

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Ambiente y Sustentabilidad

Maestría de Investigación en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo

Pero no nos quitaron los sueños

**Una aproximación a las relaciones sociales con el agua del pueblo Misak del
Resguardo de Guambía**

Juan Sebastián Cifuentes Ramírez

Tutor: William Sacher Freslon

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Juan Sebastián Cifuentes Ramírez autor del trabajo intitulado “Pero no nos quitaron los sueños: una aproximación a las relaciones sociales con el agua del pueblo Misak del Resguardo de Guambía” mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

17 de marzo de 2025

Firma: _____

Resumen

El objetivo principal de esta investigación es comprender cómo las transformaciones en las relaciones sociales con el agua han reconfigurado las territorialidades hidrosociales en el Resguardo de Guambía, y cómo estas dinámicas afectan la identidad y la organización social del territorio Misak. La metodología se basó en la etnografía colaborativa. Se utilizaron técnicas como la observación participante, entrevistas abiertas, recorridos por el territorio y diálogos con mayores y mayoras. Además, se incorporaron métodos de investigación propios del pueblo Misak, como la conversación alrededor del fuego, los sueños y las mingas de pensamiento. Este enfoque permitió una comprensión matizada de las prácticas, creencias y conflictos relacionados con el agua. Las relaciones con el agua dentro del pueblo Misak han se han venido transformando a partir de la década de 1970 debido a la introducción de prácticas agrícolas intensivas y un modelo económico basado en el crecimiento. La contaminación de ríos y quebradas, el uso de agroquímicos y la sobreexplotación de fuentes hídricas han generado conflictos internos y afectado la salud de la comunidad. Esta situación refleja una tensión entre el Plan de Vida Misak, que busca recuperar prácticas tradicionales y su relación sagrada con el agua, y el Plan Nacional de Desarrollo, que prioriza el crecimiento económico y la explotación de recursos naturales. Así, se evidencian dos visiones del mundo en disputa: una que concibe la naturaleza como un recurso y otra que la reconoce como un ser vivo. La investigación revela que las transformaciones en las relaciones sociales con el agua en Guambía han generado conflictos territoriales, ambientales y culturales. Sin embargo, también hay esfuerzos por recuperar las prácticas tradicionales y fortalecer el manejo comunitario del agua. El Plan de Vida Misak ofrece una alternativa al modelo de desarrollo dominante, basado en la regeneración del ser Misak y del territorio, en la ley de origen, y en la reconexión con los seres naturales-espirituales. La lucha por el agua no solo es una cuestión de supervivencia, sino también una reafirmación de la identidad y la territorialidad Misak en un contexto de cambio y disputa.

Palabras clave: agua, conflicto, territorio, territorialidad, cambio, disputa

Para Claudia, mi mamá. Para las aguas. Para Guambía.

Agradecimientos

Gracias a mi mamá y a mi papá, quienes lo dieron todo para que yo cumpliera este sueño. A mi compañera de vida, sin su apoyo incondicional en los momentos más difíciles este trabajo no hubiera sido posible. Agradezco especialmente a Taita Samuel, Mama Laurentina, Mechis, Mama Jacinta (la abuela) y Muñeca, quienes me abrieron las puertas de su hogar y abrigaron mi proceso, esta tesis es tan suya como mía. También agradezco especialmente a Mama Cecilia y a Taita Eduardo quienes me acogieron en sus territorios, y me hicieron sentir como uno más de la casa, y a Lucy Tunubalá, por su amistad, su atenta escucha y sus enormes aportes durante todo el proceso, gracias a ella pude volver a Guambía, vincularme a la Misak Universidad, y aprender a aprender -al menos parcialmente- como se aprende en Guambía. A James Montano, por su amistad, su sabiduría y su confianza. Al Cabildo de Guambía, a la Misak Universidad, a la Casa de Plantas, y al Jardín Botánico Las Delicias. A mis compañeros de la Universidad Andina Simón Bolívar. A William Sacher, mi tutor de tesis, por la paciencia, la confianza, y el tiempo dedicado a las innumerables tutorías, aportes, sugerencias y orientaciones, por ser un gran maestro y también un amigo. A las aguas, al territorio de Guambía, a la vida.

Tabla de contenidos

Figuras y tablas	15
Introducción	17
Capítulo primero El agua, el fuego y la palabra: cómo se realizó la investigación	25
Volver a Guambía	26
Investigar con la gente	28
Ala Kusreik Ya Misak Universidad	32
Pedir permiso	35
Aprender en el <i>Nak chak</i>	36
Diálogo de saberes	38
Recorrer el territorio	40
Diario de campo	41
Capítulo segundo Wampia: geografía, economía y luchas por el territorio	45
Los andes colombianos	47
Kauka, madre de bosques	48
Silvia	50
Nupirau	53
Un mundo hecho de agua	58
El conflicto armado colombiano en el Cauca	61
Capítulo tercero Aguas de los andes y Territorialidades hidrosociales en disputa	65
Parte uno: elementos conceptuales para comprender las territorialidades hidrosociales en disputa	66
Territorio	66
Territorialidades hidrosociales	68
Ciclo hidrosocial	69
Cuerpo-territorio y territorio cuerpo	70
Parte dos: El agua en los Andes y Colombia	71
Cambio climático	71
Conflictos sociales por el agua	73
Conflictividad social por el agua en los Andes	74

Capítulo cuarto Las aguas de Wampia	77
Primera parte: el origen es el agua.....	78
Todo lo vivo es una forma de agua	80
De piurek a misak	82
Los pishau	84
El refresco	86
El lenguaje natural, la ley de origen y los sueños	87
Lo que se ha olvidado, pero no perdido	89
Segunda parte: Dos visiones del mundo: Ordenar el territorio, u ordenar a la gente desde el territorio	92
Génesis y actores en disputa	92
Autogobierno y Plan de Vida	93
¿Propiedad colectiva o propiedad privada?	100
La tierra es la madre, y no es posesión de nadie: desarrollo vs. Plan de vida.....	104
Visionar desde los ancestros	106
El individuo como condición de posibilidad de una forma de vivir capitalista ..	107
¿Por qué se van los jóvenes?.....	111
Planificar para el vivir fresco	113
Tercera parte: Infraestructuras y acciones de manejo del agua. Cómo cambiaron esas infraestructuras y cuál es su estado actual.....	114
Cuarta parte: Enrollando la conversación	117
La pedagogía del agua para la rearticulación del pueblo Misak y el territorio: Restituyendo el lugar ancestral de las aguas en la vida cotidiana	120
La pedagogía del agua es también una pedagogía de los sueños posibles	126
Conclusiones	129
Obras citadas	133

Figuras y tablas

Figura 1. Ubicación geográfica de Guambía	22
Figura 2. Mapa de Guambía y sus cuerpos de agua	23
Figura 3. Taita Samuel y Muñeca.	41
Figura 4. Mapa de la ubicación geográfica del Municipio de Silvia y el Resguardo de Guambía.	45
Figura 5. Fotografía de Silvia desde el cerro de la Capilla	51
Figura 6. Fotografía del mercado de Silvia.	53
Figura 7. Representación del territorio del pueblo guambiano	55
Figura 8. Ñimpi, la laguna madre.	58
Figura 9. Mapa de los ecosistemas de Guambía.....	60
Figura 10. Mama Cecilia llegando a Ñimpi (Ñimbe).....	77
Figura 11. Taita Samuel y Mama Laurentina trabajando en el Yatul.....	96
Figura 12. Minga de trabajo de siembra del Yatul de la Misak Universidad.....	98
Figura 13. Yatul de la Misak Universidad listo para la siembra.....	99
Figura 14. Agradecimiento y armonización del Yatul para antes de la siembra.....	99
Figura 15. Yatul de la Misak Universidad tres meses después de la siembra.....	100
Figura 16. Vereda Cacique.....	101
Figura 17. Residuos sólidos.....	104
Tabla 1. Procesos de recopilación de datos empíricos	42

Introducción

La ecología política permite producir análisis de los conflictos asociados al acaparamiento desigual del ambiente, la producción desigual de naturaleza, y la asimetría en el acceso a los recursos. Numerosos representantes de este campo de estudio tienden a considerar los procesos ambientales y sociales como codeterminados. Desde esta aproximación, el medio ambiente es resultado de procesos y transformaciones históricas, políticas, culturales y naturales, mediadas por relaciones de poder (Swingedouw et al. 2002; Ávila-García 2015).

