

*PROPUESTA METODOLÓGICA ULÀPEITÖK:
SABIDURÍA Y PRÁCTICAS BRIBRIS PARA LA INVESTIGACIÓN*

*ULÀPEITÖK METHODOLOGY:
BRIBRI WISDOM, AND PRACTICES FOR CONDUCTING RESEARCH*

Olivia Sylvester*
Alí García Segura**

Tipo de documento: artículo académico

Fecha de ingreso: 22/01/2025 • Fecha de aceptación: 09/02/2026

RESUMEN

Este artículo presenta los resultados de más de quince años de colaboración entre un autor bribri y otra autora colona, centrada en la aplicación de principios del pueblo milenario bribri en la investigación académica. El objetivo es analizar los logros y los retos de una colaboración intercultural sustentada en el principio bribri de *ulàpeitök*, que promueven el respeto mutuo y la reciprocidad. Se describen métodos propios del pueblo, como *s-kópàkò*, que contrastan con enfoques occidentales y coloniales. El análisis se contextualiza en los debates sobre epistemicidio, descolonización y metodologías de pueblos milenarios. Se destaca cómo la investigación, que no parte de marcos epistemológicos autónomos ni aborda el racismo estructural, puede perpetuar daños en pueblos milenarios. Finalmente, se reflexiona sobre la necesidad de valoración de metodologías de pueblos milenarios en la academia y se proponen recomendaciones para investigadores e instituciones.

Palabras claves: colonialismo, epistemología, conocimientos tradicionales, metodología, racismo

* Universidad para la Paz, El Rodeo de Mora, Cd Colón, Costa Rica.
<https://orcid.org/0000-0002-9000-4181>
osylvester@upeace.org

** Universidad Costa Rica, Montes de Oca, San Pedro, Costa Rica.
<https://orcid.org/0000-0002-5405-3314>
ali.garcia@ucr.ac.cr

ABSTRACT

This article presents the results of more than fifteen years of collaboration between a Bribri author and a non-Indigenous co-author, focused on the application of ancestral Bribri principles in academic research. Its aim is to analyze both the achievements and the challenges of an intercultural collaboration grounded in the Bribri principle of *ulàpeitök*, which promotes mutual respect and reciprocity. The article describes community-based methods such as *s-kópàkö*, which differ from Western and colonial research approaches. The analysis is situated within broader debates on epistemicide, decolonization, and Indigenous research methodologies. It highlights how research that does not emerge from autonomous epistemological frameworks, and that fails to address structural racism, can perpetuate harm for Indigenous peoples. Finally, the article reflects on the need to recognize and value Indigenous methodologies within academia and offers recommendations for researchers and institutions.

Keywords: colonialism, epistemology, traditional knowledge, methodology, racism

1. INTRODUCCIÓN

Diferentes investigadores de pueblos milenarios han demostrado cómo, al aplicar metodologías de sus pueblos a la investigación, se aproximan a una transformación de la historia académica colonial (Battiste, 2013; Tuhiwai, 2012; Hart, 2010; Kovach, 2021y 2009; Wilson, 2008). En Abya Yala, existen profundos diálogos sobre la descolonización en la academia (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018; Tzul Tzul, 2015; Cumes, 2012; Rivera, 2012). A pesar de estos diálogos profundos, pocos estudios en Abya Yala examinan cómo se han aplicado las metodologías de pueblos milenarios en la investigación académica (sin embargo, ver Sylvester et al., 2020; Sylvester y García, 2017). A pesar de que no se encuentran muchos artículos escritos por investigadores de pueblos milenarios sobre la implementación de metodologías indígenas, somos conscientes de que estas metodologías existen en la práctica y desde mucho antes de que la academia colonial implementara los procesos de la investigación escrita.

El objetivo en este artículo es aumentar la conciencia sobre la aplicación de las metodologías de pueblos milenarios en la academia. Específicamente, se describe cómo se aplicó enseñanzas bribri a diversos proyectos de investigación, los cuales comenzaron en el 2009 y continúan hasta la fecha (por ejemplo

ver Sylvester y García, 2017; Sylvester et al., 2020). Se ha trabajado con financiamiento de diversas organizaciones y con colaboradores tanto indígenas como no indígenas. En este artículo, se examinan los éxitos y retos que se han tenido al poner en la práctica una metodología bribri.

Este documento se divide en diversas secciones. Se empieza con una explicación de una epistemología de pueblos milenarios. Posteriormente, se elabora el concepto *ulàpeitök*, metodología bribri que sustenta este trabajo, y se examinan prácticas específicas que se asocian a un enfoque bribri en la investigación. Por último, se explica la importancia de una metodología bribri (y metodologías de pueblos milenarios en general) para las instituciones académicas.

La reflexividad sobre nuestras identidades en esta investigación es importante para contextualizar el proceso y los resultados, por lo que se referirá a los autores por sus nombres cuando sea relevante para el proceso. Se utiliza el término de pueblos milenarios por su significado e importancia para el autor Alí García Segura y para los pueblos en Abya Yala; sin embargo, en traducciones de citas de otros textos, a veces se hace referencia al término pueblos indígenas y, para respetar la cita original, el texto refleja estas traducciones.

2. MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

La base teórica de esta investigación es una epistemología de pueblos milenarios (a veces llamada epistemología indígena). Esto significa que se centrará en las formas en que los pueblos milenarios construyen y reproducen conocimientos y prácticas. Para comprender mejor cómo estas epistemologías guían las investigaciones académicas, se recurre a los investigadores de pueblos milenarios que han descrito ampliamente este enfoque. Por ejemplo, en su libro *Research is Ceremony*, Shaun Wilson (2008), investigador opaskwayak cree y describe que esta epistemología es más que una forma de saber:

(...) incluye sistemas enteros de conocimiento y sus relaciones. Estas relaciones son tanto con el cosmos que nos rodea como con los conceptos. Incluyen, por lo tanto, relaciones interpersonales, intrapersonales, medioambientales y espirituales, y relaciones con las ideas. La epistemología indígena son nuestras culturas, nuestras cosmovisiones, nuestros tiempos, nuestras lenguas, nuestras historias, nuestras espiritualidades y nuestros lugares en el cosmos. La epistemología indígena son nuestros sistemas de conocimiento en su contexto, o en relación (p. 74).

La investigadora nêhiýaw y saulteaux, Margaret Kovach (2009), explica cómo la producción de conocimiento en entornos académicos ha estado históricamente contenida en el pensamiento occidental. Ella sostiene que, al centrar las epistemologías de pueblos milenarios, los académicos pueden destacar las conexiones entre la continuidad cultural, los derechos indígenas y la educación. Kovach (2009) comparte cómo:

Los marcos de investigación indígena ofrecen oportunidades para que las epistemologías tribales entren en la fuertemente custodiada comunidad de investigación académica y tienen un gran potencial para servir a las cosmovisiones indígenas en la academia, así como

a la propia academia. El desarrollo de marcos de investigación indígenas (no la investigación en comunidades indígenas) es un fenómeno nuevo, con una investigación limitada sobre las complejidades a las que se enfrentan los investigadores indígenas que llevan a cabo esta forma de investigación. Apoyar los marcos de investigación indígenas significa apoyar a los investigadores indígenas, y esto no puede lograrse sin escuchar su perspectiva (pp. 163-64).

Siguiendo los principios de las epistemologías de los pueblos milenarios, esta investigación se centra no solo en el conocimiento bribri, sino en una visión más amplia; es una aproximación bribri a la investigación y a la construcción del conocimiento. Esto último no solo significa describir las prácticas bribris, sino también examinar los valores que guían una investigación y las consiguientes relaciones de poder que surgen en ella en el contexto de las instituciones académicas occidentales y lo relacionado con el financiamiento de un estudio. Además, como se menciona en el contexto del pueblo milenario en México, Cherán K'eri (Linares et al., 2022), "...no se puede entender al mundo indígena si no se entienden nuestras propias significaciones a través del lenguaje...en otras palabras, sin los conceptos que le dan vida a la toma de decisiones de la comunidad, no habría mundo indígena" (p. 184). Así, la importancia de usar los conceptos bribris en la investigación es justamente por eso: porque no se puede entender el mundo bribri usando conceptos occidentales.

Un evaluador de una versión anterior de este artículo solicitó que se involucraran conceptos de investigación occidentales para examinar si los elementos de tales marcos (epistemologías como el constructivismo o el postpositivismo) pueden aplicarse a la investigación bribri. Aunque se podría argumentar que existen algunas similitudes con el constructivismo, ese diálogo no es el objetivo de este trabajo; al contrario, la meta es destacar epistemologías indígenas utilizando conceptos de un pueblo milenario. Otros investigadores en Abya Yala han compartido esa importancia

de centrarse en conceptos autónomos (Tzul Tzul, 2015; Rivera, 1987). Esto también fue un tema destacado en el Foro Indígena del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), en Colombia, 2025, donde cinco investigadores de pueblos milenarios de Abya Yala explicaron la importancia de priorizar conceptos milenarios en la academia cuando se realiza investigación con los pueblos milenarios.

