició el ambiente adecuado para que la comunidad de Juntas de Nejí se acercara al acervo de conocimientos heredado ancestralmente para hacer frente a dicha problemática a través de su relación con el territorio.

Al enfrentarse a este agente contagioso y mortal, los Kumiy tuvieron que recurrir a los conocimientos etnobotánicos y medicinales guardados en la memoria y legarlos a las generaciones más jóvenes. Pues según De Zan (2008) la memoria viva tiene sus fuentes en la experiencia de los acontecimientos y en la tradición oral.

Por un lado, el poco acceso a servicios médicos de calidad debido a la desterritorialización y por otro, la voluntad de rescatar y resignificar los saberes ancestrales como medio, tanto para la etnicidad como para la salud y el cuidado del cuerpo, son formas de reterritorialización Kumiy, pues los conocimientos botánico-herbolarios están geográficamente definidos; las plantas medicinales, comestibles y sagradas se encuentran en los ecosistemas semidesérticos que componen los territorios milenarios Kumiy, a los cuáles se reencanta a través de la relación entre cosmopercepción/territorio/memoria/reexistencia.

La revitalización de la lengua es un factor importante como proceso de memoria y reterritorialización, pues se pueden conservar, reactualizar y resignificar los conocimientos cosmogónicos e históricos concernientes a la cultura Kumiy. Como es sabido, las lenguas juegan un papel primordial en la identidad cultural de los pueblos originarios, así como en los procesos de etnicidad, pues contienen las formas de nombrar, interpretar, percibir, vivir y encarnar la realidad que los Kumiy han mantenido por más de 10,000 años.

Los cursos de lengua Kumiay iniciaron originalmente como una ‘escuela de verano’ para que los niños y las niñas pudieran aprender a hablar su lengua, conocieran sus mitos y ritos, así como la historia y sobre todo que se identificaran y encarnaran la identidad Kumiay. Posteriormente, también se abrieron para personas *jikus*<sup>2</sup> ajenas a la comunidad, para que a través de la sensibilización y aprendizaje se promueva una integración y conocimiento sobre los pueblos originarios por parte de dichas personas. Fue a través de estos cursos donde se realizó etnografía y observación participante.

Otro de estos procesos de reterritorialización a través de la memoria que pudimos analizar etnográficamente son las movilizaciones por el reconocimiento como culturas transfronterizas y contra el muro del expresidente estadounidense Trump (quien implementó el Título 42 con el fin de acrecentar y recrudecer la securitización de la frontera y limitar el flujo migratorio por la pandemia de Covid-19), pues dicha valla divide sus territorios tanto habitacionales como sagrados, a las comunidades de Tecate y Tecatito y destruye sus cementerios ancestrales, sus ecosistemas y obstruye el tránsito de especies y proliferación botánica. La respuesta Kumiay consistió no sólo en cuestionar los aspectos geopolíticos de dicha división, sino también las dimensiones de lo sagrado, pues mencionan que es una ‘profanación’ de su territorio, de su cultura, de sus cuerpos y de los cuerpos de sus ancestros.

Esta contienda por el territorio busca hacer visible que no sólo se trata de soberanía territorial, sino de la reexistencia como principal motor de sus protestas contra la fronterización, la securitización y la colonialidad.

Otro de los procesos que se interpretan aquí como formas de reterritorialización, son los jardines etnobotánicos que se han creado en algunas comunidades Kumiay con la intención de preservar ecosistemas nativos, plantas endémicas y originarias, así como la representación simbólica, sagrada y medicinal de éstas, tal como el *Nimau waña*-Sendero de las Abuelas. Los conocimientos etnobotánicos de la cultura Kumiay son pieza clave de los procesos de memoria y territorio, pues dan cuenta de un acervo milenariamente construido y heredado a través de la tradición oral que impacta no sólo la revitalización de su cultura, sino también la identificación emocional y en la encarnación e incorporación de dichos espacios y conocimientos.

