

Descolonizar la mirada: la cartografía indígena como herramienta de resistencia y cooperación cultural en contextos postcoloniales

Decolonizing the Gaze: Indigenous Cartography as a Tool of Resistance and Cultural Cooperation in Postcolonial Contexts

Autora: Alice Calvi

Fecha de del Tribunal Fin de Máster: 28.05.2026

Tutor: Luis Benítez de Lugo Enrich

Palabras clave

cartografía indígena · contracartografía · patrimonio descolonial · cooperación cultural · colonialidad del saber

Keywords

indigenous cartography · counter-mapping · decolonial heritage · cultural cooperation · coloniality of knowledge

Resumen

¿Qué ocurre cuando son los propios pueblos indígenas quienes dibujan sus mapas? Esta pregunta, aparentemente técnica, esconde una de las disputas más profundas de nuestro tiempo: la disputa por el derecho a representar el propio mundo, a nombrar el propio territorio, a producir conocimiento desde los propios marcos conceptuales. La cartografía indígena no es simplemente una modalidad alternativa de hacer mapas; es una práctica de resistencia, un acto de soberanía cultural y, cada vez más, un campo de tensión entre instituciones culturales y comunidades históricamente subalternizadas. Este trabajo explora esa triple dimensión —la cartografía indígena como resistencia epistémica, como forma de patrimonio vivo y como herramienta de cooperación cultural— situándola en el debate postcolonial contemporáneo y analizándola a través de un estudio de caso reciente: la exposición Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio, presentada en la Casa América Catalunya de Barcelona entre noviembre de 2024 y octubre de 2025.

El punto de partida conceptual es la crisis del paradigma patrimonial dominante. Durante gran parte del siglo XX, la noción de patrimonio cultural estuvo gobernada por lo que Laurajane Smith denomina el Authorized Heritage Discourse (AHD): un conjunto de presupuestos normativos, históricamente construidos y occidentalmente centrados, que

definían el patrimonio como un corpus de objetos materiales excepcionales —principalmente monumentales, antiguos y europeos— dignos de conservación en nombre de un valor universal. Este paradigma, cristalizado en la Convención del Patrimonio Mundial de la UNESCO de 1972 y en instrumentos normativos previos como la Carta de Venecia de 1964, no surgió en el vacío: respondía a una tradición disciplinar —la historia del arte, la arqueología, la arquitectura— cuyos criterios de valor habían sido elaborados en y para el contexto cultural europeo. El resultado fue una definición de patrimonio que, al presentarse como universal, operaba en realidad como particular: excluía sistemáticamente las expresiones culturales de los pueblos indígenas, afroamericanos y de las culturas no occidentales en general, al no reconocer como legítimas sus formas de memoria, transmisión y relación con el territorio. La paulatina apertura hacia el patrimonio inmaterial —con la Declaración de Nara de 1994 y, sobre todo, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003— representó un giro significativo, pero insuficiente para dismantelar los mecanismos estructurales de esa exclusión. El problema no era solo de definición, sino de poder: quién tiene la autoridad para decidir qué merece ser patrimonio, y en nombre de quién.

Es precisamente aquí donde el pensamiento descolonial latinoamericano ofrece las herramientas teóricas más pertinentes. Aníbal Quijano demostró que la colonialidad del poder no se agota con la independencia política formal de las antiguas colonias: persiste como patrón estructural de clasificación social, racial y epistémica que organiza el mundo moderno según una jerarquía en la que el saber eurocéntrico ocupa el lugar de lo universal y los conocimientos indígenas son relegados al ámbito de lo local, lo tradicional, lo pre-científico o directamente lo supersticioso. Esta jerarquía no es meramente cultural; tiene consecuencias materiales directas sobre quién accede a los recursos, quién puede reivindicar derechos sobre el territorio y quién es reconocido como sujeto político legítimo. Boaventura de Sousa Santos profundiza en esta crítica al acuñar el concepto de epistemicidio: la destrucción sistemática, a lo largo de siglos de colonialismo, de formas de conocimiento no occidentales —lenguas, prácticas, saberes ecológicos, ontologías— consideradas inferiores o simplemente irrelevantes por el paradigma dominante. Frente a ese empobrecimiento cognitivo radical, Santos propone una ecología de saberes, es decir, el reconocimiento activo de la pluralidad epistémica como condición necesaria de justicia tanto cognitiva como social. Arturo Escobar, por su parte, lleva esta reflexión al plano ontológico con la noción de pluriverso: no se trata solo de reconocer múltiples perspectivas sobre un mismo mundo, sino de admitir que existen mundos diferentes, que las ontologías indígenas —en las que la distinción naturaleza/cultura no tiene sentido, en las que el río o la montaña son sujetos y no objetos— son irreductibles a los marcos conceptuales del pensamiento moderno occidental. La aportación de Zoe Todd añade a este panorama una dimensión feminista e indígena crítica: denuncia la tendencia de la academia occidental a apropiarse de conceptos elaborados por pensadores indígenas sin citarlos ni reconocerlos, reproduciendo en el plano intelectual la misma lógica extractivista que caracteriza la

relación colonial con el territorio. Todas estas aportaciones convergen en un mismo diagnóstico: la dominación colonial fue profundamente epistémica, y su superación exige transformaciones en los modos de producir, validar y transmitir conocimiento.