El uso de términos occidentales, en este caso, ha formado parte de un proceso de violencia epistémica (Chakravorty, 1988) y de epistemicidio, descrito por Grosfoguel (2016) como un proceso que:

(...) consiste en destruir los conocimientos y formas de vida asociadas a los artefactos, saberes y objetos extraídos para asimilarlos a la cultura y formas de ser y existencias capitalistas occidentales. Lo que es distinto pierde especificidad al asimilarse a lo mismo. La máquina de la modernidad transforma todo en un mundo desencantado sin alma ni espíritu destruyendo formas de pensar y existir. Otras para privilegiar las formas de pensar y existir occidentales. El problema no es que una cultura no tenga derecho a tomar de otras culturas. El problema es cuando una cultura destruye a otra y en el proceso se apropia de sus aportaciones sin dejar ningún rastro en la memoria acerca de los pueblos que las produjeron... Estas formas de vida occidentales privilegiadas luego se imponen como las formas ontológicas humanas únicas posibles ontologizando como animalescas e inferiores otras formas de existencia humana cultural y cosmológicamente distintas (p. 140).

Otro de los evaluadores también pidió profundizar sobre la objetividad en la investigación y planteó las siguientes preguntas: ¿Es posible obtener mediante la investigación social un conocimiento que no esté perturbado por los valores del investigador, por sus creencias, preferencias y prejuicios? ¿Existe una

ciencia libre de valores? ¿Es posible la objetividad en las ciencias?

Se responde a estas preguntas desde dos fuentes: la academia occidental y la investigación de pueblos milenarios. En su libro *Investigación cualitativa y decolonial*, Alexander Ortiz Ocaña (2013) afirma lo siguiente:

Nos dicen que la investigación científica es objetiva. A esta afirmación podemos contraponerle la idea de que no existe objetividad pura en la ciencia. La objetividad se exige para obligar; es una postura dominante, colonizadora, y antiemancipatoria... Toda actividad científica es subjetiva (p. 329).

Como explica Ortiz Ocaña, se parte del mismo punto: la postura de que toda investigación es subjetiva, algo que, además, es sustentado por varios autores de ciencias sociales (Haraway, 1988; Harding, 2015; Harding, 1995).

Asimismo, se puede ampliar este aspecto desde una perspectiva bribri, propiciada por el autor de este artículo Alí:

Cuando una persona narra, no se piensa que soy una persona externa a eso; lo que cuento es que soy yo, lo que vivo yo y lo que es mi identidad. Si me distancio de lo que te narro, significa que ni siquiera yo creo en eso, demuestra poco conocimiento.

Sumado a esto, Alí explica la importancia de vivir con los pueblos para entender su realidad y no tratar de distanciarse en búsqueda de una objetividad científica occidental. Lo anterior es parecido al concepto de la "objetividad profunda" de Sandra Harding (1995, p. 1), la cual se describe como ser transparente acerca de quiénes son los poseedores del conocimiento y de qué tipo de relaciones sociales proviene su conocimiento. Este concepto difiere de lo que ella llama objetividad débil, que impone a un investigador minimizar su subjetividad en lugar de abrazarla, lo cual puede debilitar la calidad de la producción de conocimiento.

Con base en lo anterior, este artículo es una experiencia subjetiva y, a la vez, lo escrito está sustentado en otras fuentes académicas. Esta experiencia puede ser útil para personas que hacen colaboraciones en investigación con pueblos milenarios, además de contribuir a la literatura de los pueblos de Abya Yala, quienes están desarrollando protocolos autónomos de investigación. Crear espacio para la epistemología de pueblos milenarios en la academia también amplía las herramientas metodológicas disponibles para las personas investigadoras, forma parte del proceso de descolonización de la investigación y fomenta el respeto para los derechos indígenas. Estos derechos incluyen el derecho a la autodeterminación, a mantener sus instituciones sociales y culturales, así como el derecho a transmitir sus historias, lenguas y cultura (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [DNU DPI], 2007), lo cual ha sido vulnerado en la investigación académica occidental (Kovach, 2009; Tuhiwai, 2012).

3. ENFOQUE Y DISEÑO DE INVESTIGACIÓN

3.1. PARTICIPANTES Y CONTEXTO

Es importante iniciar la descripción metodológica con un resumen de la identidad de los autores y del contexto de la investigación. El autor 2, Alí García Segura (en adelante, Alí), pertenece al pueblo milenario bribri. Fue formado por sus mayores y, específicamente, elegido por el awá (médico tradicional) Francisco García para realizar investigaciones sobre la lengua y la cultura bribri, empleando una metodología propia de su pueblo. La autora 1, Olivia Sylvester (en adelante, Olivia), es colonam, no-indígena, y nació en el territorio del Tratado 7 (Guts'ists'i, Turtle Island). En 2009 se inició una colaboración, momento en el cual Alí propuso a Olivia aplicar una metodología bribri en su investigación doctoral (ver detalles en Sylvester y García, 2017). Desde entonces, se ha trabajado conjuntamente, guiados por los valores, la ética y las prácticas bribri, orientados por el concepto de *ulàpeitök*.

3.2. PRINCIPIOS RECTORES

A continuación, se resumen algunos de los principios rectores que orientan esta investigación. En primer lugar, *ulàpeitök* es un modelo bribri que sustenta este proceso investigativo y puede traducirse como “prestar (*peitök*) una mano (*ulà*)”. Este concepto está relacionado con el trabajo colectivo, la reciprocidad y la colaboración comunitaria, siendo fundamental para la cohesión social (se explicará con mayor detalle más adelante). En segundo lugar, la responsabilidad relacional (*relational responsibility*, Wilson, 2008) enfatiza la importancia de los vínculos familiares, de clan y comunitarios en todas las etapas de la investigación. Finalmente, se parte de la postura de que toda investigación es inherentemente subjetiva, perspectiva que también ha sido sustentada por diversas autoras y autores en las ciencias sociales (por ejemplo, en relación con la noción de “objetividad profunda”; Harding, 1995).

3.3. MÉTODOS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

Dado que esta investigación se fundamenta en *ulàpeitök*, un concepto que expresa el trabajo colectivo en comunidad, la participación activa constituye un principio esencial del proceso investigativo. Esta participación se integra al quehacer cotidiano, evitando prácticas intrusivas o extractivas. Al articularse con la vida diaria, permite la transmisión de conocimientos en contextos reales y respetuosos; una práctica que Alí aprendió durante su formación como investigador, guiado por las enseñanzas de sus mayores. Asimismo, se implementó *s-kòpàkò*, un concepto bribri que se refiere a una forma de conversación y que puede traducirse como “toquemos y sintamos nuestro entorno”. Se trata de un intercambio oral, horizontal y contextual, sin guías de preguntas predeterminadas, lo que evita la agresión cultural asociada a la entrevista occidental. Este enfoque sitúa los conocimientos en un mismo nivel e implica que todas las personas tienen la misma posibilidad y capacidad de percibir el entorno de manera compartida. Por último, se complementó ña metodología

con una revisión documental y bibliográfica, la cual permitió situar las prácticas bribris dentro de las reflexiones metodológicas de otros pueblos milenarios, recopilados por autores como Kovach (2009), Wilson (2008), Tuhiwai (2012), Tzul Tzul (2015), entre otros.

3.4. CONSIDERACIONES ÉTICAS

Se aplicó una ética basada en los valores bribris de colaboración, que prioriza el respeto a los principios y protocolos culturales del pueblo bribri. Un elemento central de esta ética es asegurar que toda investigación surja como una invitación del propio pueblo, lo que previene procesos extractivos. En coherencia con esta invitación, es la misma comunidad quien define los objetivos de la investigación o colaboración, los procedimientos y los productos resultantes. Esto garantiza el control comunitario sobre el uso y la difusión del conocimiento, y evita la apropiación cultural.

El consentimiento informado se realiza mediante un proceso tradicional bribri, que implica consultas culturales con los mayores y con los miembros de la familia y del clan de Alfí, investigador bribri.

4. METODOLOGÍA¹ ULÀPEITÖK

Ulàpeitök es un concepto y una práctica del pueblo milenario bribri. Es una forma tradicional de colaboración bribri y representa una forma indígena del desarrollo. Se traduce como “prestar (*peitök*) una mano (*ulà*)”. Tradicionalmente, este concepto se usa cuando una familia requiere ayuda adicional con una tarea y, a menudo, se describe en el contexto del trabajo de la tierra y la agricultura. Por ejemplo, si una persona está cultivando maíz

usando rotación de cultivos agrícolas (donde las parcelas se cultivan por ciclos y luego se dejan sin cultivar por períodos para su regeneración), puede solicitar *ulàpeitök* a sus familiares o miembros de su clan. Solicitar *ulàpeitök* implica que la persona que necesita la ayuda proporcionará a las personas que trabajan una comida y *blo'* (chicha, una bebida fermentada). Esto no es un pago directo de una comida para una persona; sin embargo, incluye a familiares e hijos y la gente se lleva comida a su casa para seguir compartiendo. Si alguien ha participado en *ulàpeitök*, puede pedirle a la persona para la que trabajó su colaboración para alguna tarea en el futuro y esa persona le ayudará directamente o enviará a uno de sus familiares o miembros del clan.