En ese sentido, hablar de territorio Kumiay es hablar de mantenimiento tanto del conocimiento como de las especies mismas, un uso actualizado y contemporáneo de dichos saberes, pues son parte fundamental de su mundo de vida, sea este pasado o presente. Este tipo de procesos tienen una carga simbólica y emotiva evidente, pues en la cosmopercepción Kumiay, las plantas no se dan de manera instrumental, ya sea con respecto a sus propiedades medicinales, nutrimentales o terapéuticas, sino que se interpretan como entidades con voluntad y consciencia que conviven y conforman el territorio a la par de los habitantes humanos, es decir forman parte de una red intersubjetiva de existencia.

<sup>2</sup> Así es como los Kumiay llaman a los mestizos.

## 2. Reexistencia del cuerpo-tierra

Los procesos de reexistencia y territorialidad forman parte de un entramado en respuesta a la colonialidad, de esta manera, resulta menester analizarlos incluyendo una perspectiva de género, de clase y étnica/racial, puesto que la colonialidad global se instauró desde los primeros contactos a través de procesos de dominio que incluían evangelización o imposición religiosa y cosmogónica sobre los pueblos nativos que implicaba la suspensión de su *modus vivendi* para sustituirlo por la sedentarización y el alejamiento de prácticas consideradas ‘salvajes’ y ‘anti-cristianas’, en resumen, epistemicidio.

En términos de Rivera (2019), los procesos de reexistencia se ocupan de:

- 1). Cómo se ha configurado el fenómeno en que las personas de origen étnico/racial/cultural diferenciado son despojadas de su dignidad humana, vamos a decir de su existencia en términos sociales y psicológicos.
- 2). El análisis crítico de sus condiciones en la contemporaneidad y los efectos sobre su existencia.
- 3). Las formas en que estas personas han logrado a través de procesos comunitarios y políticos transformar su significación del sí mismo individual y colectivo y existir de otra manera.
- 4). La transformación de las relaciones interétnicas, interraciales e interculturales y su relación con la educación y en la transformación de los aspectos anteriores.

La reexistencia Kumiay no sólo lucha por la territorialidad legal del espacio,

ni por la ocupación ancestral del mismo, sino que se propone una especie de reterritorialización desde una ontología política; el reconocimiento y respeto de la soberanía del territorio ancestral ecológica, por los procesos de explotación y extracción de recursos, rescate, protección de ecosistemas y especies; cosmogónica: la revitalización y restitución de la sacralidad territorial y la percepción de la Tierra como un ser sentipensante; de la memoria: por los procesos de colonialidad histórica sobre los cuerpos (sobre todo de las mujeres) y los territorios en el pasado, así como la revitalización y resignificación del presente y el futuro; de salud: revitalización de los saberes de medicina tradicional albergados en la memoria; de género, debido a la imposición de procesos de dominio patriarcal en todas las escalas de colonialidad; de clase: por la permanente precarización de las formas de vida tradicionales; epistémica, debido al etnocidio-epistemicidio y negación histórica de los conocimientos originarios como legítimos; y corporal, como una resignificación de vivir el cuerpo y ser el cuerpo una totalidad desde una *cosmopercepción* Kumiay, sentipensante y no dualista.

En ese sentido, la reexistencia no sólo se limita al ejercicio político de demandas de dignidad y reterritorialización, sino que busca traer a colación, desde las epistemologías originarias y ancestrales, propuestas de cosmovivencia que incluyan las otras territorialidades-corporalidades, la memoria viva, las medicinas tradicionales y la descolonización, que culminen en la reconfiguración de las relaciones hegemónicas como una autoproyección ética sobre el poder, el saber, el ser, el existir, la soberanía, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

Como se puede observar, los procesos históricos han sido una negación tácita de la territorialidad ancestral Kumiay, cuyas consecuencias se vivieron de forma diferente entre hombres y mujeres, puesto que se impuso una patriarcalización y cuyos alcances se pueden distinguir aún hoy en día de diversas maneras. Feministas indígenas plantean la perspectiva del territorio-cuerpo, puesto que las formas de desterritorializar el espacio también se vivieron como una desterritorialización del cuerpo a través del despojo, la violencia, las violaciones, la esclavitud y explotación, principalmente de las mujeres, pues para muchas culturas originarias no existe distinción entre el cuerpo y la Tierra (Ulloa, 2010; Ulloa, 2023).