En este marco, el mapa adquiere un significado radicalmente distinto del que le atribuye la cartografía académica convencional. La gran aportación de J.B. Harley —y el punto de partida de toda la cartografía crítica posterior— fue demostrar que el mapa no es un espejo neutral del territorio sino un texto cargado de retórica e intencionalidad política. Como todo texto, el mapa selecciona, omite, nombra y clasifica según los intereses y la posición del sujeto que lo produce; sus silencios son tan significativos como su contenido explícito. Denis Wood profundiza en esta crítica al argumentar que el mapa no representa la realidad sino que la produce: es un agente activo en la construcción de la realidad social y territorial, no una herramienta pasiva de descripción. Aplicada al contexto colonial, esta perspectiva revela hasta qué punto la cartografía fue un instrumento central en los procesos de apropiación territorial: los mapas europeos no solo documentaban los territorios conquistados, sino que los constituían como propiedades disponibles para la explotación, borrando en el proceso los nombres indígenas, las fronteras comunitarias y las formas de gestión territorial preexistentes. El mapa colonial producía el territorio como *terra nullius* —tierra de nadie— precisamente para justificar la apropiación. Esta función performativa del mapa es lo que hace de la cartografía indígena mucho más que una cuestión técnica o estética: es una cuestión de poder y de reconocimiento.

Frente a esa cartografía del control, Nancy Lee Peluso acuñó en 1995 el concepto de *contracartografía* para describir las prácticas de mapeo comunitario mediante las cuales las comunidades indígenas de Kalimantan comenzaron a reclamar la iniciativa de representar sus propios territorios. Cartografiar desde dentro —con los propios códigos simbólicos, las propias categorías espaciales y los propios fines políticos— es, pese a su aparente tecnicidad, un acto de afirmación ontológica y política. Los mapas producidos por comunidades indígenas no reproducen la abstracción geométrica y aparentemente objetiva del mapa estatal: integran narrativas orales, recorridos y caminos de memoria, topónimos en lengua propia, relaciones ecológicas y espirituales con el territorio, categorías espaciales que no tienen equivalente en la cartografía occidental. Son objetos culturales complejos que condensan identidad colectiva, cosmovisión y conocimiento territorial acumulado durante generaciones. Y son, también, instrumentos estratégicos: en muchos países latinoamericanos, la demarcación cartográfica del territorio comunitario es condición legal necesaria para el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas. El mapa, en este contexto, es literalmente un instrumento de supervivencia.

Esta dimensión estratégica y cultural es la que permite hablar de la cartografía indígena como forma de patrimonio vivo. No como reliquia del pasado ni como objeto museable ajeno a la comunidad que lo produjo, sino como práctica activa de producción y transmisión cultural en el presente. El valor patrimonial de estos mapas reside precisamente

en su carácter procesual y relacional: en la asamblea comunitaria que delibera sobre qué incluir y qué omitir, en el joven que aprende de los mayores los nombres del territorio mientras participa en la elaboración del mapa, en la decisión política de presentar ese mapa ante un tribunal para defender una demarcación territorial. Los mapas indígenas son simultáneamente documentos de lucha y objetos estéticos; instrumentos legales y narraciones identitarias; registros del pasado y herramientas para el futuro. Su dimensión estética merece especial atención: como ha documentado Renato Antonio Gavazzi a partir de su trabajo con el CPI-Acre, los mapas indígenas están llenos de colores, símbolos, dibujos y representaciones que escapan completamente a los cánones de la cartografía académica. Esta originalidad no es ingenuidad técnica sino elección cultural: el mapa indígena no pretende la objetividad aséptica del mapa científico; quiere ser fiel a la experiencia vivida del territorio, a su dimensión narrativa, afectiva y espiritual. En ese sentido, es más próximo a la literatura o al arte que a la geodesia.