Alí explica que esta forma de reciprocidad bribri es diferente al concepto occidental, donde las personas intercambian favores directamente, porque aplicar *ulàpeitök* implica trabajar más allá del nivel individual e incluye a las familias y los miembros de su clan, así como a otros miembros de la comunidad. Él explica que *ulàpeitök* es un modelo de economía, cooperación y de desarrollo comunitario.

Ulàpeitök dio forma a muchos aspectos de esta colaboración. Específicamente, se usaron sus principios en la asignación de los fondos para investigación. En varios proyectos, se contó con la acogida de miembros de la familia y del clan de Alfí en su comunidad de Bajo Coen (Talamanca, Costa Rica). Alfí explica que el intercambio monetario directo por comida y alojamiento no es compatible con los valores bribri, ni con el modo de vida comunitario. En lugar de una transacción directa económica, siguiendo la práctica de *ulàpeitök*, se anima a los investigadores a aportar una cantidad de dinero determinada a un colaborador de la comunidad (en nuestro caso, Alfí, su familia y los mayores de la comunidad) como contribución al *ulàpeitök*. Es importante destacar que la contribución para *ulàpeitök* no incluye los honorarios específicos para los mayores y guardianes de conocimientos.

El dinero destinado para *ulàpeitök* se usa para preparar alimentos durante una estancia de investigación para todos, no solo para

1 Una metodología se refiere a los fundamentos filosóficos de la investigación que están detrás de todos los procesos de una investigación, mientras que un método de investigación se refiere a una herramienta para recopilar información. En nuestro caso, *ulàpeitök* es el modelo bribri que sustenta nuestro proceso investigativo; más adelante, se elaboró un método, *s-kòpàkò*, como herramienta para entender elementos del mundo bribri (o recopilar información).

los investigadores, y los miembros de la familia pueden usarlo para otros fines. Un cerdo es un ejemplo de algo que se puede comprar con este dinero; la carne de cerdo se prepara como alimento tanto para los investigadores como para las familias anfitrionas y los colaboradores. Luego, los colaboradores pueden vender carne de cerdo a otros miembros de la comunidad para proporcionar ingresos adicionales.

Otras formas en que se ha utilizado un pago por *ulàpeitök* en este caso fue para compensar a los miembros de la comunidad por el cultivo o la recolección de los alimentos tradicionales del territorio o de la montaña, ya que a veces cuesta un día entero salir a obtenerlos (por ejemplo, palmito o plantas silvestres, a las que en bribri se les conoce como *ár*). Por lo tanto, el dinero no se intercambia directamente por alimentos y alojamiento de manera occidental, ya que a menudo solo beneficia a un hogar, sino que se utiliza de manera que abastece a varias familias. Además, también estimula prácticas culturales como la recolección tradicional de alimentos, y proporciona recursos para varias familias y miembros de la comunidad. Allí lo explica así:

Necesitamos ver la investigación a través de modelos o formas de vida de los pueblos milenarios y preguntarnos cómo podemos colaborar. No podemos medir esta colaboración basándonos únicamente en términos económicos...*Ulàpeitök* es un concepto de desarrollo comunitario y social. Cada acción que uno haga tiene que ser integral, tiene que ser una acción que beneficie a muchas personas: a mi hijo, mi hija, mi esposa, mi esposo, mi abuela, a todos en la casa donde te vas a quedar (Ali, comunicación personal, 03 de mayo de 2025).

En las culturas occidentales, el dinero a menudo se intercambia por bienes y servicios, y no es raro que, durante un estudio, los investigadores paguen una tarifa fija por comida y alojamiento. Allí explica que esto no es deseable si se busca respetar los valores bribri. Adicionalmente, pagar por servicios definidos por los valores occidentales (por ejemplo,

comida o alojamiento) puede contribuir aún más a perpetuar el concepto de la investigación como una intervención colonial. Específicamente, si un investigador paga solo por su alojamiento o comidas individuales, entonces el énfasis está en el individuo; mientras que, desde una visión bribri, el énfasis está en colaborar con unidades sociales, familias enteras y una comunidad. Este énfasis en el individuo frente a lo comunal es un contraste clave entre la investigación occidental y la de los pueblos milenarios (Bear, 2012; Kovach, 2009; Wilson, 2008; Cajete, 2000).

Aplicar *ulàpeitök* también significa que hay una gran cantidad de comida tradicional que se prepara en las casas de las familias mientras se hace la investigación. Estos alimentos van desde la carne de cerdo a la chicha, pasando por otros alimentos tradicionales, ya sean cultivados o recolectados de la montaña. Como se verá más adelante, una de las formas que tienen los bribri de compartir información es a través de la conversación; a menudo, estas conversaciones se producen de forma orgánica durante las visitas periódicas a los miembros de la comunidad. Durante estas visitas, el anfitrión siempre ofrece comida o bebida y, a menudo, los visitantes también traen comida. Cuando los investigadores hacen una contribución a *ulàpeitök*, las familias que trabajan con ellos tienen acceso a alimentos tradicionales para compartir con los demás; lo anterior, según se ha observado, es de suma importancia en la continuidad cultural, ya que algunos jóvenes que comparten estas comidas no las habían comido antes y, de esta manera, como parte de la investigación, se crean espacios de fortalecimiento cultural. Cuando los miembros de la comunidad reciben una bienvenida con una comida tradicional durante estas visitas (y en las entrevistas en formato de conversación), se refuerzan aún más los valores y la cultura bribri en la investigación. El acto de consumir comida bribri demuestra respeto por la cultura, lo cual permite entablar conversaciones desde un ángulo diferente que reconoce la identidad del pueblo.

La comida puede ser una herramienta neocolonial (Dennis y Robin, 2020). Para los pueblos milenarios de Costa Rica, las escuelas públicas tienen un historial de preparación de recetas de comida colonial, con ingredientes importados, no locales, incluso en zonas rurales remotas. Por ejemplo, en la zona de Talamanca, Costa Rica, las escuelas proveen comida con ingredientes que provienen de otras zonas del país, y que vienen con hormonas y agroquímicos dañinos para la salud. Esto es especialmente preocupante en la región de nuestras investigaciones, porque es una zona agrícola donde se cultivan muchos productos locales sin agroquímicos. Además, algunos de los colegas bribri explican que muchos investigadores llevan su propia comida a las comunidades y comen en espacios separados de los anfitriones. Los colegas bribri han comentado a la autora 1 que no comer juntos y no consumir la comida bribri refuerza el racismo estructural en el cual la cultura de los *sikua* (no indígenas) se ha impuesto como superior a la de los pueblos milenarios. Cuando Olivia vivía en la comunidad de Alf, los colegas comentaron que comer comida bribri juntos era una de las actividades más importantes para demostrar respeto a las personas y a su cultura.

Como afirma Margaret Kovach (2009), las interrupciones coloniales de la cultura indígena han ocurrido y continúan ocurriendo, y se han convertido en parte de las experiencias colectivas de los pueblos. Las personas, jóvenes y mayores, experimentan estas interrupciones coloniales en la vida cotidiana y han sido normalizadas en la investigación occidental. Por lo tanto, como investigadores, se debe ser conscientes de las prácticas coloniales, pasadas y actuales, para resaltar cómo la forma de planificar la estancia en los pueblos milenarios puede reforzar la discriminación y perpetuar narrativas de lo que es legítimo en la investigación. Alf explica que practicar *ulàpeitök* es una resistencia a estas interrupciones coloniales y forma parte de mantener “(...) la relación de cooperación, compromiso, responsabilidad, y respeto hacia todos en la sociedad (...) *ulàpeitök* es decirle a la sociedad: ‘mira, nosotros existimos’(...)”.

5. ¿CÓMO DESARROLLAMOS NUESTRA COLABORACIÓN EN RELACIÓN CON LA FAMILIA, EL CLAN Y LA COMUNIDAD?

En su libro *Research is Ceremony*, Shawn Wilson (2008) describió el concepto de *relational responsibility*, una responsabilidad hacia sus relaciones durante la investigación:

La identidad de los pueblos indígenas se basa en sus relaciones con la tierra, con sus antepasados que han regresado a ella y con las generaciones futuras que nacerán en ella. En lugar de considerarnos en relación con otras personas o cosas, somos las relaciones que mantenemos y de las que formamos parte (p. 80).