Existe una similitud entre postulados de feministas indígenas latinoamericanas con respecto a la defensa del territorio, del cuerpo, del agua y el ecosistema de los Kumiay; todas pasando a través de la postura cosmogónica que representa al cuerpo humano como un fractal de la tierra y por tanto del territorio, no sólo desde una perspectiva ética y política, sino cosmogónica. Investigadoras como Ulloa (2016, 2021) y Cruz Hernández (2016, 2020), plantean cómo los feminismos indígenas latinoamericanos proponen una lucha desde el cuerpo, la Tierra y el territorio que ulteriormente se condensan en propuestas de reexistencia, pues no sólo defienden un derecho legal de ocupación de tierra, sino que buscan la legitimación y reterritorialización de sus formas de vida que históricamente han sido negadas, desterritorializadas, violentadas y exterminadas.

Uno de los principales pilares de los movimientos territoriales indígenas latinoamericanos es la concepción de la Tierra como entidad viva desde su cosmopercepción, y en el caso específico Kumiay, existe una equivalencia expresa entre la Tierra y el cuerpo humano, como categorías indiferenciadas. En lengua Kumiay, Tierra se dice: *Mat*, mientras que cuerpo: *maat*. Esto, lo interpretamos como una misma categoría etimológica, donde semióticamente implican el mismo significado. Para los Kumiay, la Tierra es un cuerpo orgánico al igual que los humanos, un ser vivo sentipensante con una sacralidad inmanente.

Es por esto que dentro de sus demandas de defensa del cuerpo, el territorio y la Tierra, siempre está imbricada la ética de dichas demandas, pues se lucha por la defensa de un ser vivo y su vida. Cuando se habla de la *Mat* [Tierra], se refieren a todo el globo terráqueo como organismo vivo, consciente e eminentemente sagrado; mientras que al hablar de territorio se refieren al espacio donde ancestralmente han vivido sus antepasados, donde se encuentran los sitios sagrados, las plantas y que tiene vida inmanente; y con respecto al cuerpo, específicamente se refieren al cuerpo como entidad sentipensante (igual que las dos anteriores) en la que converge una conciencia racional, una emotiva y una sagrada.

Es importante hacer notar que los proyectos de reterritorialización, memoración, revitalización y resignificación en general, son llevados a cabo por mujeres del clan Meskuish, por lo que la mayoría de las problemáticas se asemejan a los procesos que viven las feministas territoriales y ecofeministas en varias partes de América Latina, ¿podría plantearse la existencia de un feminismo territorial en Neji? (Ulloa, 2021; Cruz Hernández, 2020).

La cuestión es que en el clan Meskuish no se han encontrado categorías EMTC que apunten a un posicionamiento en términos de feminismo territorial, la propuesta es enteramente una categoría ETIC debido a las similitudes sociológicas y políticas que suceden en los ya mencionados movimientos, aunado a que también son pueblos originarios donde surgen y, por tanto, la dimensión cosmogónica de sus movimientos también está presente. Sin embargo:

Nombrar como “feminismo” todas las luchas de las mujeres muestra una pretendida superioridad epistémica de occidente. No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. (Cumes, 2021)

Desde la perspectiva Kumiay del cuerpo-territorio, el conocimiento no es exclusivo ni se limita al ejercicio de la racionalidad instrumental, sino que al igual que la gran mayoría de las *cosmopercepciones* originarias, plantea al cuerpo dotado de múltiples facetas de interacción y percepción del entorno, dando un papel de agenciamiento a lo sagrado y las emociones como capaces de generar y adquirir conocimiento cuyos efectos están incorporados en el *maat-ser* [cuerpo]; éste último como depositario y principio de todas las facetas de percepción, experimentación, interpretación y acción sobre el mundo.

A través de la etnografía se pudieron observar relaciones intersubjetivas, puesto que la autopercepción no está disociada de la percepción colectiva sino que representan una misma, por lo que el sentipensar la Otredad estará mediado por dicha idea, generando así relaciones de igualdad, tanto en los semejantes y el territorio como en el cuerpo. Lo cual, al mismo tiempo, habla del cultivo de una emocionalidad encarnada, territorializada y asentada en el principio de igualdad, generando así procesos psicológicos estables a través de la práctica de acciones y relaciones colectivas.