El programa de formación de Agentes Agroforestales Indígenas (AAFI) desarrollado por el Conselho Indigenista Missionário do Acre (CPI-Acre) a partir de los años noventa constituye uno de los ejemplos más documentados y significativos de esta práctica. En este programa, la cartografía no era una asignatura técnica sino el eje pedagógico de una formación orientada a la defensa territorial y a la transmisión de saberes ecológicos. Los profesores indígenas que participaron en los sucesivos cursos de formación entre 1993 y 1996 produjeron mapas que son, al mismo tiempo, diagnósticos territoriales, memorias colectivas y propuestas políticas. El Atlas Geográfico Indígena do Acre (1996), compilado por Gavazzi y Márcia Spyer, recoge estos mapas y los convierte en un instrumento de visibilización política de dimensión nacional e internacional. La metodología del programa —basada en los principios de la Investigación-Acción Participativa (IAP) desarrollados por Orlando Fals Borda, y en la pedagogía crítica de Paulo Freire— estableció un modelo de cooperación horizontal en el que el saber técnico externo se ponía al servicio de los objetivos definidos por las propias comunidades, y no al revés.

La pregunta por los modelos de cooperación cultural es uno de los ejes transversales del trabajo. Si la cartografía indígena es una práctica patrimonial legítima y políticamente significativa, ¿cómo deben relacionarse con ella las instituciones culturales externas —museos, fundaciones, agencias de cooperación, universidades— para no reproducir las asimetrías coloniales que pretenden superar? Christina Kreps ha mostrado que los museos y las instituciones culturales pueden adoptar roles radicalmente distintos según el modelo de relación que construyan con las comunidades: desde el coleccionismo extractivista —en el que el objeto cultural es separado de su contexto y apropiado por la institución— hasta el custodianship comunitario, en el que la institución se convierte en custode al servicio de la comunidad, siguiendo sus propias normas de acceso, uso y transmisión del patrimonio. Este último modelo exige una transformación profunda de los presupuestos institucionales: ya no se trata de representar al otro, sino de acompañarlo; ya no de interpretar su patrimonio para un público externo, sino de facilitar que sea la propia comunidad quien defina los

términos de esa relación. El proceso de indigenización institucional que algunos museos y organizaciones culturales han comenzado a emprender en las últimas décadas —con resultados muy desiguales— apunta en esa dirección, pero choca con resistencias estructurales: inercias burocráticas, presupuestos insuficientes, falta de formación específica y, en muchos casos, una comprensión superficial de lo que la descolonización implica en la práctica.

En el ámbito de la cooperación internacional, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y su Programa Patrimonio para el Desarrollo (P>D) ofrecen un caso de referencia relevante. Con más de treinta años de presencia en América Latina y el Caribe, el P>D ha trabajado en contextos de alta presencia indígena —Nicaragua, Guatemala, Bolivia, entre otros— intentando articular la conservación patrimonial con el desarrollo sostenible y el fortalecimiento de las identidades culturales locales. Aunque el programa ha evolucionado significativamente hacia enfoques más participativos e interculturales, sigue operando dentro de un marco institucional que no siempre facilita la horizontalidad real: los ciclos de financiación, los sistemas de rendición de cuentas y los criterios de evaluación responden a lógicas institucionales que las comunidades no controlan. Analizar estas tensiones no equivale a descalificar el programa, sino a identificar los límites estructurales dentro de los cuales opera cualquier cooperación institucionalizada, y a proponer criterios para una práctica más coherente con sus propios principios declarados.

El núcleo empírico del trabajo es el análisis de la exposición Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio, presentada en la Casa América Catalunya de Barcelona. Comisariada por Renato Antonio Gavazzi, la muestra presentó cuarenta y cinco mapas originales elaborados por nueve pueblos indígenas del estado de Acre —Huni Kuĩ, Yawanawa, Jaminawa, Katukina, Puyanawa, Shawãnawa, Shanedawa, Manchineri y Ashaninka— junto con cuadernos de trabajo, registros audiovisuales del proceso de elaboración y un mural del Movimiento de Artistas Huni Kuĩ (MAHKU) titulado El caimán que es puente. Lejos de tratarse de una exposición etnográfica convencional, la muestra planteó desde su concepción una inversión explícita de la lógica del mapa colonial: los cartógrafos indígenas no eran el objeto de la representación sino sus sujetos; el mapa no era un artefacto histórico sino un instrumento político vivo; y el espectador no era invitado a contemplar una cultura exótica sino a repensar sus propios presupuestos sobre qué es el territorio, quién tiene derecho a representarlo y qué formas de conocimiento son consideradas legítimas.

El análisis curatorial que este trabajo propone examina las decisiones museográficas de la exposición en relación con las tensiones teóricas desarrolladas en los capítulos precedentes. La inversión del mapa —presentar los territorios amazónicos desde la perspectiva y los códigos visuales de las propias comunidades, en lugar de proyectarlos sobre una cuadrícula geográfica estatal— no es solo un gesto estético; es una toma de posición epistemológica.