En línea con lo señalado por Wilson, Alf también explicó a Olivia que esta responsabilidad es fundamental en la investigación indígena. Las personas son producto de sus relaciones, lo cual significa que una persona bribri investigará primero con su familia y los miembros de su clan. Después de colaborar a nivel de familia y de clan, esa persona también es responsable frente a su comunidad. Debido a esta responsabilidad hacia la familia y el clan, Alf propuso que se trabajara con un grupo de su propio clan, *seˀˀbliwak*, en nuestras investigaciones.

Para los investigadores no indígenas que colaboran con pueblos milenarios es importante comprender esta responsabilidad. Esta comprensión también debe ir más allá del investigador como individuo y ser aceptada institucionalmente, ya que afectará muchas áreas de la investigación, incluidos los plazos para completar actividades, la ética de la investigación y el financiamiento.

Por ejemplo, al principio de estas investigaciones, tuvimos críticas académicas sobre la objetividad de nuestro trabajo, al trabajar con la familia y clan de Alf. Como respuesta a las críticas, se refirió a los trabajos de Shaw Wilson (2008), entre otros académicos indígenas y algunas autoras feministas. De esta manera, Donna Haraway (1988), analiza la objetividad feminista como “conocimientos situados” (*situated knowledges*) y sostiene

que, para entender los resultados de una investigación, siempre es necesario entender el contexto del conocimiento adquirido, así como la cosmovisión y epistemología de la cultura de los participantes y de los investigadores. Aunado al concepto de Sandra Harding (1995), de la “objetividad profunda”, que ella describe como ser transparente sobre quiénes son los poseedores del conocimiento y de qué tipo de relaciones sociales proviene su conocimiento, lo cual difiere de lo que ella llama objetividad débil, que impone a un investigador minimizar su subjetividad en lugar de abrazarla, lo cual puede debilitar la calidad de la producción de conocimiento, especialmente en casos de investigación no occidental. Harding, además, propone lo siguiente:

(...) no basta con ser capaces de identificar los supuestos culturales que dan forma a nuestros propios proyectos de investigación. Una objetividad profunda exige interrogarse también sobre qué compromisos culturales pueden impulsar el crecimiento del conocimiento que desea una comunidad en particular (2015, p. 41).

Una falta de enfoque en las relaciones de familia, clanes y comunidad puede contribuir a la erosión de la identidad y puede perpetuar la colonialidad en la investigación. Los compromisos culturales de los pueblos con sus familias, sus clanes y sus comunidades son la clave de una objetividad profunda en la investigación con los pueblos milenarios (Wilson, 2008). En esta investigación, Alí explica que el pueblo bribri forma parte de las relaciones sociales; no es una sociedad centrada en lo económico, sino que hay un fuerte compromiso con la sociedad y con el pueblo.

Un evaluador de este artículo hizo importantes preguntas para entender cómo implementar una investigación basada en *ulàpeitök* y preguntó:

¿Qué sucede con este punto de partida, si se parte de la metodología *ulàpeitök*? En el diálogo de conocimientos propuestos, ¿estos principios se abandonan, se

relativizan, se transforman? o ¿en qué términos y cómo incide la participación comunitaria indígena en aspectos como la definición de problemas y objetivos? O ¿existe participación de las comunidades indígenas en este proceso de definición del problema de estudio?

Es importante recordar que en la investigación con pueblos milenarios el objetivo es que la comunidad no solo defina el tema de investigación y la metodología, sino que también guíe todo el proceso. Rivera Cusicanqui (1987) explica estos elementos desde “(...) la selección de temas, el diseño de las entrevistas, el sistema de trabajo, la devolución sistemática de transcripciones y las finalidades o usos de los materiales resultantes” (p. 11). Así, las preguntas planteadas por el evaluador pierden relevancia; es decir, cuando la investigación es creada por y para un pueblo milenario, la pregunta correcta no sería cuál es el nivel de participación, sino cómo se puede acompañar una investigación autónoma de los pueblos.

También se ha experimentado resistencia a la asignación de fondos en la investigación. Algunos investigadores no indígenas con los que hemos trabajado han rechazado: 1) que las organizaciones comunitarias definan la asignación de fondos y 2) que se pague equitativamente a los mayores como expertos (como se paga a un experto con un título académico occidental, como un máster o un doctorado). Se analiza este último punto usando ejemplos de la investigación doctoral de Olivia. Este enfoque ha requerido consultar a los mayores bribri, así como a los miembros de la familia y el clan de Alí sobre la mejor forma de asignar los fondos correspondientes a la investigación. Esto significó cambiar los planes originales para la asignación de fondos en materiales de investigación. Por ejemplo, ella tenía una beca de investigación que cubría su equipo (por ejemplo, cámaras y otros, ya que originalmente planeaba trabajar con una técnica de investigación llamada fotovoz); sin embargo, los colaboradores de la comunidad prefirieron utilizar esos fondos para adquirir semillas e insumos para sembrar café y maíz (variedades que los mayores conservaban) utilizando técnicas de

cultivo bribri. Los colaboradores de la comunidad también eligieron usar los fondos de esta investigación para trabajar en estos proyectos agrícolas practicando *ulàpeitök*, lo cual requirió usar parte de los fondos para asegurarnos la comida tradicional para los días de trabajo en el proyecto (Sylvester y García, 2017).

Cuando se trabaja con fondos propios (han sido buscados por los dos investigadores), se ha tenido más flexibilidad porque se tiende a reunirse con las entidades de financiamiento para explicar la metodología de antemano. En otros casos, sin embargo, cuando se ha establecido una colaboración con otros investigadores no indígenas y, a pesar de las peticiones de tomar esta metodología en cuenta cuando se desarrolla la propuesta de financiación, a menudo los fondos se asignan sin consultarse (y, por tanto, sin consultar a los colaboradores de la comunidad y el pueblo bribri).

Se ha tenido que explicar a los colaboradores cómo ciertas prácticas de utilizar los fondos erosionan los procesos comunitarios, la continuidad cultural y violentan el derecho a la autodeterminación. En concreto, se ha recibido un rechazo a asignar fondos de investigación para el trabajo en forma de *ulàpeitök*, específicamente, porque este no se adhiere al concepto occidental transaccional de pagar una tarifa por cada comida individual o noche en la que un investigador se queda en una comunidad (Sylvester et al., 2020). A veces, esa resistencia viene de un investigador individual o de una estructura de financiamiento universitaria que requiere costos detallados por ciertas categorías occidentales, sin flexibilidad de adaptarse al sistema del pueblo bribri. El rechazo, entonces, existe, aunque la cantidad de dinero solicitada para *ulàpeitök* a menudo es mucho menor en comparación con los montos que los investigadores requieren para alojarse en hoteles urbanos durante periodos de tiempo similares.

Lo anterior genera la pregunta: ¿por qué las personas no indígenas o las instituciones académicas se resisten tanto a un modelo de financiación del desarrollo comunitario con sus fondos de investigación? Allí explica que esta oposición de los investigadores no indígenas también refuerza el racismo histórico y

contemporáneo hacia los pueblos milenarios. Al decirles a los colaboradores de los pueblos que no, que su propuesta de manejo de los fondos no es aceptable, se refuerza un mensaje discriminatorio, un mensaje de que a los indígenas se les valora menos que a los no indígenas.

En cuanto a la remuneración para los colaboradores de pueblos milenarios, en el mundo académico sigue habiendo fuertes elementos de racismo respecto a quién se considera experto y a quién se le valora más su tiempo. Por ejemplo, en un proyecto, se trabajó en una publicación relacionada con los conocimientos culturales bribri sobre la conservación de la biodiversidad. Dicho proyecto contaba con financiación para apoyar el proceso académico de revisión por pares, de tal forma que, en el proceso de convocatoria de revisiones, el grupo de coordinadores de la investigación los seleccionó. Estos revisores eran personas que tenían o estaban terminando un doctorado sobre un tema relacionado con los pueblos milenarios; sin embargo, ambos pares seleccionados eran personas no indígenas. Se argumentó que los revisores de la publicación debían ser mayores bribri, ya que eran los únicos expertos que podían verificar la exactitud de la información. Tras múltiples conversaciones y negociaciones, el equipo de investigación aceptó que uno de los revisores fuera un mayor bribri y el otro, un doctorando. Cuando llegó el momento de ofrecer los honorarios por la revisión por pares, los coordinadores de la investigación asumieron que solo se pagaría honorarios para la revisión al investigador doctorando académico. Una vez más, se tuvo que seguir negociando para garantizar que los mayores bribri recibieran los mismos honorarios por el mismo trabajo de alguien formado en la academia occidental. Este trato diferenciado no solo es una expresión del racismo sistémico en el mundo académico, sino que exige dedicar un tiempo y una carga emocional adicionales a los expertos de los pueblos para que defiendan su valor.