En muchas luchas territoriales latinoamericanas surgen también las problemáticas en torno al acceso al agua, al punto se transformarse en una misma lucha: defender el territorio es defender el agua, y defender el agua es defender la vida y la Tierra. En Nejí, la realidad no es distinta, pues también se encuentran luchando por mantener su acceso ancestral al agua, al punto de llegar a perder la vida.

La contienda Kumiay por el territorio y sus recursos ya han costado la vida de integrantes como Aurora Meza, quien fue acusada y encarcelada de abigeato con pruebas falsas inducidas por un político del Partido Revolucionario Institucional que tiene un rancho invasor del territorio Kumiay; y Oscar Eyraud, quien fue asesinado por sicarios enviados por la cervecería Heineken debido a su lucha por el agua en Nejí en contra de CONAGUA (Oropeza, 2020; Redacción/Animal Político, 2020; Investigaciones Zeta, 2020; Martínez, 2015; Redacción/Lindero Norte, 2014; Lizárraga, 2015) lo cual no sólo sucede en territorio Kumiay, sino en la mayoría de territorios originarios de México, donde desaparecen, asesinan y persiguen a activistas indígenas (Gallegos Martínez, Carpio-Domínguez y Castro Salazar, 2023), lo que Ulloa (2016) llamaría *Escenarios ambientales de la apropiación*, es decir, contextos donde la lucha es por la vida misma.

No sólo se trata de despojo en términos políticos o económicos, sino también cosmogónicos y de salud, pues los procesos de extracción afectan en tanto usufructo de recursos, y en muchas ocasiones aplican procedimientos nocivos, tóxicos y contaminantes que destruyen los ecosistemas y la salud de quienes viven dichos territorios.

Inclúyase también el saqueo o bloqueo del acceso al agua y su impacto en la salud del cuerpo como la salud del territorio, expresada en sequías y desabasto; lo cual se logra solo a través de colonialidad.

A pesar de que en la inclusión de los pueblos indígenas en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos a partir del 2001 se les otorgó *acceso preferente* a sus recursos naturales; se *ratificó* y *legitimó* la elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado, esto no ha mitigado de forma alguna el impacto del despojo y el saqueo colonial.

Los pueblos y las comunidades indígenas fueron considerados ostentadores de derechos como la libre determinación y autonomía que garantizaría el respeto y mantenimiento de formas internas de organización y convivencia, aplicación de sus propios sistemas normativos, elección de sus autoridades o representantes, medios para preservar y enriquecer sus lenguas y culturas, medios para conservar y mejorar su hábitat. Incluso se *garantizó* acceso efectivo a todos los servicios de salud con aprovechamiento de la medicina tradicional y la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo.

Sin embargo, los alcances de esta legitimación constitucional de los pueblos originarios por parte del Estado son cuestionables dada la información empírica otorgada por Kumiay contemporáneos. De igual manera, el apoyo, protección y respeto que solicitan a las autoridades como respuesta a las invasiones, saqueos, contaminaciones, amedrentamientos y amenazas, son igualmente ignorados, incluso facilitan y participan activamente en este tipo de procesos en su contra.

En resumen, el otorgamiento o reconocimiento legal de una soberanía territorial y autonomía cultural no es sinónimo de una relación intercultural equilibrada, pues la prevalencia Kumiay no se debe al reconocimiento de un Estado-nación, sino a los esfuerzos de reexistir propios de toda una comunidad que se niega a desaparecer por la colonialidad del poder.

Los procesos de desterritorialización tienen implicaciones en todo el mundo de vida Kumiay y sobre todo en sus cuerpos, pues al estar enfermo el territorio, está enferma la población. Todo proceso de explotación genera un impacto en el ecosistema debido a que generalmente se busca el mayor aprovechamiento de los recursos para generar más ganancias, lo que se traduce en explotación y sobreexplotación del ambiente; causando contaminación de agua, aire y suelo, así como afectaciones a la salud de las personas, las plantas y los animales.

En el caso Kumiay la explotación de flora nativa debido a sus propiedades ya sea ritual, alimenticia y/o médica muestra tanto saqueo como apropiación cultural; como el caso de la salvia, cuyos ejemplares son los más afectados puesto que no sólo es el despojo, sino el desconocimiento crónico de las formas de procesar las plantas que han creado los Kumiay. Por ejemplo, la salvia se ve amenazada puesto que la forma de pizarla que tienen los *jikus*, provoca muchas veces que la planta muera y afecta sus propiedades pues los Kumiays saben en qué periodo anual específico, así como el tiempo lunar propicio para pizarla.