La inclusión de los cuadernos de trabajo y los registros audiovisuales desplaza el foco del objeto acabado al proceso colectivo de producción, subrayando la dimensión pedagógica y comunitaria que es inseparable de estos mapas. El mural de MAHKU, con su iconografía enraizada en la tradición visual Huni Kuñ, conecta el proyecto cartográfico con una práctica artística contemporánea que opera simultáneamente desde dentro de la tradición indígena y en diálogo con el mundo del arte internacional. Simultáneamente, la exposición no está exenta de tensiones: la traducción de una práctica comunitaria y política al lenguaje expositivo de una institución cultural europea implica necesariamente mediaciones, adaptaciones y pérdidas que el análisis crítico no puede ignorar. ¿Qué queda de la agencia política del mapa indígena cuando es enmarcado, iluminado y colgado en una sala de exposiciones de Barcelona? ¿Quién es el público al que se dirige, y qué hace con lo que ve? ¿La exposición contribuye a los objetivos de las comunidades que produjeron los mapas, o los convierte en patrimonio ajeno para consumo cultural externo?

Estas preguntas no tienen respuestas simples, y el trabajo no pretende ofrecerlas. Su apuesta metodológica es sostener la tensión como condición de un pensamiento crítico honesto: reconocer los límites de la mediación cultural sin por ello negar su potencial transformador; identificar las contradicciones de la cooperación institucionalizada sin descartarla como mera cooptación. La exposición de la Casa Amèrica Catalunya es, en este sentido, un caso ejemplar precisamente porque no es perfecto: porque sus aciertos y sus límites permiten pensar con concreción qué significa descolonizar el patrimonio, qué condiciones materiales e institucionales hacen posible una cooperación genuinamente horizontal, y dónde están los límites de lo que las instituciones culturales del Norte global pueden hacer por y con los pueblos indígenas del Sur.

Las reflexiones finales del trabajo proponen que la cartografía indígena constituye hoy uno de los campos más fértiles para pensar la descolonización del patrimonio no como metáfora ni como programa político abstracto, sino como práctica concreta y situada. Los mapas indígenas son al mismo tiempo archivos de memoria, instrumentos de defensa territorial, propuestas estéticas y desafíos epistemológicos. Su reconocimiento como patrimonio cultural contemporáneo exige no solo ampliar los marcos normativos internacionales, sino transformar los modos en que las instituciones culturales se relacionan con las comunidades que producen ese patrimonio: escuchar más, decidir menos, acompañar en lugar de representar. Exige también revisar los propios presupuestos disciplinares: ¿qué cuenta como conocimiento válido? ¿Quién tiene autoridad para hablar del territorio? ¿Qué formas de belleza, de utilidad y de verdad reconocemos cuando miramos un mapa? Descolonizar la mirada no significa borrar la propia posición o fingir una neutralidad imposible; significa aprender a situarse, a reconocer los propios límites y a ser capaz de ceder la iniciativa cuando lo que está en juego no es nuestro. La cartografía indígena nos enseña que el territorio no es un fondo neutro sobre el que se proyectan las actividades humanas, sino el producto vivo de relaciones —entre personas, entre comunidades, entre humanos y no

humanos— que ningún mapa puede capturar del todo, y que por eso mismo exigen ser narradas una y otra vez, con nuevos colores, nuevos símbolos y nuevas voces.

Short Version

What happens when indigenous peoples themselves draw their maps? This apparently technical question conceals one of the deepest disputes of our time: the dispute over the right to represent one's own world, to name one's own territory, to produce knowledge from one's own conceptual frameworks. Indigenous cartography is not simply an alternative way of making maps; it is a practice of resistance, an act of cultural sovereignty, and increasingly a site of tension between cultural institutions and historically subalternized communities. This thesis explores that triple dimension — indigenous cartography as epistemic resistance, as a form of living heritage, and as a tool for cultural cooperation — situating it within the contemporary postcolonial debate and analyzing it through a recent case study: the exhibition *Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio* (Indigenous Cartography. Decolonizing Mind and Space), presented at the Casa Àmerica Catalunya in Barcelona between November 2024 and October 2025.

The conceptual starting point is the crisis of the dominant heritage paradigm. For much of the twentieth century, the notion of cultural heritage was governed by what Laurajane Smith calls the Authorized Heritage Discourse (AHD): a set of normative assumptions, historically constructed and Western-centered, that defined heritage as a corpus of exceptional material objects — primarily monumental, ancient, and European — worthy of preservation in the name of a universal value. This paradigm, crystallized in UNESCO's 1972 World Heritage Convention and in earlier normative instruments such as the 1964 Venice Charter, did not emerge in a vacuum: it responded to a disciplinary tradition — art history, archaeology, architecture — whose criteria of value had been elaborated in and for the European cultural context. The result was a definition of heritage that, in presenting itself as universal, operated in reality as particular: it systematically excluded the cultural expressions of indigenous, Afro-descendant, and non-Western peoples by refusing to recognize as legitimate their ways of remembering, transmitting knowledge, and relating to territory. The gradual opening toward intangible heritage — with the 1994 Nara Document and, above all, the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage — represented a significant shift, but an insufficient one for dismantling the structural mechanisms of that exclusion. The problem was not merely one of definition, but of power: who has the authority to decide what deserves to be heritage, and in whose name.