Por otra parte, se ha visto esta violencia también en relación con la remuneración y los honorarios de los expertos de pueblos

milenarios en conferencias y eventos académicos. De esta manera, persiste una visión distópica en el mundo académico de que las personas de los pueblos milenarios deben dedicar tiempo para viajar a eventos y para hablar en espacios académicos, a pesar de que tienen que dejar sus propios trabajos y, rara vez, esta participación tiene una remuneración justa. En nuestra experiencia en Costa Rica, en el mejor de los casos, a las personas de los pueblos milenarios se les ofrecen viáticos para viajar. Se ha tenido innumerables interacciones con personas que han pedido que se les proporcione un contacto de un pueblo milenarío para un evento, pero cuando se les pregunta por los honorarios, la respuesta más común que se recibe es que no hay fondos. Si la equidad en la investigación es una prioridad, la carga no debería recaer en las personas de los pueblos milenarios para defender su derecho a ser vistos como iguales en el mundo académico.

5. MÉTODOS ESPECÍFICOS QUE ACOMPAÑAN UNA INVESTIGACIÓN BRIBRI

5.1 S-KÓPÀKÖ: UNA CONVERSACIÓN Y NO UNA ENTREVISTA

Alí utiliza una palabra bribri para referirse a una conversación: *s-kópàkö*. *S-kópàkö* proviene de *Se'* (“nosotros”), *Kó* (“lugar”), *Pà* (“todo lo que nos rodea”) y *Kó'k* (“tocar”). Entonces, *s-kópàkö* significa que toquemos y sintamos el espacio, el lugar y el momento, juntos. Si le pedimos a alguien tener una conversación, vamos a tocar y sentir juntos el espacio que nos rodea. Alí elabora sobre este concepto:

Quando uso la palabra *s-kópàkö*, los invito a compartir lo que sabemos, no les pido que hablen solos, ni les digo de qué hablar; les digo que compartamos un poco de lo que ambos sabemos... Nuestro lenguaje no pone a una persona por encima de otra, dice “toquemos y sintamos nuestro entorno”, pone nuestros conocimientos al mismo nivel e implica que ambos tenemos la posibilidad y la capacidad de percibir nuestro entorno.

Otros autores de pueblos milenarios han descrito la conversación como un método que honra la naturaleza oral del intercambio de conocimientos (Kovach, 2010). El método de conversación proporciona “(...) espacio, tiempo y un entorno para que los participantes compartan su historia de una manera que puedan dirigir sin las interrupciones periódicas que implica adherirse a un enfoque estructurado, como en un formato de entrevista” (Kovach, 2009, p. 124).

Alí añade además que, desde la perspectiva bribri, esa conversación o *s-kópàkö* no solo consiste en un diálogo más fluido, sino que también evita una forma de agresión presente en las entrevistas estructuradas occidentales:

Quando alguien se refiere a una entrevista o a hacer preguntas, esto no refleja nuestra realidad porque los pueblos milenarios, bribri, cabécar y nasö, no hacemos preguntas. Hacer preguntas, para nosotros, es una forma de medir lo que la otra persona sabe y por lo tanto es una forma de agresión. Hacer preguntas implica que estás mirando para ver si sé algo; en el fondo de esto está el mensaje de que crees que no lo sé.

Debido a que el método de *s-kópàkö* honra la cultura bribri, siempre se elige para compartir conocimientos. Para Alí, los beneficios van más allá de honrar las prácticas bribris y también están relacionados con la calidad de la información que se puede obtener. En las entrevistas convencionales, las guías de entrevista suelen estar prediseñadas y las sesiones se programan a una hora determinada, y esta no es la forma en que se produce el intercambio de conocimiento bribri. Este formato estructurado y programado, está centrado en el producto y no en el proceso, puede incluso promover que los colaboradores del pueblo compartan respuestas breves que no transmiten la complejidad de la vida.

Explica Alí que, en tales entornos, muchas personas bribri en su comunidad han respondido ya sea de manera breve y concisa a las preguntas, o brindando respuestas que

creen que los investigadores externos quieren escuchar. Por estas razones, Alí describe por qué no se deben utilizar métodos de entrevista convencionales; él transmite este mensaje al referirse a sus propias experiencias al entrevistar a un mayor muy respetado, el *awá* (médico tradicional bribri), Francisco García:

Nunca trabajo con personas y digo, “OK, ahora cuéntame sobre cierta cosa”... Este fue incluso el caso de mi tío paterno, Don Francisco, quien me pidió que grabara sus enseñanzas. No le pedí que me hablara de una cosa específica, yo solo escuchaba. Recuerda que los bribri y los cabécar sienten cosas y cuando él [Don Francisco] sentía la necesidad de transmitir algo, lo hacía. Podrías pedirle que te cuente algo... pero él respondía dos o tres palabras y eso era todo. Luego hablaba de otra cosa, hablaba durante una hora de otra cosa, muy importante también, pero contaba lo que él quería compartir, no necesariamente lo que le pedías.

En una conversación incluida en el libro *Research is Ceremony* (Wilson, 2008), Jane Martin expresa un sentimiento similar:

A veces, cuando te pones a investigar, no quieres llegar con una serie de preguntas. Especialmente a un mayor. Así que entablas una conversación. Y con suerte te dejan usar una grabadora o te permiten tomar notas. Pero a veces incluso esas cosas son molestas e invasivas, así que tienes que confiar en tu memoria y en las cosas que te llegan en ese momento, y en las palabras que dice el mayor. Y a partir de ahí, extrapolar lo que el mayor está diciendo. Y eso es conversación. Es una herramienta válida. Porque es contextual. Ayuda a construir relaciones (p. 113).

Tal como afirman Alí, y además la autora Jane Martin en la cita anterior, los métodos de investigación como las entrevistas (conversaciones) deberían consistir en establecer relaciones, no en imponer una estructura ajena.

Imponer una estructura de una entrevista occidental a los colaboradores de los pueblos milenarios es una práctica extractiva y a menudo se hace con una interpretación colonial del tiempo, es decir, cuando los investigadores establecen la hora y el lugar de la entrevista, sin cuestionar si es culturalmente apropiado compartir conocimientos en ese marco. Sustituir las entrevistas por conversaciones, sin un conjunto estructurado de preguntas, también respeta la visión de que hay etapas de iniciación al conocimiento y que el conocimiento es contextual y requiere la comprensión de nuestras relaciones, así como de los patrones y los ciclos de la vida (Cajete, 2000).

Con base en la explicación de *s-kópàkò*, un evaluador de una versión previa de este artículo preguntó:

¿De qué manera incide en el proceso de investigación la sustitución de las preguntas en la entrevista planteadas en la academia occidental? ¿Permite cumplir con los objetivos de conocimiento?

Desde una epistemología indígena, es importante respetar la temporalidad de los pueblos y respetar a las personas que comparten información, puesto que entender cómo se revela el conocimiento es parte de la epistemología de un pueblo milenario. Un ejemplo que cuenta varios autores de pueblos milenarios (Wilson, 2008; Kovach, 2021; Kimmerer, 2015) es que el conocimiento no solo se puede generar a través de las conversaciones con humanos, sino también en interacción con otros seres (no humanos), como las plantas, o en sueños, comunicándonos con otros seres (algo que también fue afirmado por la investigadora misak, Janeth Calambás Calambás, 2025). Por ejemplo, Alí comparte que los mayores deciden qué quieren compartir y en qué momento.

Por ende, la investigación en pueblos milenarios requiere, en primer lugar, ser planteada desde el pueblo, el cual, según la socióloga aymara, Rivera Cusicanqui (1987), tendrá participación activa de las personas involucradas. Es necesario entender que no todo el conocimiento se comparte cuando un investigador agenda una entrevista y que no toda

investigación va a cumplir con las agendas de la academia occidental. Este respeto a la forma de vida y las cosmovisiones de pueblos milenarios no interfiere con el cumplimiento de los objetivos de conocimiento, como pregunta el evaluador; al contrario, al plantear la investigación desde las necesidades del pueblo milenario y aplicando sus metodologías, como sostiene Rivera Cusicanqui, se aproxima a la descolonización de la historia, y “(...) se descubrirá la complejidad y riqueza de los modos de pensamiento y visiones de la historia que generan los propios actores en su experiencia vital” (1987, p. 10).

De esta forma, Álvaro Mena (2025), investigador maya, explica que para muchos investigadores la meta es cumplir un objetivo de investigación; mientras que, para los pueblos, la investigación es algo más: una herramienta para asegurar que sus comunidades estén mejor. Se reafirma este mensaje de Álvaro Mena, de manera que la pregunta no debería ser si usar metodologías de pueblos milenarios permitirá cumplir con los objetivos de conocimiento académico, sino que más bien debe ser si, a través de la investigación, nuestros pueblos estarán mejor. Alí explica que los investigadores tienen que adaptarse a este modelo de vida y que lo más importante es la relación social. Él explica que, si usted se adapta al tiempo de los pueblos y plantea investigaciones con ellos, sus preguntas y respuestas se adaptan por sí solas.