La ecología política presenta potencialidades para elucidar los conflictos que generan cambios socioambientales, las relaciones sociales de poder que subyacen a las reconfiguraciones políticas y ambientales asociadas a estos cambios, los actores que se benefician o se ven afectados por dichas reconfiguraciones, y plantea, a partir de los análisis que se producen, cómo lograr distribuciones más equitativas del poder (Swingedouw et al. 2002).

A partir de los años 70' el pueblo Misak del Resguardo de Guambía desarrolló una lucha, junto con el pueblo Nasa del Resguardo de Jambaló, por la recuperación de la tierra de la que fueron despojados a partir de la “conquista”,¹ (CNMH 2012) y que fue quedando en manos de terratenientes que la concentraron en grandes haciendas, y que impusieron la terrajería.² Esta lucha se inscribe en una misma lucha por la tierra como espacio vital de producción y reproducción de la vida social, una lucha que viene y va, en espiral (Dagua et al. 1998; Vasco 1997; CNMH 2012), desde que empezó el proyecto de la conquista de lo que los “conquistadores” llamaron América, y que perdura hasta nuestros días.

En este sentido, la lucha por la tierra se configuró por la lucha no por un espacio determinado, sino por un modo de vida que se produce y se reproduce en relación con el territorio, de manera que se recuperaba la tierra para recuperarlo todo, “el pensamiento y la organización propia” (Gobernadores indígenas en marcha 1981).

¹ Conquista entre comillas porque, desde la historia propia, el intento de conquista todavía no termina, y todavía se resiste y se lucha.

² La terrajería fue una institución y forma de producción que se trató de dividir las haciendas - antes territorio indígena- en pequeñas parcelas que los indígenas debían trabajar a cambio de que se les permitiera vivir allí sin derecho a la propiedad o a determinar qué y cómo producir. Sobre esa producción sólo se les permitía conservar una pequeña porción, teniendo que ceder la mayor parte al terrateniente.

El comité de historia que se instituyó en 1990 para apoyar la recuperación, determinó que los Misak eran hijos del aroiris y el agua, y que los primeros misak bajaron del páramo, de las lagunas Ñimbe (femenina) y Piendamó (masculina), con los aguaceros que crecieron el río Piendamó y arrastraron grandes flujos de agua, cuya espuma se transformó en los primeros hombres y mujeres que llegaron al territorio, a Guambía, para enseñarle a sembrar, cuidar y vivir a los misak que estaban por venir (Vasco 1996; Dagua et al. 1998).

Durante los años noventa, algunas familias comenzaron a cultivar amapola para la producción y comercio de heroína, lo que aumentó el control del territorio y la población por parte de grupos armados como las FARC-EP. Como respuesta, el gobierno colombiano implementó políticas antinarcoóticos que afectaron los cultivos tradicionales y fumigaron indiscriminadamente el territorio. Para abordar esta situación, las autoridades tradicionales locales obligaron a la erradicación de los cultivos de amapola, que fueron sustituidos parcialmente³ por monocultivos de truchas, fresa y papa, gestionados desde el gobierno nacional de turno, lo que aumentó la dependencia de agroquímicos y generó nuevas fracturas sociales (Pazos et al. 2012).

Estas medidas convirtieron al territorio en productor de fresas y truchas. El cultivo de trucha requiere grandes cantidades de agua. El agua es tomada del río y se devuelve al mismo contaminada por desechos de pescado, químicos y alimentos concentrados. De manera similar, el monocultivo de fresa requiere el uso de agroquímicos que son lavados por la lluvia y terminan en el agua subterránea, en afluentes y el río. Estas economías atrajeron turistas, generando una acumulación de residuos sólidos que antes no estaba presente. Esta situación llevó a conflictos que potencialmente se podrían interpretar como disputas entre territorialidades hidrosociales. Estos conflictos se expresan en demandas colectivas por parte de la población urbana del municipio de Silvia, y en el que un sector de la población Misak le demande al cabildo una transición hacia otras actividades productivas más tradicionales, debido a la contaminación de fuentes de agua, enfermedades asociadas con la contaminación, y a la violencia física y simbólica ejercida contra el agua y el territorio (Pazos et al. 2012; Vasco 2017; Acosta 2016).

Aunque algunas autoridades locales y nacionales han implementado medidas para controlar y manejar los residuos de manera sostenible, parte de la población considera que estas medidas son insuficientes, ya que violan los derechos de la naturaleza,

³ Todavía hay algunos pocos cultivos de amapola y producción de heroína en el territorio, pero las personas se resisten a hablar al respecto.

reproducen la violencia física y simbólica contra el agua, el territorio, los espíritus y las personas, y agravan el daño ambiental. La presencia de grupos armados y cultivos de drogas en la región todavía representa una amenaza para la población y exacerba los conflictos (Vasco 2017; Ávila 2020).

La presente tesis se desarrolló en un contexto de transformación territorial en Guambía, en el departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia. A partir de la década de los noventa, este territorio ha experimentado cambios significativos en sus dinámicas internas y externas, especialmente en lo que respecta al manejo del agua, la organización territorial y las relaciones sociales con la naturaleza.

El agua, como fundamento de la vida del pueblo Misak, es un ser sagrado que ordena las relaciones sociales, espirituales y territoriales. Sin embargo, la introducción de prácticas agrícolas industriales, la expansión de monocultivos, la deforestación y la influencia de políticas externas han reconfigurado las territorialidades hidrosociales, generando disputas y desafíos en el manejo del agua. Esta tesis busca comprender estas transformaciones y sus implicaciones en la vida comunitaria, proponiendo una mirada crítica desde la ecología política del agua y la cosmovisión Misak.

El Resguardo de Guambía, ubicado en las altas montañas de los Andes colombianos (ver Figuras 1 y 2), es un territorio con abundantes fuentes hídricas, y una gran diversidad de cuerpos de agua que fluyen desde los páramos hasta los valles templados. Los cambios en las relaciones con el agua han generado tensiones internas y externas, afectando no solo la disponibilidad y calidad del agua, sino también la identidad y cohesión comunitaria.

El foco principal de esta investigación se ubica en la tensión entre las prácticas tradicionales de manejo del agua, basadas en la cosmovisión Misak, y las políticas y prácticas introducidas al territorio que producen con base en la explotación de del suelo y las fuentes hídricas. Esta tensión se manifiesta en conflictos por el acceso al agua, la contaminación de los cuerpos de agua, la degradación de los ecosistemas y el desuso de prácticas culturales y espirituales asociadas al agua. Además, la introducción de infraestructuras modernas y la influencia de políticas rurales y agrarias estatales, han generado una reconfiguración de las territorialidades, particularmente en relación con el agua, lo que ha llevado a una fragmentación de la comunidad y a la adopción de prácticas individualistas que contrastan con la visión colectiva del territorio.

Este estudio busca contribuir a la comprensión de las dinámicas sociales, culturales y ambientales en un territorio indígena que ha sido históricamente sometido a

procesos de despojo y explotación. También, ofrecer una perspectiva crítica sobre el manejo del agua que aporte a la reflexión sobre las tensiones y conflictos relacionados con el modo de producción y el manejo del agua. Finalmente, este estudio busca aportar a la minga de pensamiento sobre alternativas de manejo del agua que respeten y fortalezcan las prácticas tradicionales y la autonomía del pueblo Misak.

El objetivo general de esta investigación es analizar las transformaciones en las relaciones sociales con el agua en el Resguardo de Guambía, identificando las tensiones y conflictos que surgen en relación con las prácticas tradicionales y las prácticas actuales de producción. Para ello, se plantean los siguientes objetivos específicos:

1. Caracterizar las relaciones sociales con el agua en el Resguardo de Guambía, identificando los actores, prácticas y discursos que configuran el manejo del agua.
2. Analizar los conflictos y tensiones generados por la introducción de prácticas agrícolas industriales intensivas e infraestructuras modernas en el manejo del agua.
3. Explorar las prácticas tradicionales de manejo del agua desde la cosmovisión Misak, identificando su relevancia en la vida comunitaria y en la defensa del territorio.
4. Identificar alternativas de manejo del agua que fortalezcan la autonomía y la soberanía del pueblo Misak, basadas en la cosmovisión y las prácticas tradicionales.