It is precisely here that Latin American decolonial thought offers the most pertinent theoretical tools. Aníbal Quijano demonstrated that the coloniality of power is not exhausted by the formal political independence of former colonies: it persists as a structural pattern of social, racial, and epistemic classification that organizes the modern world

according to a hierarchy in which Eurocentric knowledge occupies the position of the universal, while indigenous knowledges are relegated to the realm of the local, the traditional, the pre-scientific, or simply the superstitious. This hierarchy is not merely cultural; it has direct material consequences for who accesses resources, who can claim rights over territory, and who is recognized as a legitimate political subject. Boaventura de Sousa Santos deepens this critique by coining the concept of epistemicide: the systematic destruction, over centuries of colonialism, of non-Western forms of knowledge — languages, practices, ecological wisdom, ontologies — deemed inferior or simply irrelevant by the dominant paradigm. Against that radical cognitive impoverishment, Santos proposes an ecology of knowledges: an active recognition of epistemic plurality as a necessary condition of both cognitive and social justice. Arturo Escobar, for his part, carries this reflection to the ontological plane with the notion of the pluriverse: the point is not merely to recognize multiple perspectives on a single world, but to acknowledge that different worlds exist — that indigenous ontologies, in which the distinction between nature and culture makes no sense, in which the river or the mountain are subjects rather than objects, are irreducible to the conceptual frameworks of modern Western thought. Zoe Todd's contribution adds a feminist and indigenous critical dimension to this landscape: she denounces the tendency of Western academia to appropriate concepts elaborated by indigenous thinkers without citing or acknowledging them, reproducing on the intellectual plane the same extractivist logic that characterizes the colonial relationship with territory. All these contributions converge on a shared diagnosis: colonial domination was profoundly epistemic, and overcoming it requires transformations in the ways knowledge is produced, validated, and transmitted.

Within this framework, the map takes on a meaning radically different from that attributed to it by conventional academic cartography. J.B. Harley's great contribution — and the starting point of all subsequent critical cartography — was to demonstrate that the map is not a neutral mirror of territory but a text laden with rhetoric and political intentionality. Like any text, the map selects, omits, names, and classifies according to the interests and position of those who produce it; its silences are as significant as its explicit content. Denis Wood deepens this critique by arguing that the map does not represent reality but produces it: it is an active agent in the construction of social and territorial reality, not a passive descriptive tool. Applied to the colonial context, this perspective reveals the extent to which cartography served as a central instrument in processes of territorial appropriation: European maps did not merely document conquered territories but constituted them as available properties for exploitation, erasing in the process indigenous place names, communal boundaries, and pre-existing forms of territorial management. The colonial map produced territory as *terra nullius* — no man's land — precisely to justify appropriation. This performative function of the map is what makes indigenous cartography far more than a technical or aesthetic question: it is a question of power and recognition.

Against that cartography of control, Nancy Lee Peluso coined the concept of counter-mapping in 1995 to describe the community mapping practices through which indigenous communities in Kalimantan began to reclaim the initiative to represent their own territories. To map from within — using one's own symbolic codes, one's own spatial categories, and one's own political purposes — is, despite its apparent technicality, an act of ontological and political self-affirmation. Maps produced by indigenous communities do not reproduce the geometric and apparently objective abstraction of the state map: they integrate oral narratives, routes and memory trails, place names in the indigenous language, ecological and spiritual relationships with the territory, spatial categories that have no equivalent in Western cartography. They are complex cultural objects condensing collective identity, cosmology, and territorial knowledge accumulated across generations. And they are also strategic instruments: in many Latin American countries, the cartographic demarcation of communal territory is a legal prerequisite for the recognition of indigenous territorial rights. The map, in this context, is literally an instrument of survival.

This strategic and cultural dimension is what allows indigenous cartography to be understood as a form of living heritage — not as a relic of the past or a museum object detached from the community that produced it, but as an active practice of cultural production and transmission in the present. The heritage value of these maps lies precisely in their processual and relational character: in the community assembly deliberating over what to include and what to leave out, in the young person learning from elders the names of the territory while participating in the map's production, in the political decision to present that map before a court to defend a territorial demarcation. Indigenous maps are simultaneously documents of struggle and aesthetic objects; legal instruments and identity narratives; records of the past and tools for the future. Their aesthetic dimension deserves particular attention: as Renato Antonio Gavazzi has documented through his work with CPI-Acre, indigenous maps are full of colors, symbols, drawings, and representations that entirely escape the conventions of academic cartography. This originality is not technical naivety but cultural choice: the indigenous map does not aspire to the aseptic objectivity of the scientific map; it seeks to be faithful to the lived experience of territory, to its narrative, affective, and spiritual dimensions. In this sense, it is closer to literature or art than to geodesy.