6. PARTICIPACIÓN EN ACTIVIDADES DE PUEBLOS MILENARIOS Y NEOCOLONIALISMO DEL TIEMPO

Aunque la participación en la investigación se ha descrito en muchos textos y proyectos metodológicos académicos, como, por ejemplo, la observación participante, aquí se describe la participación en el contexto de nuestro trabajo con el pueblo bribri. La primera enseñanza que Alí compartió con Olivia es que se aprende haciendo; él decía: “los bribris no hablamos; hacemos”.

La técnica occidental metodológica llamada observación participante ha sido utilizada como un método colonial, durante

siglos, con los pueblos milenarios en Costa Rica (Gabb, 1978) y sigue siendo utilizada en la academia (Spradley, 2016). La observación participante se centra en observar lo que hace la gente, a menudo sin tener una experiencia vivida en su día a día; esto ha dado lugar a que se publique información errónea sobre el pueblo bribri. Cuando Alí invitó por primera vez a Olivia a colaborar con él y su comunidad, lo primero que le pidió fue que cultivara alimentos con su familia (figura 1).

Figura 1: Olivia Sylvester en Bajo Coen, Talamanca, colaborando con la familia de Alí García Segura en 2009



Fuente: Foto del autor Alí García Segura.

Esta invitación, expresada por Alí y otros colegas bribris, iba más allá de aprender haciendo o aprender a cultivar; era una forma de mostrar respeto por el modo de vida bribri. Al participar en las actividades cotidianas, también se pueden apreciar las enseñanzas a medida que surgen en su contexto. Esto último refuerza lo mencionado en la sección anterior, respecto a que las entrevistas programadas y estructuradas no son compatibles con las formas bribri de compartir conocimientos, enseñar y aprender, un punto que también

comparten otros escritores e investigadores indígenas (Wilson, 2008; Cajete, 2000).

A pesar de que muchos académicos afirman que han participado en las actividades cotidianas de la gente, miembros de la comunidad bribri de Bajo Coen comentaron que esta participación ha sido históricamente parcial. Como ya se ha mencionado, una de las críticas de los miembros de la comunidad es que los investigadores externos traen su propia comida o deciden comer en espacios alejados de las familias. Otro punto, expresado por las mujeres bribri a Olivia, es que, aunque los investigadores pretenden integrarse con las familias, no son conscientes de las consecuencias que puede tener su presencia si no adoptan un estilo de vida similar al de una persona bribri durante su estancia en la comunidad. Así, las mujeres bribri afirmaron que no solo incrementa su carga laboral cuando los investigadores externos vienen a la comunidad, sino que también las prácticas de las personas ajenas a la comunidad interfieren con sus trabajos de campo o en actividades cotidianas. Por ejemplo, de acuerdo con las mujeres, a veces los investigadores no se despiertan hasta muy tarde, cerca de las ocho o nueve de la mañana y, dado que ellas deben esperarlos para preparar el desayuno, no logran hacer su propio trabajo en el campo. Las mujeres bribri comentaron a Olivia que ellas suelen despertarse cerca de las tres de la mañana para encender el fuego y tenerlo todo listo para empezar a trabajar la tierra a eso de las seis de la mañana. Sin embargo, para cuando los investigadores están listos para empezar su jornada, las mujeres ya no pueden participar en sus labores agrícolas, las cuales suelen realizarse durante las primeras horas, cuando el sol no es tan fuerte, de seis a nueve o diez de la mañana. Este es solo un ejemplo de lo que el Alí ha observado durante décadas de su vida en su comunidad con investigadores que no son de ahí y que también ha observado Olivia durante los últimos 15 años.

En su libro, *The Colonisation of Time*, Giordano Nanni (2012) describe cómo la labor indígena era inútil para los colonos y el subsumir la presencia de los pueblos indígenas en el paisaje temporal de los colonizadores

propició la invisibilización de los pueblos. De esta forma, Nanni (2012) explica:

(...) era generalmente superflua para los intereses coloniales (...) [y como el subsumir] la presencia de los indígenas en el paisaje temporal de los colonizadores contribuyó a hacer menos visibles a los ocupantes anteriores de la tierra en el espacio colonial. En el entorno institucionalizado de la estación misionera, el tiempo servía bien a este propósito: se impusieron los calendarios y horarios del pastoreo y la agricultura, desplazando a las estaciones de la economía cazadora-recolectora; los sabbaths, navidades y pascuas interrumpieron el flujo regular de las ceremonias y rutinas que habían renovado y reforzado los lazos familiares y de parentesco indígena; las campanas y las semanas de siete días impusieron toques de queda y límites entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, que relegaron los modos de producción indígena a la categoría de pasatiempos (p. 14).

Aquí, se observan similitudes con el análisis en la investigación académica, cuando se imponen un horario y una agenda de personas no indígenas a los colaboradores de los pueblos milenarios. De esta forma, no solo se espera que las actividades se adecúen al horario de los *sikua* (personas no indígenas), sino que se relegan las actividades de las personas de los pueblos milenarios y así se contribuye a la lógica colonial del tiempo.

7. VALORANDO LAS METODOLOGÍAS INDÍGENAS EN LAS INSTITUCIONES ACADÉMICAS OCCIDENTALES

Se ha denunciado ampliamente que las instituciones académicas, con sus herramientas y programas de investigación, refuerzan el racismo a través de la opresión epistémica. Dotson (2014) define el concepto de opresión epistémica como la supresión de los sistemas de conocimiento de poblaciones específicas. Esto último incluye la supresión de las lenguas

y los sistemas educativos de los pueblos milenarios, y también se aplica a las dinámicas de poder en el mundo académico que definen los métodos de investigación occidentales como las únicas formas aceptadas de generar o recopilar conocimiento. Cuando las universidades discriminan la investigación de los pueblos, estas son cómplices de la opresión epistémica. Como describen Berenstain et al. (2022):

Los sistemas de recursos epistémicos y conceptuales de los colonos y las relaciones entre ellos se construyen para excluir ciertas formas de conocimiento. Esto no es un accidente, sino un objetivo central de la violencia colonial. La colonización y el despojo de tierras no serían posibles sin la alteración violenta de los sistemas de conocimiento indígenas y los continuos intentos organizados de interrumpir su supervivencia (p. 284).

En este contexto, es necesario abordar la opresión epistémica, histórica y contemporánea, en primer lugar, mediante una aceptación de las metodologías indígenas como formas válidas de recopilación de conocimientos. Esto requerirá un esfuerzo concertado, ya que, si bien se trata de enseñar métodos indígenas para establecer relaciones y recopilar datos, también se requiere revisar todas las fases del proceso de investigación que pueden contribuir al colonialismo académico, como los comités de ética, el tiempo asignado a la investigación, el poder en las solicitudes de financiamiento y la asignación de fondos, los honorarios, los valores asignados al proceso de revisión por pares (quiénes pueden ser un par, por ejemplo), los valores asignados a la autoría en las publicaciones y la lista continúa.

Uno de los primeros pasos para abordar las estructuras coloniales en el mundo académico es la forma en que se enseñan los métodos de investigación. En una entrevista en el libro de Shawn Wilson (2008), Lewis Cardinal explica:

Si se enseña a través del sistema jerárquico, a través de recompensas y castigos, a través de una dura competencia, ese tipo de cosas, entonces la gente

tiende a adoptar también esos rasgos. Empieza en casa y continúa a lo largo de todo el proceso educativo. Así que tenemos que analizar cuáles son algunas de estas estructuras básicas y cómo las aplicamos a nuestro proceso educativo. ¿Y cuáles son las metodologías de investigación indígenas? Hay toda una base de herramientas y métodos de investigación para los pueblos indígenas que aún no se han incorporado a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda del conocimiento (p. 104).

Hay una pléthora de herramientas de diferentes sistemas de conocimiento de los pueblos milenarios ausentes en el mundo académico; por ello, este artículo intenta destacar algunas de estas desde la cultura bribri. Es importante señalar que el uso de herramientas y principios de investigación de los pueblos milenarios conlleva el riesgo de apropiación cultural del conocimiento de los pueblos, algo que forma una parte imperdonable de la historia y que continúa el día de hoy. En el libro *Research is Ceremony*, los autores indígenas describen cómo muchos investigadores realizan su trabajo como si fueran Cristóbal Colón o el Capitán Cook: descubriendo algo nuevo. Respecto a ello, Wilson (2008) explica que la investigación “(...) se convierte en apropiación cultural cuando alguien viene y utiliza ese conocimiento fuera de su contexto, fuera de las relaciones especiales que se establecieron para formarlo” (p. 114).

En la academia, esto significa que las personas de los pueblos milenarios deberían ser las contratadas para enseñar las mismas metodologías indígenas. Además, se debe explicar a los estudiantes de estas enseñanzas la propiedad intelectual de dichos sistemas de conocimiento y la responsabilidad de garantizar los derechos de los mismos pueblos. Aun cuando hay colaboraciones entre personas indígenas y no indígenas, las personas que deben liderar el proceso son las mismas personas de los pueblos milenarios (Kovach, 2009). Como sostiene Rivera (1987), aplicar metodologías de pueblos milenarios en situaciones coloniales requiere entender la asimetría social y cultural:

Elemento crucial de este postulado de simetría será también la disponibilidad del investigador a sujetarse al control social de la colectividad “investigada”: este control se refiere no solo al destino que tendrá el producto final de la investigación, sino al compartir los avatares de todo el proceso, desde la selección de temas, el diseño de las entrevistas, el sistema de trabajo, la devolución sistemática de transcripciones y las finalidades o usos de los materiales resultantes (p. 11).