La metodología de esta investigación se basó en un enfoque etnográfico, que combina la observación participante, las entrevistas abiertas y el diálogo de saberes con miembros de la comunidad Misak. A lo largo de cuatro meses de trabajo de campo, se realizaron recorridos por el territorio, visitas a lugares sagrados, mingas de pensamiento y conversaciones con taitas, mamas y otros miembros de la comunidad. Además, se utilizaron técnicas como el diario de campo y la fotografía para documentar las experiencias y reflexiones generadas durante el proceso de investigación.

La investigación se enmarca en el cuerpo conceptual de la ecología política del agua, que permite analizar las interacciones entre los aspectos sociales, culturales y biofísicos en el manejo del agua. Este enfoque reconoce que el agua no es solo un recurso natural, sino también un elemento fundamental en la construcción de derechos, relaciones sociales y territorialidades. Además, se hace un esfuerzo por incorporar la perspectiva de la cosmovisión Misak, que concibe el agua como un ser vivo y sagrado, con el que se establecen relaciones de correspondencia y respeto.

Este documento se organiza en cuatro capítulos. El primer capítulo, “El agua, el fuego y la palabra: cómo se realizó la investigación”, describe el proceso de investigación y la metodología utilizada. El segundo capítulo, “Wampia”, ofrece una aproximación al contexto geofísico, económico y sociocultural del Resguardo de Guambía, destacando la importancia del agua en la vida del pueblo Misak. El tercer capítulo, “Aguas de los Andes y territorialidades hidrosociales en disputa”, analiza los conflictos y tensiones generados por la introducción de prácticas agrícolas intensivas e infraestructuras modernas en el manejo del agua, y propone elementos teóricos y conceptuales para su comprensión. Finalmente, el cuarto capítulo, “Las aguas de Wampia”, explora las prácticas tradicionales de manejo del agua desde la cosmovisión Misak, así como sus transformaciones, identificando alternativas que fortalezcan la autonomía y la soberanía del pueblo Misak.

Esta investigación busca contribuir a la comprensión de las dinámicas sociales, culturales y ambientales en el Resguardo de Guambía, ofreciendo una perspectiva crítica sobre el manejo del agua. Sin embargo, es importante reconocer las limitaciones del estudio, especialmente en lo que respecta a la representatividad de las voces y perspectivas de la comunidad, y también a su robustez teórica. Aunque se realizó un esfuerzo por incluir a diferentes actores y sectores de la comunidad, es posible que algunas perspectivas no hayan sido suficientemente representadas. Además, el carácter exploratorio de la investigación implica que los hallazgos y conclusiones deben ser tomados como un punto de partida para futuros estudios y reflexiones.



Figura 1. Ubicación geográfica de Guambía
Elaboración propia. Fuente: Colombia en Mapas (2023)

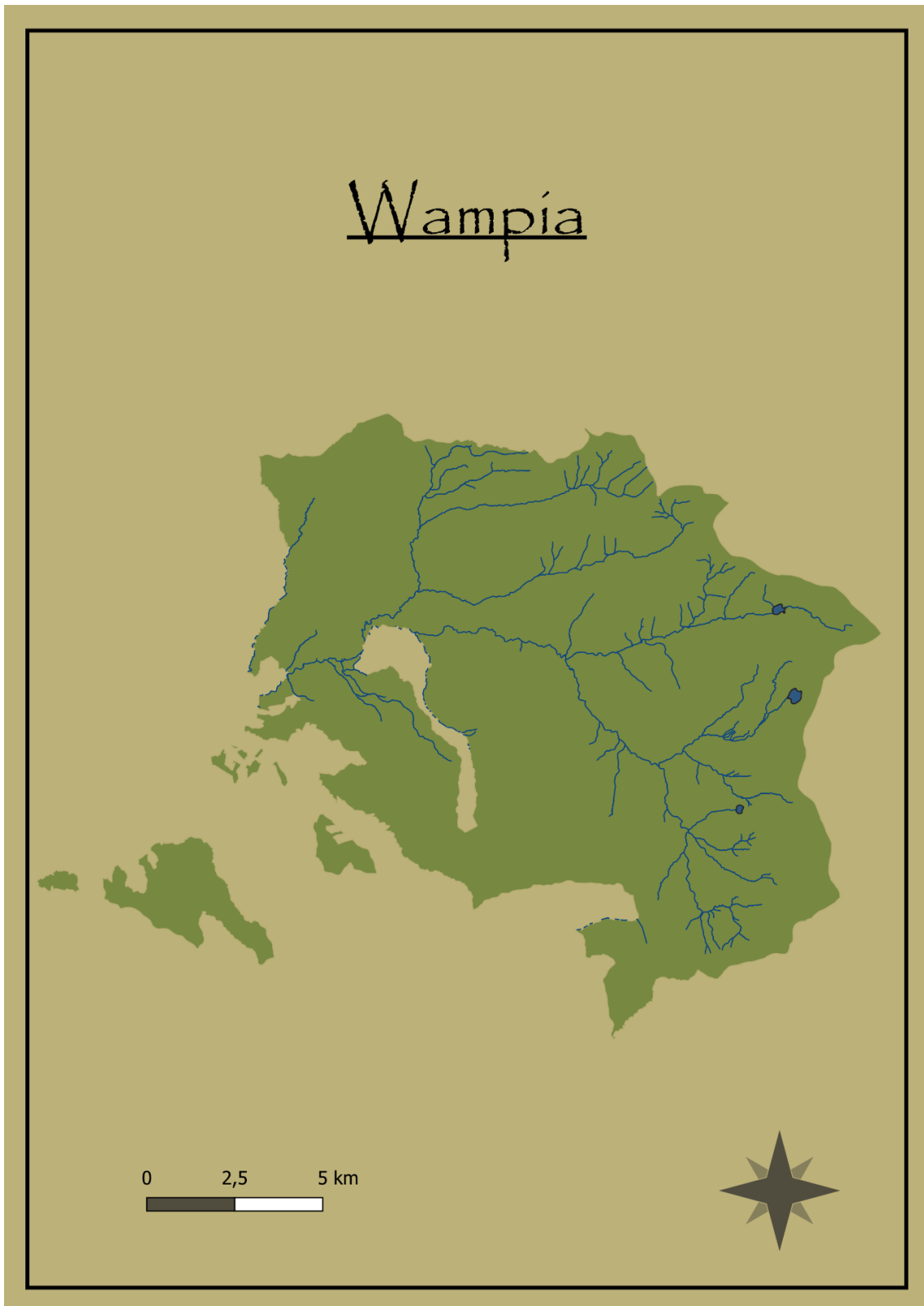


Figura 2. Mapa de Guambía y sus cuerpos de agua
Elaboración propia. Fuente: Colombia en Mapas (2023).

Capítulo primero

El agua, el fuego y la palabra: cómo se realizó la investigación

Para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es. (Ingold 2015, 219)

Este capítulo ofrece una descripción del proceso de investigación llevado a cabo en el territorio de Guambía, hogar del pueblo Misak. La investigación se desarrolló a través de una metodología que combina enfoques antropológicos clásicos, con las prácticas y saberes propios del pueblo Misak, y el aprendizaje colaborativo. Es, además, una invitación a comprender la investigación como un proceso vivo, colectivo y arraigado en los territorios y contextos donde se trabaja.

La metodología de investigación se basa en la etnografía colaborativa, un enfoque que busca construir conocimiento de manera horizontal y respetuosa con la comunidad. Esto implica no solo observar y documentar, sino participar activamente en la vida cotidiana, compartir momentos alrededor del fogón (Nak chak), y aprender de los saberes ancestrales que se expresan a través de la palabra, los sueños y los rituales cotidianos. El Nak chak, como espacio central de la vivienda y la vida Misak, se convierte en un símbolo de la investigación: un lugar donde se cocinan y se comen los alimentos, se toma agua, agua de panela, café y chirrincho, se comparten historias y se teje el conocimiento colectivo.

El proceso de investigación también incluyó recorridos por el territorio, visitas a lugares sagrados, y diálogos con personas mayores y jóvenes Misak. Estos encuentros permitieron acercarme a la relación que el pueblo Misak tiene con el agua, la tierra y los espíritus mayores, así como a su lucha histórica por la recuperación de tierras y la pervivencia de su cultura.