Asimismo, a través de la observación participante se pudo vislumbrar la existencia de zonas consideradas no aptas para la pizca de plantas por ser lugares *shpuy*, cuyo significado y ubicación es desconocida por los pizcadores, invadiendo otro aspecto más de la cultura Kumiay. Justo aquí es donde entra en juego la salud del cuerpo-Tierra-territorio, pues estos procesos no contemplan la idea de una tierra viva, ni el ecocidio, sino del usufructo de lo que despojan.

En el caso Kumiay existen diferentes tipos de pizca de salvia y otras plantas medicinales, en el que participan tanto hombres como mujeres, y cuyos efectos se plantean como economía local, aprovechamiento tradicional y venta. Las formas de relacionarse con las plantas y generar ingresos a partir de su venta no están separadas de los procedimientos tradicionales y artesanales con que se manufacturan las especies. A través de observación etnográfica pudimos observar que el impacto ecológico del uso tradicional es prácticamente nulo, puesto que no se contempla como un recurso inagotable, sino como uno vivo que requiere de una colaboración mutua entre los pizcadores y las plantas, para que las formas de procesarlo no resulten nocivas o invasivas.

Por ejemplo, en los recorridos territoriales para la recolección de plantas con Yolanda Meskwish (c. p., 2021) menciona cómo su madre Benita Meskuish (quien fue la última *Kusiyay*<sup>3</sup> de Nejí), sólo las recolectaba en la fase lunar específica, y las cortaba de formas particulares para no lastimarlas y así fueran benéficas para la salud.

Este tipo de prácticas principalmente son sostenidas y llevadas a cabo por mujeres nativas. Es por eso que no se puede ignorar la perspectiva de género en las territorialidades tanto hegemónicas como contra-hegemónicas, puesto que son ellas quienes llevan a cabo la mayoría de movimientos de resistencia desde la perspectiva que incluye al cuerpo como territorio y que retoma dicha acepción desde la *cosmopercepción* Kumiay. La desterritorialización tiene rostro patriarcal, colonial y capitalista; mientras que las luchas y defensas del territorio tienen rostro feminista, decolonial, anticapitalista y sobre todo de reexistencia.

En la reexistencia no pueden separarse todas las facetas de la territorialidad y la colonialidad del poder sin que las respuestas contrahegemónicas apunten no sólo a la resistencia a los embates de la Modernidad, sino a una propuesta propia de reexistir que no sólo sea un retorno al pasado, sino que incluya las propuestas actuales de existir que ha generado y creado la cultura Kumiay desde y para sí, tanto en el presente como en el futuro.

Una de las formas de reexistencia que más se pudieron observar etnográficamente es el acercamiento a conocimientos y epistemologías tradicionales sobre el cultivo y mantenimiento del cuerpo, como la rememoración, revitalización y resignificación de las medicinas tradicionales, que llevan a cabo las mujeres indígenas. En este caso, la medicina tradicional es parte fundamental del desarrollo cultural de todas las sociedades, pues cada acervo de conocimientos es propio, único, encarnado y territorializado.

Imagen 3. Señalética de delimitación territorial. Nejí, Baja California



Fotografía: María Luisa Chávez Vega.

<sup>3</sup> Palabra Kumiay para designar a los y las médicas tradicionales.



### 3. Reflexiones finales

En términos generales, la cultura Kumiyay propone el reconocimiento de una soberanía y autonomía de su mundo de vida en todo aspecto, desde el territorio, el cuerpo, la memoria y la reexistencia. Esto implica que seguirán construyendo un proyecto civilizatorio propio, en el que no tengan que estar en constante enfrentamiento y permanente resistencia a los procesos de hegemonía cultural, sino que se cultiven relaciones interétnicas, interraciales e interculturales diferentes. Lo que se espera es existir de forma plena, con acceso a derechos humanos, pero sobre todo, respeto a sus formas propias de organizarse, habitar, vivir y ser. La reexistencia consiste en la reconfiguración de la cultura Kumiyay para su mantenimiento y permanencia desde y para sí.