Se ha trabajado en equipos de investigación formados por investigadores indígenas y no indígenas con la meta en común de poner en práctica las metodologías del pueblo bribri y otros pueblos milenarios (Sylvester et al., 2020). En este proceso, se ha aprendido que es necesario dedicar el tiempo adecuado para garantizar que haya una forma de entendimiento común respecto a qué consiste implementar una metodología de un pueblo milenario. Esto debido a que algunos colaboradores han asegurado que han trabajado con enfoques de pueblos milenarios en la investigación; sin embargo, su práctica sigue reforzando las estrategias coloniales de extractivismo y discriminación. Dicho proceso fue destacado por Amado Ramos, investigador náhuatl (2025), al afirmar que la tendencia de la academia ha sido acercarse a las organizaciones indígenas invadiendo los derechos culturales:

(...) con el propósito de apoyar o sistematizar pero al final queda en libros para el prestigio académico de investigadores no indígenas; consideran que las comunidades no son capaces de hacer su propia investigación y cuando conocen nuestro conocimiento nos sustituyen en los foros y los espacios de poder (2025, s.p.).

Además, los académicos deben garantizar que su trabajo conducirá a una acción significativa en las comunidades. De lo contrario, la descolonización sigue siendo solo un discurso en las aulas y, a menudo, impone una carga desproporcionada sobre los pueblos para llevar a cabo esta enseñanza. La investigadora indígena,

Cora Webber-Pillwax, en el libro *Research is Ceremony*, explica que tener “(...) estudiantes universitarios sentados hablando de ello, eso es una cosa. Para mí es inútil. No puedo perder mi tiempo haciendo eso a menos que sepa que esta discusión va a conducir a algún cambio ahí fuera en esa comunidad” (Wilson, 2008, p. 110).

8. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Este artículo es el resultado de más de 15 años de colaboración entre ambos autores y analiza tanto los logros como los retos en el proceso de aplicar una metodología bribri a las investigaciones. Esta contribución es importante, ya que, a pesar de que existe una literatura profunda sobre la descolonización en la literatura académica occidental, se carece de reflexiones escritas sobre la implementación de metodologías de pueblos milenarios, donde se detallen sus retos y logros. Es importante subrayar que, si bien, esas reflexiones escritas en Abya Yala son escasas, los pueblos milenarios practican y han vivido estas metodologías en su día a día desde tiempos inmemoriales, mucho antes de la academia colonial.

Específicamente, se analiza cómo se aplica una metodología de investigación basada en valores, sabiduría y prácticas bribbris, y se evalúa dentro de la literatura sobre metodologías de los pueblos milenarios. A pesar de que los conceptos desarrollados en el artículo son bribbris, se resaltan sinergias profundas con otros autores que describen metodologías de pueblo milenarios o que analizan la colonización en la academia. Por ende, aunque las metodologías en otros pueblos milenarios se describen en otros idiomas y tienen conceptos distintos, hay enseñanzas de nuestro trabajo que se pueden implementar en la investigación y en las colaboraciones con pueblos milenarios.

Primero, la investigación debe basarse en conceptos autónomos de los pueblos milenarios, sin imponer estructuras y temporalidades occidentales y coloniales. La investigadora nêhiyâw y saulteaux, Margaret Kovach (2009), explica que el desarrollo de marcos de investigación indígena no es lo mismo que la investigación en comunidades indígenas y que “apoyar los marcos de investigación indígenas significa apoyar

a los investigadores indígenas y esto no puede lograrse sin escuchar su perspectiva” (pp. 163-164). La investigación en pueblos milenarios requiere, en primer lugar, ser planteada desde el pueblo, el cual, siguiendo a Rivera (1987, p.11), tendrá participación activa de las personas involucradas.

Aquí se utiliza una metodología con base en el concepto bribri de *ulàpeitök*, que es un modo de vida del pueblo. Al guiar la investigación por *ulàpeitök*, se han transformado varios elementos de una investigación occidental. Primero, las preguntas de investigación surgen desde las necesidades del pueblo bribri a partir de una meta de construir relaciones y procesos que benefician el pueblo. Segundo, los fondos convencionalmente destinados para las personas investigadoras principales se han destinado a un proceso comunitario de reciprocidad, rechazando una economía transaccional e individualista en la investigación que mercantiliza la vida.

Los métodos para construir relaciones a través del compartir tiempo, comida y prácticas culturales han sido priorizados por encima de prácticas extractivas de recopilar información sustentadas en temporalidades coloniales. Un ejemplo de lo anterior es la participación en la vida cotidiana de las personas del pueblo, sin imponer un horario estructurado de investigación, ajeno a su día a día, y el uso del método de *s-kópàkò*, el cual significa que toquemos y sintamos el espacio, el lugar y el momento, juntos. Como afirma Alí:

... los investigadores tienen que adaptarse a este modelo de vida y lo más importante es la relación social; si usted se adapta al tiempo de los pueblos y plantea investigaciones con ellos, sus preguntas y respuestas se adaptan por sí solas.

Es importante no ver este proceso como una limitación o un obstáculo que los académicos deben afrontar, sino, como sostiene Rivera, como una vía que permite descubrir “(...) la complejidad y riqueza de los modos de pensamiento y visiones de la historia” (1987, p.10).

Segundo, la investigación debe contar con el tiempo suficiente para entender cómo

implementar una metodología de un pueblo milenario e incorporar los ajustes necesarios en los proyectos de investigación y de financiamiento. Una de las áreas en que ha tenido mayor resistencia es en el concepto de tiempo y el uso de fondos en una investigación. Los investigadores no indígenas, con quienes se ha colaborado, a menudo esperan colaborar bajo su percepción colonial de diseño de proyectos y su implementación. Esto, desde la necesidad de hacer el proceso de consulta o una entrevista de forma rápida para cumplir con su proceso extractivo de información, hasta la forma de diseñar un proyecto y su presupuesto sin consultar de forma profunda con Alí y su comunidad.

Lo anterior ha resultado en propuestas de metodologías que pueden erosionar los procesos comunitarios, la continuidad cultural y violentar el derecho a la autodeterminación, especialmente cuando dichas propuestas se adhieren a conceptos occidentales transaccionales. Y peor aún, cuando los investigadores rechazan el enfoque metodológico de los pueblos milenarios (incluyendo las propuestas de asignación de fondos), refuerzan un mensaje racista. Esto se ha experimentado cuando los honorarios otorgados para expertos de pueblos milenarios son sustancialmente menos (o nulos) en comparación con los ofrecidos a los académicos occidentales; o cuando los honorarios no cubren las necesidades de los expertos de pueblos milenarios para asistir a un evento o participar en una investigación.

Por lo tanto, persiste una visión distópica en el mundo académico de que las personas de los pueblos milenarios deben dedicar tiempo para viajar a eventos y hablar en espacios académicos, a pesar de que tienen que dejar sus propios trabajos y, rara vez, esta participación tiene una remuneración justa. Se ha aprendido que es necesario dedicar el tiempo adecuado para garantizar que haya una forma de entendimiento común respecto a qué consiste implementar una metodología de un pueblo milenario, ya que algunos colaboradores nos han asegurado que han trabajado con enfoques de pueblos milenarios en la investigación, pero su práctica sigue reforzando las estrategias coloniales extractivas y racistas.

Tercero, la investigación debe ser anti-racista, contemplando el papel de la academia en el epistemicidio. El investigador opaskwayak cree, Shaw Wilson (2008) explica que una epistemología de un pueblo milenario incorpora “(...) nuestras culturas, nuestras cosmovisiones, nuestros tiempos, nuestras lenguas, nuestras historias, nuestras espiritualidades y nuestros lugares en el cosmos” (p. 74). Por ende, una investigación que honra una epistemología de un pueblo milenario debe contemplar cómo la academia ha erosionado dichas epistemologías, con la meta de contrarrestar el proceso de epistemicidio.

Se ha denunciado que las instituciones académicas, con sus herramientas y programas de investigación, refuerzan el racismo a través de la opresión epistémica (Ramos, 2025; Ortiz, 2023; Berenstain et al., 2022; Dotson, 2014). Se ilustra este tipo de racismo en el trato desigual que han experimentado los revisores académicos del pueblo bribri en comparación con los revisores académicos no indígenas; o cuando los académicos rechazan presupuestos que priorizan el manejo comunitario de los fondos al preferir o imponer transacciones individuales y occidentales como el pago por servicios de alimentación u hospedaje por persona, y al no priorizar la autonomía del pueblo en la planificación económica del proyecto.