La investigación se apoyó en herramientas como la observación participante, las mingas de pensamiento (espacios comunitarios de reflexión), y el diario de campo. Este enfoque metodológico, que integra la ciencia occidental con los saberes ancestrales - siempre se buscó la incorporación de metodologías, conceptos y categorías propias aportadas por las personas que se involucraron en la investigación-, busca no solo

producir conocimiento académico, sino también contribuir a la lucha y resistencia del pueblo Misak.

Volver a Guambía

La primera vez que estuve en Guambía, territorio del pueblo Misak, fue en el año 2015. Era estudiante de antropología y el profesor de teoría social había organizado una salida a Ñimbe, una de las veredas más altas y cercanas al páramo. Para la mayoría de nosotros, sería la primera experiencia entre un pueblo ‘alterno a Occidente’ o ‘alterno a la modernidad’. Un año después, supe que un grupo de estudiantes iba a Guambía a entrevistar a Mama Agustina, para hacer un trabajo para un curso de lógicas culturales que trataba de demostrar que la modernidad había permeado todas las formas de vivir en el mundo.

Mama Agustina es partera, médica, sembradora de plantas medicinales, flores y huertas. Vivía con sus gallos y gallinas en una casa con una única habitación, una cocina y un salón al aire libre, donde disponía bancos hechos a mano para invitar a las personas a sentarse. La casa estaba rodeada por una huerta densa de unos 500 m², sembrada de flores y plantas medicinales.

Tras presentarnos sus plantas y animales nos contó su historia. Había aprendido a ser partera, a identificar plantas medicinales y a curar, soñando. En sueños, volando, recorrió el territorio aprendiendo sobre plantas, sobre dónde encontrarlas, cómo y cuándo sembrarlas, y cuándo cosecharlas. Pishimisak, espíritu guardián del mundo y de la ley de origen, le había otorgado el don de traer vidas al mundo y de sanar el cuerpo y el espíritu de seres humanos y no humanos. En sueños fue acrecentando su saber, acompañando el soñar con el ver, el pensar, el decir y el hacer, que es como en Guambía se siembran los sueños en el mundo para que crezcan.

Mientras terminaba de contar la historia iba disponiendo plantas y flores formando un espiral en cuyo centro puso un vaso de totumo lleno de agua. De la cocina sacó un envase de plástico que contenía un líquido un tanto más opaco que el agua, y en la tapa empezó a servir para ofrecer a cada persona. Se acercó a cada uno de nosotros, y nos ofreció el líquido servido en la tapa. Era chirrincho o pachipi (agua caliente o aguardiente, un destilado tradicional de caña o de panela). Nos tomó el pulso, compartiéndonos reflexiones sobre lo que podía saber de nosotros a partir de la frecuencia, el ritmo y la fuerza de nuestros latidos.

Desde entonces supe que volvería a Guambía. Pasaron casi 10 años antes de volver. Una oportunidad de trabajo en Jamundí, en el departamento del Valle del Cauca me llevó fuera de Bogotá y despertó mi interés en visitar de nuevo este lugar. Sin embargo, no tenía una relación establecida con personas del territorio, salvo por el recuerdo de Lucy Tunubalá, compañera y hoy amiga y colega antropóloga, perteneciente al pueblo Misak, con quien apenas había hablado desde nuestra última reunión en casa de Mama Agustina.

Desde Jamundí, en el departamento del Valle del Cauca, tomé un bus sobre la vía Panamericana con dirección a Popayán. El viaje me llevó primero a Santander de Quilichao y luego a Piendamó, donde tomé otro bus que me llevó por la sinuosa carretera que lleva a Silvia. Llegué al pueblo, situado a 2620 msnm, y conocido por el mercado de los martes, que reúne a miles de personas de diferentes etnias, y gran variedad de productos de las tierras altas, medias y bajas del departamento del Cauca y el Valle del Cauca.

En medio de la efervescencia del día del mercado, me topé con la conmemoración de la lucha por la recuperación de tierras, un evento que me llevó a reencontrarme con Lucy bajo la sombra de un viejo árbol. Este encuentro marcó el inicio de mi involucramiento con la Ala Kusreik Ya Misak Universidad, y mi compromiso con el territorio de Guambía y su gente. Desde entonces vuelvo como amigo, y como investigador y solidario de la universidad.

A lo largo de esta investigación la columna vertebral de la metodología de investigación fue el trabajo personal y colectivo realizado en la Misak Universidad, el trabajo en el hogar con quienes compartí la cotidianidad, y los escenarios investigativos y reflexivos que surgieron desde la amistad. La metodología y las técnicas aplicadas fueron también un diseño que se tejió y cambió de forma al incorporar los aportes de quienes hicieron parte de la investigación.

En ese sentido, hay aportes de métodos de investigación en antropología y ciencias sociales, así como de métodos de investigación de la ciencia propia del pueblo Misak de Guambía, particularmente, la conversación alrededor del fuego, los recorridos, las visitas a espacios sagrados y los sueños. Por esta razón la metodología está escrita de manera que permita no sólo hacer una presentación, sino además situarla, cuando se trata de formas de producción de conocimiento propias del pueblo Misak, en su sistema de pensamiento, y ofrecer al lector una breve aproximación conceptual.

Investigar con la gente

Imaginemos un área de estudio que se dedicara a aprender de una gama de enfoques lo más amplia posible; que persiguiera concentrar en este problema de cómo vivir la sabiduría y experiencia de todos los habitantes del mundo, cualesquiera sean sus antecedentes, sus formas de buscarse el sustento, sus circunstancias y el lugar donde habitan. Este es el campo por el que abogo en estas páginas, y lo voy a llamar *antropología*.
(Ingold 2020, 10)

Para Ingold (2015), en el artículo “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, la etnografía es una metodología de investigación que se centra en el estudio de comunidades humanas a través de la observación participante y el trabajo de campo prolongado. La etnografía busca comprender las prácticas, creencias, y formas de vida de los grupos humanos desde una perspectiva interna, es decir, desde el punto de vista de los propios miembros de la comunidad estudiada.

Ingold también sugiere que la observación participante no es simplemente una técnica de recolección de datos, sino una forma de involucrarse con la comunidad, aprendiendo de ella y con ella. La etnografía, a diferencia de otras formas de investigación, no se basa en la simple provisión de información, busca una comprensión matizada mediante la inmersión en la vida cotidiana de las personas estudiadas. Este enfoque permite que los investigadores se desarrollen en la capacidad de percibir y comprender las sutilezas del entorno a través de la experiencia directa (2015).

Además, plantea que, en la práctica, la etnografía se lleva a cabo a través de una combinación de observación y participación en las actividades diarias de la comunidad. Esto permite al investigador experimentar el mundo de manera similar a los miembros de la comunidad. Este tipo de aprendizaje tiene un impacto transformador en el investigador. A lo largo del tiempo, la experiencia de campo influye en la formación personal e intelectual del etnógrafo. La etnografía, por lo tanto, no es solo un método de recolección de datos, sino una experiencia de vida que transforma al investigador y lo convierte en una persona diferente (2015).

Guber (2001) concibe la etnografía como un enfoque, método y texto que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los miembros de un grupo social. La especificidad de este enfoque corresponde a la idea de comprender cómo es la realidad social para los actores sociales, es decir, cómo ellos la perciben, la experimentan

y la significan. La etnografía implica la inmersión del investigador en el contexto que está estudiando, lo que permite una comprensión profunda de las prácticas, valores y significados que dan sentido a la vida de las personas en ese contexto. Sin embargo, el proceso de investigación etnográfico no es neutral, por lo que exige una fuerte reflexividad por parte del investigador.

De acuerdo con Guber (2001), la reflexividad es la capacidad del investigador para reflexionar sobre su propia posición social, cultural y subjetiva, y cómo esto puede afectar su percepción y análisis de los datos etnográficos. Además, implica que el investigador sea consciente en la mayor medida posible de su propia subjetividad, de cómo su presencia y participación en el campo de estudio pueden influir en las relaciones y las interacciones que se desarrollan entre él y los actores sociales con los que se estudia, y de cómo sus propias experiencias y preconcepciones pueden afectar su interpretación de los datos producidos.