Cada acto realizado por los Kumiyay, tanto en cuestiones políticas, sociales, festivas, etcétera, son acompañados y permeados por los aspectos sagrados y cosmogónicos que en última instancia proponen una reexistencia. Por ejemplo, la quema de salvia que se lleva a cabo como ceremonia de purificación en cada evento, encuentro y reunión celebrados por los Kumiyay —ya sea de ocio, ritual, político— contiene una significación vigente y resignificación constante.

Uno de los aspectos más importantes a relucir desde la observación etnográfica es que la reexistencia deviene en sanación del cuerpo y del territorio al practicar de forma cotidiana las acciones emprendidas y aprendidas por los ancestros expresadas en los mitos y realizadas de manera ritual por los Kusiyyay como forma de resistencia Kumiyay. Esto en sí mismo, es un cuestionamiento directo a los procesos de hegemonía cultural y colonialidad del poder, pues la existencia y resistencia de la cultura Kumiyay en un contexto de etnocidio y epistemicidio sólo puede interpretarse bajo los criterios de la reexistencia que culminen con la erradicación de la colonialidad y la transformación de las relaciones interculturales, interraciales e interétnicas.

La territorialidad, la memoria, el cuerpo y la *cosmopercepción*, se entraman, condensan y culminan en una propuesta de reexistencia, puesto que no sólo incluye la resistencia activa como el enfrentamiento directo ya sea política o bélicamente por el poder, ni tampoco se limita a la pasiva donde las formas son menos coercitivas y más silenciosas, como la ausencia de contacto, el alejamiento cultural, etcétera, sino que apela por una transformación de la realidad no sólo social, sino también cosmogónica en la que la soberanía, la autonomía y la autodeterminación sean direccionadas, elegidas y aplicadas por los pueblos mismos.

La des-reterritorialización es un proceso dialéctico que culmina inherentemente en la multiterritorialidad, sin que esto interfiera en si se trata de relaciones de poder desiguales, hegemonía u ocupación milenaria, la cuestión es que todas esas formas muchas veces convergen en un mismo espacio, trayendo consigo la noción de multiterritorialidad. La reterritorialización implica una recuperación, resistencia y revitalización contra los grupos hegemónicos sobre el territorio, es decir, la defensa tanto de la soberanía, como de la ocupación ancestral y sobre todo de proponer una ‘reexistencia’, pues no sólo se retoman aspectos del pasado, sino que se hacen proyecciones a futuro sobre y desde la *cosmopercepción* originaria.

Reterritorializar implica una relación cosmogónica con el espacio, una perspectiva relacional del mismo y sobre todo una *cosmopercepción* intersubjetiva que promueva tanto la inclusión del pasado a manera de memoria, como nuevas propuestas que surjan desde los pueblos mismos sobre su territorio y su territorialidad. La cuestión es que la reterritorialización no es el hecho de otorgar un espacio específico a las comunidades

indígenas y grupos subalternizados, sino saber que cosmogónicamente existen espacios que han sido territorializados ancestralmente y que la sola delimitación política no implica necesariamente una reterritorialización.

La defensa Kumiay del territorio, al igual que la mayoría de luchas territoriales indígenas no contempla a la tierra de forma racional instrumental, sino ontológica, pues es una entidad viva con una sacralidad inmanente, así como el territorio, se tratan de seres vivos y sagrados, por lo que su protección, resguardo y defensa es una cuestión que trasciende el valor de uso y valor de cambio que se impone con la Modernidad y colonialidad del poder.

La lucha Kumiay en última instancia no es sólo por su territorio, sino por la vida del planeta Cuerpo-Tierra mismo, partiendo de su cosmo percepción intersubjetiva y reconociendo la interdependencia entre el territorio, las culturas, los animales, las plantas y la Tierra misma. No sólo afectan las configuraciones de la colonialidad global, sino el impacto indirecto de la devastación global por el cambio climático, que se traduce en sequías, olas de calor, erosión, contaminación del aire, contaminación del agua y del suelo así como extinción de especies de flora y fauna.