The training program for Indigenous Agroforestry Agents (AAFI) developed by the Conselho Indigenista Missionário do Acre (CPI-Acre) from the 1990s onward constitutes one of the most documented and significant examples of this practice. In this program, cartography was not a technical subject but the pedagogical axis of a training oriented toward territorial defense and the transmission of ecological knowledge. The indigenous teachers who participated in successive training courses between 1993 and 1996 produced maps that are simultaneously territorial diagnoses, collective memories, and political propositions. The Atlas Geográfico Indígena do Acre (1996), compiled by Gavazzi and Márcia Spyer, gathers these maps and converts them into an instrument of political

visibility at national and international scale. The program's methodology — grounded in the principles of Participatory Action Research (PAR) developed by Orlando Fals Borda, and in Paulo Freire's critical pedagogy — established a model of horizontal cooperation in which external technical knowledge was placed at the service of objectives defined by the communities themselves, and not the other way around.

The question of models of cultural cooperation is one of the transversal axes of the thesis. If indigenous cartography is a legitimate and politically significant heritage practice, how should external cultural institutions — museums, foundations, development agencies, universities — relate to it without reproducing the colonial asymmetries they claim to transcend? Christina Kreps has shown that museums and cultural institutions can adopt radically different roles depending on the model of engagement they construct with communities: from extractivist collecting — in which the cultural object is separated from its context and appropriated by the institution — to community custodianship, in which the institution becomes a custodian at the service of the community, following the community's own norms of access, use, and heritage transmission. This latter model demands a profound transformation of institutional assumptions: it is no longer about representing the other but about accompanying them; no longer about interpreting their heritage for an external audience but about facilitating the community's own definition of the terms of that relationship. The process of institutional indigenization that some museums and cultural organizations have begun to undertake in recent decades — with very uneven results — points in this direction, but collides with structural resistance: bureaucratic inertia, insufficient budgets, lack of specific training, and in many cases a superficial understanding of what decolonization implies in practice.

In the field of international cooperation, Spain's Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) and its Heritage for Development Programme (P>D) offer a relevant reference case. With more than thirty years of presence in Latin America and the Caribbean, the P>D has worked in contexts of high indigenous presence — Nicaragua, Guatemala, Bolivia, among others — attempting to articulate heritage conservation with sustainable development and the strengthening of local cultural identities. Although the programme has evolved significantly toward more participatory and intercultural approaches, it continues to operate within an institutional framework that does not always facilitate genuine horizontality: financing cycles, accountability systems, and evaluation criteria respond to institutional logics that communities do not control. Analyzing these tensions is not equivalent to discrediting the programme, but to identifying the structural limits within which any institutionalized cooperation operates, and to proposing criteria for a practice more coherent with its own declared principles.

The empirical core of the thesis is the analysis of the exhibition *Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio*, presented at the Casa Amèrica Catalunya in Barcelona. Curated by Renato Antonio Gavazzi, the exhibition presented forty-five original maps

produced by nine indigenous peoples of the state of Acre — Huni Kuĩ, Yawanawa, Jaminawa, Katukina, Puyanawa, Shawãnawa, Shanedawa, Manchineri, and Ashaninka — together with working notebooks, audiovisual records of the map-making process, and a mural by the Huni Kuĩ Artists Movement (MAHKU) entitled *The Caiman That Is a Bridge*. Far from a conventional ethnographic exhibition, the show proposed from its very conception an explicit inversion of the colonial map's logic: indigenous cartographers were not the objects of representation but its subjects; the map was not a historical artifact but a living political instrument; and the viewer was not invited to contemplate an exotic culture but to rethink their own assumptions about what territory is, who has the right to represent it, and which forms of knowledge are considered legitimate.

The curatorial analysis this thesis proposes examines the exhibition's museographic decisions in relation to the theoretical tensions developed in the preceding chapters. The inversion of the map — presenting Amazonian territories from the perspective and visual codes of the communities themselves, rather than projecting them onto a state geographic grid — is not merely an aesthetic gesture; it is an epistemological stance. The inclusion of working notebooks and audiovisual records shifts the focus from the finished object to the collective production process, underscoring the pedagogical and communal dimension that is inseparable from these maps. The MAHKU mural, with its iconography rooted in the Huni Kuĩ visual tradition, connects the cartographic project to a contemporary artistic practice operating simultaneously from within indigenous tradition and in dialogue with the international art world. At the same time, the exhibition is not free of tensions: the translation of a communal and political practice into the exhibitionary language of a European cultural institution inevitably entails mediations, adaptations, and losses that critical analysis cannot ignore. What remains of the political agency of the indigenous map when it is framed, lit, and hung on an exhibition wall in Barcelona? Who is the audience it addresses, and what do they do with what they see? Does the exhibition contribute to the objectives of the communities that produced the maps, or does it convert them into appropriated heritage for external cultural consumption?