Por tanto, la etnografía no se limita a ser un método de investigación, sino que se trata de una práctica política y ética que implica establecer una relación de respeto y reconocimiento mutuo con la comunidad sujeto de estudio. En este sentido, se enfatiza la relevancia de la participación y la colaboración estrecha entre el investigador y los miembros de la comunidad en la construcción del conocimiento etnográfico, lo que se conoce como etnografía colaborativa (Vasco 2007; Rappaport 2007).

La etnografía colaborativa busca una relación horizontal entre el investigador y los miembros de la comunidad. Este enfoque reconoce la importancia de la participación y del conocimiento local de los miembros de la comunidad. De este modo, se busca una mayor sensibilidad hacia las perspectivas y experiencias de los participantes y lograr una mayor relevancia de la investigación en términos de la realidad y las necesidades concretas de la comunidad (Vasco 2007; Rappaport 2007).

El enfoque de la etnografía colaborativa orientó la forma en la que se quiso desarrollar esta investigación, sin embargo, es importante reconocer que, aunque este documento recoge preguntas, reflexiones y vivencias compartidas, y fue concebido y realizado para que le sirva a la comunidad y a la Misak Universidad, es un documento que no carece de contradicciones, vacíos e impresiones, y que fue escrito por una persona ‘de afuera’, con base en relaciones de compromiso ético político con la Misak Universidad, y, sobre todo, en la amistad. En todo caso, se busca que sea una tesis viva, una contribución a un proceso, y una primera aproximación.

El trabajo colaborativo se desarrolló durante las jornadas de la espiral de economía propia de la Misak Universidad de la que hago parte como docente solidario, y en la vida cotidiana, en el contexto de la amistad y la convivencia. El proceso es colaborativo en el sentido de que las preguntas, las metodologías y los contenidos que recoge este texto fueron parte de un tejido colectivo de solidaridades, es decir, las personas con quienes compartí la cotidianidad se involucraron activamente en el desarrollo de la investigación, así como cada persona se involucró en los intereses de investigación y de vida de los demás, resultando un ejercicio investigativo rico, interdisciplinar e intercultural.

Taita Samuel, Mama Laurentina, Mercedes -Mechis-, Mama Cecilia, Taita Eduardo, Lucy Tunubalá, James Montano, Alejandro Almenda, Luis Muelas, sugirieron preguntas, metodologías, personas con quienes podía hablar, lugares que podía visitar, contenidos -e incluso capítulos- para el documento final. Las conversaciones con Taita Samuel, Taita Luis, Lucy Tunubalá y James Montano fueron definatorias para proponer objetivos que se ajustaran a las necesidades del territorio y la comunidad, y pudieran servir como insumo pedagógico para la Misak Universidad. También el Vicegobernador del Cabildo, Tata Luis Eduardo Calambás Velasco, aportó sus ideas sobre cómo esta investigación podría contribuir a procesos en curso de planeación y gestión del riesgo, reconociendo las limitaciones y los alcances de un proceso de tesis.

Lucy Tunubalá orientó numerosas conversaciones sobre conceptos complejos, y de difícil traducción del *namtrik* al castellano. Taita Samuel, Lucy y James siempre estuvieron dispuestos para hacer aportes metodológicos y conceptuales, y sobre la posible organización de los contenidos del documento desde que comenzó el proceso de escritura. También Samuel Almendra, joven músico, aprendiz de medicina tradicional, sembrador de yatules, y estudiante de la Misak Universidad, me permitió espacios para hablar sobre agua, sobre espiritualidad, sobre política, sobre la juventud, y sobre como una tesis sobre agua podría ser un aporte a los procesos de los jóvenes.

Samuel fue particularmente importante en mi acercamiento espiritual al agua en Guambía, me enseñó a observar, a cuidar y a agradecer. Samuel organizó y acompañó el ritual de agradecimiento y de pedir permiso a los espíritus para armonizar el proceso e investigar *fresco*. Con él y con Taita Samuel pude viajar como músico al Putumayo a un encuentro de la Organización Zonal Indígena del Putumayo, pues una comunidad Misak andinoamazónica que resultó en el municipio de La Hormiga, en el departamento del Putumayo, participa en esa organización. También Miguel Tumiñá dispuso de su tiempo para acompañar la investigación con ideas, con la aclaración de conceptos, y largas

conversaciones sobre sus abuelos. Miguel también es un joven agricultor, artesano, estudiante de la Misak Universidad.

La tesis recoge lo tejido con ellos, y con Gladis, Toño, Luz Dary, Milena, Silvio, Daniel, Danny, Casiano, Freddy, Elena, Belarmino, Javier Morales, Javier Fayad, Cristina, y todas las y los estudiantes, administrativos, coordinadores, docentes, con quienes he tenido la oportunidad de compartir, y quienes reconocen en este proceso de investigación un aporte a la minga de pensamiento, y un ejercicio de compromiso con Ala Kusreik Ya Misak Universidad, el territorio y por la comunidad.

El carácter colaborativo de la investigación presentó múltiples desafíos. En principio, porque el trabajo de campo, como la vida, presenta contingencias que modifican la temporalidad de lo proyectado desde un inicio. En ese sentido, hubo compromisos que no me fue posible cumplir -como visitas y recorridos por hacer, personas por involucrar-. También, porque con algunas personas que demostraron interés, finalmente no tuvimos oportunidad de confluir.

Por otro lado, porque las autoridades del Cabildo tienen agendas muy estrechas y comprometidas, y las oportunidades para reunirnos y encontrar espacios que permitieran un trabajo más colaborativo con la cotidianidad del trabajo en el Cabildo fueron escasas. Sin embargo, algunas personas cabildantes, particularmente Alejandro Almenda -comprometido con la rearmonización de personas privadas de la libertad, y el fortalecimiento de los proyectos productivos con enfoque cultural y territorial-, Mama Cristina y Taita Dilio (ellos últimos responsables de casa de plantas y medicina tradicional), se interesaron y participaron activamente en la investigación, permitiendo espacios, conversaciones, y aprovechando las juntanzas para compartir ideas al respecto.

Si bien se tejió fundamentalmente en la Misak Universidad, con la comunidad de la Misak Universidad y en los encuentros comunitarios que propicia permanentemente – mingas de pensamiento sobre tierras, sobre comunicación, sobre educación, sobre violencia, entre muchos otros temas-, no fue un ejercicio institucional o vinculado a una determinada coyuntura, sino un ejercicio de investigar en el contexto de la amistad y la solidaridad, en el hogar, en los caminos, en las mingas, compartiendo inquietudes y preocupaciones cotidianas, y reflexionando para encontrar posibles soluciones. Taita Samuel Morales acompañó el proceso de escritura, y apoyó el proceso de estructuración de los contenidos durante todo el proceso.

Ala Kusreik Ya Misak Universidad

Ala Kureik Ya se traduce, con cierta inexactitud, como la casa donde se junta la gente para pensar y decidir sobre el hacer comunitario. La Ala Kusreik Ya Misak Universidad (AKYMU) es una institución de educación superior comunitaria y oficial ubicada en la vereda Santiago del Resguardo de Guambía. Su propuesta educativa nace del proceso histórico de recuperación y fortalecimiento cultural del pueblo Misak, con base en sus principios ancestrales, su cosmovisión, idioma, organización y prácticas de vida (AKYMU 2025).

El origen de esta universidad se remonta a la recuperación del territorio de la hacienda Las Mercedes en 1980 y al establecimiento del comité de educación de Guambia en 1985, desde donde se empezó a construir un modelo educativo propio (2025). En 2011, mediante la Resolución Especial 001 del Cabildo de Guambia, se creó oficialmente la Ala Kusreik Ya como universidad Misak, como respuesta a la necesidad de una educación pertinente y relevante cultural y territorialmente (2025).

La universidad busca consolidar un modelo de educación superior que articule los saberes ancestrales del pueblo Misak con diversos saberes locales, regionales y globales, en un ejercicio de diálogo de saberes. Su misión es fortalecer la vida y cultura Misak y la de otros pueblos, mientras que su visión apunta a recuperar las ciencias propias, el cuidado de la naturaleza y asegurar la pervivencia autónoma de los pueblos originarios (2025). Es un proceso de educación comunitaria intergeneracional e intercultural, que tiene una relación muy estrecha con la comunidad Misak de todo el país, con pueblos originarios diversos del Departamento del Cauca, del Tolima, del Huila, del Caquetá, del Putumayo, y con el Cabildo de Guambía. Su enfoque se centra en cuatro ejes (2025):

- Deber y Derecho Mayor (autonomía, justicia, autoridad).
- Economía Propia (Ya Tul) (producción y territorialidad).
- Administración Propia (formas de gestión y creación cultural).
- Organización Sociopolítica (ancestralidad, convivencia y cultura).