En nuestro caso, se aplicó los fondos de investigación a un proceso guiado por *ulàpeitök*, el cual visibiliza y honra la epistemología bribri en lugar de erosionarla. Alí indica que “cuando se impone un modelo externo de educación o de investigación, lo que hace es despojar la identidad de las personas y promueve la muerte de la cultura”. Respecto a ello, en una revisión previa de este manuscrito, un revisor solicitó cuidar el tono en la redacción del artículo, lo cual constituye un ejemplo de vigilancia del tono, una práctica reconocida en la academia que puede servir para silenciar, desestimar o desacreditar el contenido de una denuncia sobre una injusticia de las personas racializadas (Anangono et al., 2024). Lo anterior fortalece el argumento que se desarrolla en este artículo, respecto a que la academia

sigue reproduciendo prácticas opresivas para los pueblos milenarios.

Es necesario abordar la opresión epistémica mediante una aceptación de las metodologías de los pueblos milenarios y aceptar también que los mismos pueblos describen de forma transparente los retos a los cuales se han enfrentado al intentar implementar dichas metodologías en la academia. Esto último requerirá un esfuerzo concertado, ya que no solo se trata de enseñar métodos indígenas para establecer una colaboración y recopilar datos, sino que también se requiere revisar todas las fases del proceso de investigación que pueden contribuir al colonialismo académico, desde cómo se define el tema de investigación hasta los procesos de consentimiento y los derechos de propiedad intelectual y cultural, así como la revisión ética de investigación, el tiempo asignado a la investigación, el proceso de solicitar financiación, la asignación de fondos, los honorarios, el proceso de revisión por pares, entre otros. La valorización de las metodologías de pueblos milenarios es de suma importancia ahora, cuando muchas organizaciones hablan de la relevancia del conocimiento indígena, auge que, en realidad, se ha centrado mayormente en la sabiduría de los pueblos, sin vincular el tema al contexto del racismo, la extracción y el despojo que afrontan los pueblos tanto en la academia como en otros espacios.

Cuarto, la investigación debe tener como meta principal establecer un proceso que contribuya al bienestar del pueblo milenario y ser relevante para este. Varios autores de pueblos milenarios, incluyendo Alí, han resaltado enfáticamente la necesidad de que la investigación parta de las necesidades de un pueblo. Kovach (2009) explica que:

... la investigación debe estar basada en las necesidades de la comunidad y no en las necesidades de la academia (...) Retribuir no es un concepto difícil, y sin embargo, una de las acciones más graves de la investigación occidental sobre la vida de los pueblos indígenas ha sido el descuido de esta ética. Retribuir no significa solo divulgar los resultados;

significa crear una relación a lo largo de todo el proceso de investigación (p.149).

Se reitera lo afirmado por Mena (2025), quien explicó que, para muchos investigadores, la meta es cumplir un objetivo de investigación, mientras que para los pueblos la investigación es algo más: una herramienta para asegurar que sus comunidades estén mejor.

Finalmente, es importante señalar que el uso de herramientas y principios de investigaciones indígenas conlleva el riesgo de apropiación cultural, algo que forma parte imperdonable de la historia y que continúa el día de hoy. Para los investigadores no indígenas que colaboran con investigadores de pueblos milenarios es importante tomarse el tiempo para desarrollar una colaboración con base en una ética profunda. Esta ética implica el desarrollo conjunto de una investigación en cada etapa del proceso, es decir, en el planteamiento del proyecto, en el proceso de definir y distribuir fondos, y en la determinación de los productos finales. Al definir la metodología, es importante que haya tiempo y fondos destinados para conversar o, como explica Alí con el concepto de *s-kôpâkô*, tocar y sentir el entorno juntos, y poner los conocimientos de todos al mismo nivel. Esto último es una etapa que generalmente no se incluye en los proyectos, ya que hay plazos impuestos para utilizar un fondo de investigación o completar un proyecto de tesis. Sin embargo, es esta fase inicial la que conlleva una verdadera colaboración, una que brinda el espacio para definir la reciprocidad en conjunto, que explora retos reales y cargas no equitativas que necesitarán más atención a la hora de ejecutar un proyecto. Este espacio, además, es una forma de resistencia a la colonialidad del tiempo que permite, por un lado, rechazar el extractivismo académico y, por otro lado, que la descolonización vaya más allá de un discurso que se reproduce solo en las aulas.

9. REFERENCIAS

- Anangono, G., Pabón, A., Nwadiaru, L. y Chalá, K. (2024). Mujeres negras y afrodescendientes, violencias silenciadas: autoetnografía crítica sobre la afromisoginia en la academia. *Revista Latinoamericana de Políticas y Administración de la Educación*, 21, 27-39.
- Battiste, M. (2013). *Decolonizing education: Nourishing the learning spirit*. UBC Press.
- Bear, L. (2012). Traditional knowledge and humanities: A perspective by a Blackfoot. *Journal of Chinese Philosophy*, 39(4), 518-527.
- Berenstain, N., Dotson, K., Paredes, J., Ruíz, E. y Silva, N. K. (2022). Epistemic oppression, resistance, and resurgence. *Contemporary Political Theory*, 21, 283-314.
- Calambás Calambás, J. (2025). *Autonomías de mujeres Indígenas Misak*. Panel “Pueblos Indígenas en defensa de sus autonomías en Abya Yala”. [Conferencia]. CLACSO, Ágora, Bogotá, Colombia.
- Cajete, G. (2000). *Native science: Natural laws of interdependence*. Clear Light Publishers.
- Chakravorty Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 24-28). University of Illinois Press.
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO] (2025). Panel “Pueblos Indígenas en defensa de sus autonomías en Abya Yala”. Ágora, Bogotá, Colombia.
- Cumes, A. E. (2012). Mujeres Indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-16.
- Dennis, M. K. y Robin, T. (2020). Healthy on our own terms: Indigenous wellbeing and the colonized food system. *Journal of Critical Dietetics*, 5(1), 1-8.
- Dotson, K. (2014) Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138.
- Gabb, W. M. (1978). *Talamanca, el espacio y los hombres*. Departamento de Publicaciones. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Harding, S. (2015). *Objectivity and diversity: another logic of scientific research*. The University of Chicago Press.
- Harding, S. (1995). Strong objectivity: a response to the new objectivity question. *Synthese*, 104(3), 331-349.
- Hart, M. A. (2010). Indigenous worldview, knowledge, and research: The development of an Indigenous research paradigm. *Journal of Indigenous Voices in Social Work*, 1(1), 1-16.
- Kimmerer, R. W. (2015). *Una trenza de hierba sagrada*. Milkweed Editions.
- Kovach, M. (2021). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations and contexts*. University of Toronto Press.
- Kovach, M. (2010). Conversational method in Indigenous research. *First Peoples Child & Family Review*, 5(1), 40-48.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations and contexts*. University of Toronto Press.
- Linares, M., Torres, Y., Rojas, R. Cleto, R. I., Camarena, M., Jerónimo, J. y del Ángel, A. (2022). Memorias de la autonomía indígena de Cherán K'eri. En García Guerreiro, L. y Monasterio Mercado, F. (Eds), *Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala* (pp.179-195). Editorial El Colectivo.
- Mena, Á. (2025). Panel “Pueblos Indígenas en defensa de sus autonomías en Abya Yala”. CLACSO, Ágora, Bogotá, Colombia.
- Naciones Unidas (2007). *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Nanni, G. (2012). *The colonisation of time*. Manchester University Press.
- Ortiz Ocaña, A. (2023). *Investigación cualitativa y decolonial: Paradigmas, enfoques y metodologías*. Ediciones de la U.
- Ramos, A. (2025). Ciencia de pueblos Indígenas, epistemológicas ancestrales como camino para la transformación. Panel “Pueblos Indígenas en defensa de sus autonomías en Abya Yala”. CLACSO, Ágora, Bogotá, Colombia.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A reflection on the practices and discourses of decolonization. *The South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95-109.
- Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia, *Temas Sociales*, 11, 49-64.
- Rocha-Buelvas, A. y Ruíz-Lurduy, R. (2018). Agendas de investigación indígena y decolonialidad. *Izquierdas*, 41, 184-197.
- Spradley, J. (2016). *Participant Observation*. Waveland Press.
- Sylvester, O., García Segura, A., Ashencaen Crabtree, S., Man, Z. y Parker, J. (2020). Navigating western and Indigenous methodologies in North-South, cross-cultural research: successes and challenges. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 16(1), 45-54.
- Sylvester, O. y García Segura, A. G. (2017). Ulàpeitök: Applying Bribri Indigenous teachings to an ethnobiology Ph.D. methodology. *Engaged Scholar Journal*, 3(2), 123-140.
- Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. Zed Books (Original work published 1999).
- Tzul Tzul, G. (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo El Volcán*, 22, 91-99.
- Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Fernwood Publishing.