These questions have no simple answers, and the thesis does not pretend to offer them. Its methodological wager is to sustain the tension as the condition of honest critical thought: to recognize the limits of cultural mediation without denying its transformative potential; to identify the contradictions of institutionalized cooperation without dismissing it as mere cooptation. The Casa Amèrica Catalunya exhibition is, in this sense, an exemplary case precisely because it is not perfect: because its achievements and its limits allow us to think concretely about what decolonizing heritage means, what material and institutional conditions make genuinely horizontal cooperation possible, and where the limits lie of what cultural institutions in the Global North can do for and with indigenous peoples of the Global South.

The thesis's final reflections propose that indigenous cartography constitutes today one of the most fertile fields for thinking about the decolonization of heritage — not as metaphor or abstract political programme, but as a concrete and situated practice. Indigenous maps are simultaneously archives of memory, instruments of territorial defense, aesthetic propositions, and epistemological challenges. Recognizing them as contemporary cultural heritage requires not only expanding international normative frameworks but transforming the ways in which cultural institutions relate to the communities that produce that heritage: listening more, deciding less, accompanying rather than representing. It also requires revisiting the discipline's own assumptions: what counts as valid knowledge? Who has authority to speak about territory? What forms of beauty, utility, and truth do we recognize when we look at a map? Decolonizing the gaze does not mean erasing one's own position or feigning an impossible neutrality; it means learning to situate oneself, to recognize one's own limits, and to be capable of yielding the initiative when what is at stake does not belong to us. Indigenous cartography teaches us that territory is not a neutral background against which human activities are projected, but the living product of relationships — between people, between communities, between humans and non-humans — that no map can fully capture, and that for precisely that reason must be narrated again and again, with new colors, new symbols, and new voices.

Referencias

Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 783-790.

AECID. *Estrategia de Cultura y Desarrollo*. Madrid: AECID, 2007.

AECID. *Primera Estrategia de Cooperación Feminista de España*. Madrid: AECID, 2023.

AECID. *Programa ELLAS+*. Madrid: AECID, 2024.

AECID. "Cartografía indígena: instituciones, territorio y saberes." Convocatoria del conversatorio. Biblioteca AECID, Madrid, 10 de abril de 2026.

Brasil. *Constitución de la República Federativa del Brasil*. Brasíla: Asamblea Nacional Constituyente, 1988.

British Council. *Culture is a Human Right: Strategy 2020-2025*. London: British Council, 2020.

Cabnal, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas comunitarias de Abya Yala." En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010.

Cárdenas, Juliana. "Decolonizing Cartography and Ontological Conflict: Counter-Mapping in Colombia and 'Cartographies Otherwise'." *Political Geography* 89 (2021): 102384.

Carroll, Stephanie Russo, Ibrahim Garba, Oscar L. Figueroa-Rodríguez, Jarita Holbrook, Raymond Lovett, Simeon Materechera, Mark Parsons, Kay Raseroka, Desi Rodriguez-Lonebear, Robyn Rowe, Rodrigo Sara, Jennifer D. Walker, Jane Anderson, y Maui Hudson. "The CARE Principles for Indigenous Data Governance." *Data Science Journal* 19, no. 1 (2020): 43.

Chapin, Mac. "A Challenge to Conservationists." *World Watch Magazine* 17, no. 6 (2004): 17-31.

Chapin, Mac, Zachary Lamb, y Bill Threlkeld. "Mapping Indigenous Lands." *Annual Review of Anthropology* 34 (2005): 619-638.

Christen, Kimberly. "Opening Archives: Respectful Repatriation." *American Archivist* 74, no. 1 (2011): 185-210.

CPI-Acre. *Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2012.

De Cesari, Chiara, y Sandi Hilal. "Heritage as Counter-Practice." *Traditional Dwellings and Settlements Review* 28, no. 1 (2016): 7-18.

Dos Ríos. *Propuesta presupuestaria para la exposición "Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio" en AECID*. Madrid: Dos Ríos, diciembre de 2025. Documento interno no publicado.

Duggan, Niall, y Dani Gutiérrez-Ujaque. "Counter-Mapping as Praxis: A Relational Framework." *Progress in Human Geography* (2025). Publicación anticipada en línea.

eCampus Ontario. "Counter-Mapping: Concerns and Critiques." En *Spatial Humanities and Digital Storytelling: Critical Historical Approaches*. eCampus Ontario, 2023. <https://ecampusontario.pressbooks.pub/spatialhumanities/chapter/counter-mapping-concerns-and-critiques/>.

Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

Fals Borda, Orlando. "The Application of Participatory Action-Research in Latin America." *International Sociology* 2, no. 4 (1987): 329-347.