Las actividades combinan educación formal -currículos y clases con sílabo, horarios, objetivos, productos y valoraciones-, prácticas comunitarias y aprendizaje vivencial -mingas, recorridos, movilizaciones, trabajo en el campo-. Las jornadas académicas, que se desarrollan los viernes y los sábados, se adaptan a la cotidianidad de los estudiantes y se complementan con prácticas en sus hogares y comunidades.

La universidad responde a la necesidad de ofrecer alternativas de formación para jóvenes indígenas y no indígenas que compartan la visión Misak, especialmente aquellos que no tuvieron acceso a las universidades convencionales, y para ofrecerle a los jóvenes espacios de encuentro, de participación y de investigación que fortalezcan y movilicen los procesos territoriales. No busca replicar modelos académicos tradicionales, sino crear programas que aporten al fortalecimiento de la identidad, el conocimiento propio y el mejoramiento de la vida de las comunidades (2025).

Ha establecido convenios con instituciones nacionales e internacionales como la Universidad Libre de Cali, Universidad de los Andes, Universidad de Toulouse (Francia), Fundación Arte +, y el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas (IWGIA), fortaleciendo sus procesos culturales, académicos e investigativos (2025).

La mayoría de las personas docentes son solidarias, que ofrecen su tiempo y compromiso como aporte al proceso. La universidad la conforman autoridades, docentes, estudiantes, comuneros y comuneras, en su mayoría misak, del Huila, Tolima, Caquetá, Cauca, Bogotá, Cali, Popayán y otras procedencias.

Como proceso comunitario, es un proceso territorial, de manera que, aunque el fogón de la casa de la AKYMU, y los fogones de los salones, son el principal espacio de reunión, hay un fuerte compromiso territorial y hay meses en los que cada fin de semana se visitan otros procesos -de arte, de siembras y agriculturas propias, de restauración del páramo y el bosque, de la lucha jurídica, entre otros- y personas dentro y fuera del Resguardo.

A la AKYMU llegan con frecuencia grupos de personas de otros países. La Misak Universidad convoca intercambios de saberes sobre educación propia, han participado comunidades amazónicas de Brasil, del Departamento del Cauca, y diversos pueblos del país y de Suramérica. También se convocan mingas de investigación sobre las luchas históricas, sobre la violencia en los territorios, sobre el conflicto armado colombiano, sobre agricultura, entre otros temas. En su fogón se reúne con frecuencia el Cabildo, AISO (Movimiento de Autoridades Indígenas del SurOccidente Colombiano), los cabildos indígenas estudiantiles de diferentes universidades del país.

El Cabildo Universitario de la Misak Universidad, que son las autoridades estudiantiles escogidas una vez al año, hace parte de la Red de Cabildos Indígenas Universitarios (CIU) de todo el país. Los Cabildos Indígenas Universitarios son estructuras organizativas propias de los pueblos indígenas que se establecen dentro de instituciones de educación superior. Su función principal es representar, articular y

fortalecer la identidad, los derechos y las luchas de los estudiantes indígenas en el ámbito universitario, manteniendo un vínculo activo con los territorios, autoridades tradicionales y procesos comunitarios de origen.

Estos cabildos reúnen a jóvenes de diversos pueblos y organizaciones indígenas que comparten el compromiso con la defensa de sus raíces culturales, lingüísticas y espirituales, así como con la lucha por la autonomía y los derechos colectivos. Al integrar múltiples identidades y experiencias, los cabildos se convierten en espacios interculturales de diálogo y tejido colectivo, donde se comparten saberes ancestrales y se construyen propuestas educativas propias. Además, funcionan como espacios de articulación política y resistencia, al vincular las luchas locales de cada pueblo con agendas más amplias de los movimientos indígenas regionales y nacionales.

Los y las estudiantes de AKYMU son en su mayoría jóvenes comprometidos con los procesos territoriales, y con los problemas de su época, por ejemplo, Samuel Almendra está interesado en aprender de las medicinas tradicionales de diferentes pueblos, para sanar las relaciones entre personas y entre las personas, el territorio y los seres naturales espirituales. Silvio Yalanda está investigando sobre inventos y tecnologías propias -de comunicación, para las siembras, para el tejido- y aportar a la reflexión sobre el uso de materiales propios para evitar el uso intensivo de materiales industriales. Miguel Tumiñá está interesado en el arte misak, en el arte como movilizador de la subjetividad y de la colectividad y como herramienta para explorar la identidad y manifestarse. Gladis Almendra está interesada en comprender cómo se relacionan los procesos de crianza de la tierra con los procesos de crianza de las personas, y en cómo esos procesos nos enseñan sobre el cuidado y a cuidar. Elena desarrolló una investigación sobre la relación entre mujeres, agricultura y salud. Entre otras tantas múltiples investigaciones que, como esta, se reúnen alrededor del fogón y de las aguas de la AKYMU.

La Ala Kusreik Ya Misak Universidad reúne también diferentes niveles organizativos propios, con frecuencia el Cabildo convoca docentes y estudiantes para conformar equipos de investigación, y desarrollar, por ejemplo, estudios de prefactibilidad y factibilidad de proyectos productivos, proyectos de normatividad de la institucionalidad propia, y proyectos de ley y políticas públicas de escala nacional. En su fogón se han sentado a conversar -de autoridad a autoridad- presidentes de la República, ministros y otras autoridades nacionales.

Pedir permiso

Antes de iniciar la investigación, elaboré un documento que incluía la justificación, el enfoque y los objetivos de la propuesta de investigación, y lo presenté a las personas responsables de la espiral de Territorio, Ambiente y Vida del Cabildo de Guambía. Mantuve una extensa conversación con los Tatas y Mamas de la espiral, quienes me sugirieron preguntas y me advirtieron sobre la complejidad del tema, dado que el agua es el origen del pueblo Misak, y sobre la importancia de actuar con cuidado durante todo el proceso.

Algunos de ellos y ellas, en principio, no aprobaron los objetivos de la propuesta, ya que consideraron que podrían profundizar divisiones y conflictos. Esto se debía a que ciertos cuerpos de agua del territorio habían sido intervenidos por entidades estatales y organizaciones no gubernamentales, cuyas acciones generaron malestar en la comunidad. Sin embargo, tras explicar mi intencionalidad, aceptaron organizar una reunión con el gobernador y el vicegobernador del Cabildo.

A los pocos minutos, fui llamado a una oficina donde el vicegobernador del Cabildo y los alcaldes de diferentes zonas del resguardo estaban sentados en círculo. Sus manos descansaban sobre bastones de chonta, símbolo de autoridad. El vicegobernador y los Tatas mostraron interés en el tema y en el enfoque conceptual que propuse para mi trabajo. Finalmente, redactaron un documento de autorización que me otorgaba legitimidad para investigar en el territorio.

Una vez obtuve el permiso del Cabildo, solicité el apoyo de Taita Lorenzo, médico tradicional del pueblo Misak, y a Samuel Almendra, estudiante de la AKYMU y aprendiz de medicina tradicional, para pedir permiso y agradecer a los espíritus del territorio. Taita Lorenzo me pidió dos libras de hoja de coca, 30 tabacos y un litro y medio de chirrincho. Me citó en su casa en Silvia y, después de brindarme comida, nos dirigimos a un cerro ubicado en la parte nororiental del casco urbano. Subimos aproximadamente 15 minutos hasta la cima, desde donde se podía ver toda Silvia en los breves momentos en que el horizonte no estaba cubierto de neblina.

El procedimiento duró cinco horas. Antes de despedirnos, Taita Lorenzo me advirtió: “Va a soñar intensamente los próximos días. Al principio, puede tener pesadillas, pero eso es porque está limpiando. Después, los espíritus le van a mostrar a través de los sueños, así la tesis tendrá esa fuerza y dirá verdades”.