## Referencias

- Ayala, J. L. (2011). *Diccionario de la cosmo percepción andina: religiosidad, jaqisofía y el universo andino*. Lima: Grupo Editorial Arteidea.
- Carrico, R. (2008). *Strangers in a Stolen Land. Indians of San Diego County from Prehistory to the New Deal*. San Diego: Sunbelt Publications.
- Cruz-Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 35-41.
- Cruz-Hernández, D. T. (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En D. T. Cruz-Hernández y M. Bayón Jiménez (coords.). *Cuerpos territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 45-62). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cumes, A. (2021). La dualidad complementaria y el Popol Vuh. En Yásnaya Gil: Patriarcado, capitalismo y despojo. Entrevista. *Nueva Época*, 18-25.
- De Zan, J. (2008). Memoria e Identidad. *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa fe*, 41-67. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/topicos/n16/n16a03.pdf>
- Galaz, J. (2022). Territorio en llamas. *Disecciones, Pie de Página*. Recuperado de <https://piedepagina.mx/territorio-en-llamas/>
- Gallegos-Martínez, G., Carpio-Domínguez, J. L. y Castro-Salazar, J. I. (2023). Environmental Exploitation and Violence Against Indigenous People in Mexico. En D. R. Goyes (ed.). *Green Crime in the Global South. Essays on Southern Green Criminology* (pp. 91-120). Switzerland: Palgrave Macmillan Cham. Recuperado de DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-27754-2>
- Garduño, E. (2017). Territorios Yumanos: ocupación, significación y despojo. *La Jornada del Campo*, núm. 120. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2017/09/17/cam-territorios.html>
- Haesbaert, R. (2011). Desterritorialización como mito. En R. Haesbaert, *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad* (pp. 301-308). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2016). De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización. *Revista Locale*, 119-134.

- Investigaciones Zeta (5 de octubre de 2020). A Óscar Eyraud lo acribillaron por la espalda 12 sicarios. *Semanario ZETA*. Recuperado de <https://zetatijuana.com/2020/10/a-oscar-eyraud-lo-acribillaron-por-la-espalda-12-sicarios/>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- Lenkersdorf, K. (2004). *Cosmovisiones*. Ciudad de México: UNAM.
- Lizárraga, G. (25 de febrero de 2015). Líder indígena Kumiai, presa en Tijuana por influencias de empresario. *Los Angeles Press*. Recuperado de <https://losangelespress.org/mexico-violento/lider-indigena-kumiai-presa-en-tijuana-por-influencias-de-empresario-20150225-1983.html>
- Martínez, G. (2015). Detienen a los hijos de la indígena kumiai Aurora Meza. *Cuatro Vientos*. Recuperado de <https://www.4vientos.net/detienen-a-los-hijos-de-la-indigena-kumiai-aurora-meza/>
- Nora, P. (2001). *Les lieux de mémoire*. Ciudad de México: Trilce.
- Oropeza, D. (26 de septiembre de 2020). Óscar Eyraud Adams: guerrero que defendió el agua del pueblo Kumiai. *Pié de Página*. Recuperado de <https://piedepagina.mx/oscar-eyraud-adams-guerrero-que-defendio-el-agua-del-pueblo-kumiai/>
- Redacción/Animal Político (25 de septiembre de 2020). Asesinan al defensor del agua Óscar Eyraud en Tecate, Baja California. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/sociedad/asesinan-defensor-agua-oscar-eyraud-baja-california>
- Redacción/Lindero Norte (29 de diciembre de 2014). Encarcelan a mujer kumiai por supuesto abigeato en Tecate. *Lindero Norte*. Recuperado de <https://linderonorte.com/2014/12/29/encarcelan-a-mujer-kumiai-por-supuesto-abigeato-en-tecate/>
- Rivera, M. (2019). *Psicología de la re-existencia. Violencias, resistencias y nuevas formas de existir de las comunidades étnicas en Cali - Colombia*. Cali: Universidad Libre.
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas de Colombia. *Tabula Rasa*, 73-92.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 123-139. Recuperado de DOI:10.30578/nomadas.n45a8
- Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 38-48. Recuperado de DOI:10.53368/EP61FCep03
- Ulloa, A. (2023). Cuerpos-Territorios en movimiento: mujeres indígenas y espacialidades relacionales. En J. M. Silva, M. J. Ornat y A. B. Chimin Junior, *Corpos & Geografia. Expressoes de espacios encarnados* (pp. 327-344). Paraná: Todalapalavra Editora.