Gavazzi, Renato Antonio. "Cartography as Part of the Training of Indigenous Agroforestry Agents in Acre." São Paulo: Comissão Pró-Índio do Acre, 2000.

Gavazzi, Renato Antonio. "Cartografía indígena para defender el territorio." *Debates Indígenas / Servindi*, septiembre de 2025.

Gavazzi, Renato Antonio. "Indigenous Cartography in Acre." En *This Is Not an Atlas: A Global Collection of Counter-Cartographies*, editado por kollektiv orangotango+, 112-117. Bielefeld: transcript Verlag, 2019.

Gavazzi, Renato Antonio, org. *Atlas Geográfico Indígena do Acre*. 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação / Comissão Pró-Índio do Acre, 1998.

Gavazzi, Renato Antonio, cur. *Cartografía Indígena. Descolonizando mente y espacio*. Dossier de la exposición. Barcelona: Casa Amèrica Catalunya / CPI-Acre, 2024.

Harley, J.B. "Deconstructing the Map." *Cartographica* 26, no. 2 (1989): 1-20.

Isar, Yudhishtir Raj. "'Cultural Policy': Towards a Global Survey." *Culture Unbound* 1 (2009): 51-65.

Isar, Yudhishtir Raj, coord. *Engaging the World: Towards Global Cultural Citizenship*. Bruselas: Unión Europea / Comisión Europea, 2014.

kollektiv orangotango+, ed. *This Is Not an Atlas: A Global Collection of Counter-Cartographies*. Bielefeld: transcript Verlag, 2019.

Kreps, Christina Faye. *Liberating Culture: Cross-Cultural Perspectives on Museums and Heritage*. London: Routledge, 2003.

Louis, Renée Pualani. "Can You Hear Us Now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies in Geographic Research." *Geographical Research* 45, no. 2 (2007): 130-139.

Lugones, María. "Colonialidad y género." *Tabula Rasa* 9 (2008): 73-101.

Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason*. Traducido por Laurent Dubois. Durham: Duke University Press, 2017.

McGurk, Shannon, Wendy Cocksedge, y Niall Duggan. "To What Extent Can Online Mapping Be Decolonial? Indigenous Online Mapping Practices in Canada." *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien* 64, no. 3 (2020): 396-409.

Mignolo, Walter. "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso." *Tabula Rasa* 8 (2008): 243-281.

Mudimbe, Valentin. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Naciones Unidas. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Nueva York: ONU, 2007.

Peluso, Nancy Lee. "Whose Woods Are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia." *Antipode* 27, no. 4 (1995): 383-406.

Phillips, Ruth B. *Museum Pieces: Toward the Indigenization of Canadian Museums*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2011.

Pickles, John. *A History of Spaces: Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*. London: Routledge, 2004.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Ramos, Alcida Rita. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005.

Rose-Redwood, Reuben, Dani Apostolopoulou, Michael Glass, Stephanie Tomasik, Ingrid Nelson, y otros. "Decolonizing the Map: Recentering Indigenous Mappings." *Cartographica* 55, no. 3 (2020): 151-162.

Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

Smith, Laurajane. "All Heritage is Intangible: Critical Heritage Studies and Museums." Conferencia. Reinwardt Academy, Amsterdam University of the Arts, Amsterdam, 2012.

Smith, Laurajane. *The Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.

Sundberg, Juanita. "Decolonizing Posthumanist Geographies." *Cultural Geographies* 21, no. 1 (2014): 33-47.

Todd, Zoe. "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism." *Journal of Historical Sociology* 29, no. 1 (2016): 4-22.

Tuck, Eve, y K. Wayne Yang. "Decolonization Is Not a Metaphor." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1 (2012): 1-40.

Turnbull, David. "Maps Narratives and Trails: Performativity, Hodology and Distributed Knowledges in Complex Adaptive Systems — an Approach to Emergent Mapping." *Geographical Research* 45, no. 2 (2007): 140-149.

UNESCO. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: UNESCO, 2003.

UNESCO. *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. París: UNESCO, 1972.

Wainwright, Joel, y Joe Bryan. "Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize." *Cultural Geographies* 16, no. 2 (2009): 153-178.

Walker, Wayne S., Seth R. Gorelik, Alessandro Baccini, Jose Luis Aragon-Osejo, Carmen Josse, Chris Meyer, y Marcia N. Macedo. "The Role of Forest Conversion, Degradation, and Disturbance in the Carbon Dynamics of Amazon Indigenous Territories and Protected Areas." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117, no. 6 (2020): 3015-3025.

Walsh, Catherine. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado." *Tabula Rasa* 9 (2008): 131-152.

Walsh, Catherine, Walter D. Mignolo, y Álvaro García Linera. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.

Wood, Denis. *Rethinking the Power of Maps*. New York: Guilford Press, 2010.

Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. 5ª ed. Thousand Oaks: SAGE, 2014.