Tal como me advirtió Taita Lorenzo, tuve intensas pesadillas durante tres días, despertándome repetidamente. Después, comencé a soñar con el páramo, volando como

Mama Agustina. Una noche, soñé que volaba sobre una laguna entre dos cerros, y Taita Lorenzo interpretó esto como Ñimbe llamándome. A los pocos días, Mama Cecilia me propuso que fuéramos juntos a la laguna.

Aprender en el *Nak chak*

Para desarrollar la investigación, pasé cuatro meses continuos en el territorio haciendo trabajo de campo. Taita Samuel y Mama Laurentina me ofrecieron una habitación en su casa, en la vereda Cacique, sector Canteros, dentro del Resguardo. Gran parte del proceso de investigación se llevó a cabo en el Nak chak (la cocina y el fogón), donde compartíamos el alimento y la palabra, y planificábamos las actividades del día siguiente. También, junto al Nak kuk (fogón) de la Misak Universidad y en el Nak chak de varias personas que me brindaron consejo y enseñanzas, aportándome nuevas perspectivas.

El Nak chak tiene un lugar de importancia central en la vida misak: abriga los cuerpos y la palabra, calienta las aguas, cocina los alimentos, reúne a la familia y a las personas, y es el lugar desde donde se desarrolla el ciclo de vida y el conocimiento. Antiguamente, las casas eran redondas y el espacio se organizaba alrededor del Nak kuk, invitando a las familias a reunirse.

Los fuegos [...] controlan y neutralizan los riesgos y amenazas, su energía y sus lenguajes orientan la vida, además de darnos calor y cocción de los alimentos y de dar calor a la palabra en el plano del fuego (Nak Chak). Los fuegos nacen de árboles especiales, de la tierra, del sol y de las abuelas las piedras, su uso lo determina las etapas del ciclo de vida [...] el nak chak, el fogón que nos da calor y es el centro de nuestra costumbre, donde se reúne la familia para intercambiar y comentar los acontecimientos. Allí los mayores educan a los hijos, hablan de la cosmovisión, de la historia y resuelven los problemas aplicando las normas ancestrales. (Cabildo de Guambía 2008)

El antropólogo Duván Murillo (2017) profundiza en la importancia del Nak chak en la vida misak. Para comprender el Nak chak, es necesario considerar dos conceptos clave: los tres mundos y la doble espiral. Los tres mundos simbolizan el territorio, la autoridad y la espiritualidad. Esta estructura se refleja en el Nak kuk (fogón), que, tradicionalmente, tiene tres rocas que sostienen una olla, cada una simbolizando uno de estos mundos. Estos mundos están interrelacionados, explicando aspectos de importancia para la vida Misak y su sistema de autogobierno. El primer mundo, el territorio, abarca los elementos naturales y sagrados. El segundo, la autoridad, se vincula a la autonomía y

las formas de organización del pueblo Misak. El tercer mundo, la espiritualidad, está relacionado con el origen Misak y las enseñanzas ancestrales.

Los espirales simbolizan los ciclos de vida y el retorno espiritual. El Nak chak es el centro del ciclo de vida Misak, abarcando desde la preconcepción hasta la reencarnación. La muerte se entiende como una etapa en un ciclo continuo, con el espíritu transitando entre los tres mundos antes de reencarnar en nuevas generaciones. Este ciclo incluye momentos de conexión con la naturaleza y los ancestros, reforzando la visión Misak del tiempo como un espiral que siempre retorna a su origen.

El Nak chak también es central en eventos como el parto, donde se asegura la conexión del recién nacido con el territorio mediante la siembra de la placenta en el fogón. Los niños nacen con la sabiduría acumulada durante su viaje espiritual, según explican los ancianos Misak (Murillo 2017). El Nak chak es un espacio de reflexión fluida y cotidiana sobre el mundo, sobre lo que acontece cotidianamente, y de toma de decisiones. Junto al fogón se aprende lo necesario para vivir como misak en los bosques altoandinos y el páramo.

Sánchez y Mora (2019) proponen la “epistemología del fuego” como una aproximación conceptual que explora cómo se genera el conocimiento en los pueblos originarios de Abya Yala. En contraste con las concepciones eurocéntricas de la validez científica, dicen, esta perspectiva reconoce al fuego como un símbolo de conocimiento, que trasciende la mera utilidad material y se convierte en una herramienta de aprendizaje y conexión con la naturaleza. El fuego se constituye como un espacio donde se aprende, se desaprende y se vuelve a aprender, permitiendo una conexión profunda con el entorno y la identidad colectiva.

El Nak chak también es un espacio de agua. Lo primero que hay que asegurar antes de hacer una casa es el flujo del agua, para después poner el fogón, porque el fogón es un espacio de reunión de aguas, y donde se comparten las aguas -las sopas, el agua de panela, el café, las masitas-. Hay una estrecha relación entre el parto, la menstruación -eventos acuáticos para los misak- y el fogón. Sobre la relación misak con el agua se profundizará más adelante.

Lo que se quiere decir es que investigar alrededor del Nak chak es una forma de investigar alrededor del agua. Múltiples flujos de agua recorren la cocina y el fogón, y los diferentes eventos del ciclo de vida Misak -que se interpretan, a grandes rasgos, como cambios en la organización interna de las aguas, que es como la vida crece en Guambía,

el crecimiento en Guambía es un cambio en la conformación de las aguas, que hacen que se crezcan, se desborden y amplíen el espacio de vida-.

Diálogo de saberes

El diálogo cada noche en la casa de Taita Samuel, en las incontables mingas de pensamiento en la Misak Universidad y durante recorridos y visitas a taitas y mamas, fue indispensable para reflexionar conjuntamente sobre la relación del pueblo misak con el agua y para definir un camino posible que plasmara esa relación en un documento. En este sentido, el diálogo de saberes fue una herramienta central en el proceso de investigación.

El diálogo de saberes surgió en un contexto de intensa discusión teórica y política en América Latina durante los años 70, donde intelectuales de diversas disciplinas se encontraban con comunidades populares, para hacer investigación reconociendo la importancia de los saberes locales y la participación de la gente para comprender los fenómenos sociales. Esta técnica se basa en la conversación entre diversos actores sociales para reconocer y resignificar conocimientos propios y compartidos, y para producir una aproximación conceptual conjunta sobre un fenómeno social de interés, basada en los elementos, muchas veces contradictorios o en conflicto, que aportan las personas participantes (Bernal 2014).

En la ciencia propia Misak, la minga de pensamiento es un espacio-tiempo de encuentro comunitario de producción y reproducción del conocimiento. En la minga, que se convoca para abordar temas específicos, pero que pueden variar por consenso, se tejen los aportes de cada persona participante en una visión conjunta, no por eso carente de conflictos y contradicciones, de los asuntos de interés.

Antes y durante la recuperación de tierras, los pueblos Nasa y Misak fortalecieron su proceso organizativo a través de mingas de pensamiento, generalmente nocturnas y clandestinas, y que cambiaban frecuentemente de lugar (para evitar represalias por parte de las autoridades judiciales de la nación, de la fuerza pública y de los terrajeros), alrededor del nak chak, la comida, y la palabra.

En esos encuentros se problematizaba de manera colectiva la realidad de los comuneros en relación con la explotación del trabajo, el despojo histórico de sus tierras, el sometimiento a la iglesia y al Estado, y se tomaban decisiones organizativas para recuperar la tierra y recuperarlo todo. Así, la palabra se tejía de fuego en fuego, los

caminos iban creciendo, llegando más lejos, y sumando más palabras y experiencias al proceso organizativo.

Desde el fogón se empezó a recuperar la tierra, y se fue recuperando todo. En este contexto, la minga de pensamiento possibilitó un contrapoder frente a las estructuras de dominación, desafiando los discursos hegemónicos y visibilizando las luchas y demandas de las comunidades. A través del tejido de narrativas propias, se desafiaron las narrativas impuestas y se liberaron y tejieron viejas y nuevas formas de relaciones sociales.

Las entrevistas abiertas, que se pensaron para configurar diálogos de saberes, realizadas a Tata Alejandro, Taita Samuel, Taita Dilio, Taita Luis, Taita Danny, Mama Cristina, Mama Cecilia, Mama Elena y a Patricia Reyes, aportaron diferentes miradas a las relaciones sociales con el agua, desde miradas internas y externas al territorio, que enriquecieron el proceso de investigación con múltiples perspectivas.

La entrevista abierta tiene potencialidades para revelar aspectos complejos y contextuales de la realidad social. En el proceso de interacción directa entre entrevistador y entrevistado, esta herramienta permite una exploración dinámica de temas, generando un contenido único que refleja la negociación continua entre los participantes. Además, al desenvolverse en un contexto social específico, ofrece una comprensión más profunda de los matices culturales, temporales y espaciales que influyen en las respuestas y percepciones de los participantes (Alonso 1999).

Este tipo de entrevista se caracteriza por su flexibilidad metodológica, ya que no se apega a reglas y contenidos fijos y estrictos, permitiendo una exploración más profunda de los temas de interés. Esta técnica ofrece una perspectiva de la complejidad individual y colectiva, a través de la reconstrucción de acciones pasadas y el estudio de representaciones sociales (1999).

Los diálogos, entrevistas, conversaciones se desenrollaron alrededor del agua -el chirrincho -las aromáticas, el pachipi o chirrincho, el agua de panela, el café⁴- y del fuego, así como siempre después de un recorrido se compartía la palabra con arepa o pan y café caliente en la cocina. En Guambía es importante visitarse, ofrecer una mano para el trabajo, abrigar al que viene de lejos.

⁴ Normalmente se toman bebidas calientes, por la cercanía al páramo el agua llega a la casa a muy bajas temperaturas, y se dice que beberla así puede enfermar a la gente o dificultar el trabajo.

Recorrer el territorio

Los recorridos por el territorio crearon espacios de diálogo que me permitieron comprender más de cerca las formas de hacer, pensar y sentir del pueblo Misak. En el contexto de la Misak Universidad, realizamos visitas a shures y shuras (mayores y mayoras), a espacios de recuperación de las formas tradicionales de trabajar y sembrar la tierra, y a lugares sagrados. También visitamos lugares fuera del resguardo, encontrándonos con comuneros y comuneras misak de otros territorios.

Con Taita Samuel (ver Figura 3) hicimos múltiples recorridos por el resguardo, por la vereda Cacique, y a lo largo del río Cacique o Marabí, donde Taita Samuel me introdujo en la escucha del agua. Visitamos amigos de Taita Samuel, y participamos en diferentes mingas de trabajo. También acompañé a Taita Samuel y su esposa Mama Laurentina durante los recorridos cotidianos para ir a las parcelas de trabajo. Cada recorrido a las parcelas fue una oportunidad para hablar sobre el agua, la comida y sobre cómo investigar, en ese sentido, Taita Samuel y Mama Laurentina hicieron de la investigación un ejercicio cotidiano, un tema para conversar caminando, un argumento para volver a algún lugar o visitar uno nuevo.

Con Mama Cecilia tuve la oportunidad de caminar desde Ñimbe, la vereda, hasta una de las lagunas sagradas. Ñimbe es la laguna madre del pueblo Misak, y llegar a ella caminando puede tomar entre 4 y 6 horas, dependiendo del tiempo. Durante el recorrido, una ligera llovizna refrescó el camino de subida. Mama Cecilia me compartió recuerdos de su niñez, y de visitas a la laguna con sus abuelos. De niña solía frecuentar los caminos del páramo para trabajar en los terrenos familiares. El agua acompañó todo el recorrido.

Grimaldo (2017) plantea que el movimiento humano, el acto de andar, no solo es una función motriz, sino también una acción simbólica y estética que influye en la construcción del paisaje, tanto físico como mental. El recorrido, como herramienta metodológica, permite desentrañar las complejidades de la interacción entre el espacio y quienes lo habitan. En el proceso del recorrido, el paisaje se convierte en una metonimia del territorio, una construcción, a la vez subjetiva y colectiva, constituida por las experiencias y percepciones de quienes recorren.

Caminar solo por el territorio me permitió ubicarme en la compleja geografía del resguardo, tomar datos para hacer análisis espaciales a través de herramientas de información geográfica, tomar fotografías, y establecer puntos de observación de los cuerpos de agua donde pude identificar una mayor intensidad en las actividades humanas relacionadas con estos. Verme caminando a través de la niebla, con temperaturas cercanas

a los 6 °C, despertó la curiosidad de personas con quienes terminé haciendo vínculos inesperados.



Figura 3. Taita Samuel y Muñeca.

Elaboración propia.

Los recorridos con Taita Samuel por el territorio fueron la base para el resto de la investigación. Durante los recorridos reflexionábamos sobre las entrevistas realizadas, sobre los hallazgos y conclusiones de las acciones de investigación, y se planificaban las diferentes actividades cotidianas e investigativas.

Diario de campo

El diario de campo utilizado durante la investigación consistió en cuatro libretas fácilmente transportables en el bolsillo de una chaqueta. Una de ellas se destinaba a apuntes personales sobre lo observado durante el día, otra para registrar las lecturas realizadas, una tercera para registrar impresiones personales sobre las experiencias cotidianas, y la última para las entrevistas. Cada día, el diario de campo recogía lo consignado en estas cuatro libretas.

En el diario se registró diariamente el proceso investigativo, incluyendo observaciones, conversaciones, entrevistas, reflexiones y otros elementos relevantes para la investigación. En ese sentido, el diario de campo no solo fue un registro de datos, sino un espacio de reflexión y procesamiento de la información recopilada durante la investigación antropológica.

Sanjek (1990) describe el diario de campo, más allá de un instrumento de registro de datos, como un espacio íntimo donde el investigador documenta impresiones

subjetivas, emociones y reflexiones sobre las interacciones en el campo. Este aspecto subjetivo permite rastrear el proceso de cambio en las formas de comprender el contexto y la dinámica de las situaciones observadas, y las transformaciones que experimenta el propio investigador a lo largo del proceso de investigación. Como herramienta reflexiva, el diario de campo permite al investigador cuestionar sus propios presupuestos, suposiciones y prejuicios, así como reconocer cómo su presencia y participación en el campo pueden influir en las interacciones y en la información recopilada.

La siguiente tabla evidencia los procesos con los que se recopilaban los elementos empíricos de la investigación. Algunas personas pidieron no hacer una referencia directa a su participación, por lo que se omite su apellido. En las referencias a comunicaciones personales a lo largo del presente documento, algunos apellidos son puestos para ocultar la identidad de las personas que así lo requirieron:

Tabla 1
Procesos de recopilación de datos empíricos

Proceso	Participantes	Lugar
Entrevistas	- Tata Alejandro Almenda	20 de agosto de 2023, casa del Cabildo.
	- Taita Luis Muelas	27 de agosto de 2023, sentados en la huerta del Taita.
	- Mama Cristina	29 de agosto de 2023. Casa de plantas y medicina tradicional.
	- Taita Dilio Muelas	30 de agosto de 2023. Casa de plantas y medicina tradicional.
	- Mama Cecilia Tombé	6 de septiembre de 2023. Casa de Ñimbe, alrededor del fogón.
	- Taita Danny	7 de septiembre de 2023. Alrededor del fogón de la Misak Universidad.
	- Taita Samuel Morales	6 de agosto de 2023, alrededor del fogón de su casa en la vereda Cacique. 13 de agosto de 2023, sentados frente al río Marabi. 22 de septiembre, alrededor del fogón de su casa. 12 de noviembre, alrededor del fogón de su casa. 4 de octubre, conversación alrededor del fogón de su casa.
	- Patricia Reyes	28 de septiembre de 2023. Cafetería en Silvia. Patricia es funcionaria del Gobierno Nacional.
	- Alejandro Tombé	

	<ul style="list-style-type: none"> - Mama Elena 	<p>12 de octubre de 2023. Vivienda en la vereda Peñas Negras. Conversación alrededor del fogón.</p> <p>18 de octubre de 2023. Cafetería en Silvia, durante un evento de campaña por las elecciones para la Alcaldía de Silvia.</p>
Recorridos	<ul style="list-style-type: none"> - Con Taita Samuel Morales - Con Lucy Tunubalá - Con Mama Cecilia Tombé - Con la Misak Universidad 	<p>Los recorridos fueron cotidianos, por lo que tomaría páginas enteras enunciarlos todos. Recorrimos lagunas, ríos, sitios sagrados, cerros, casas de mayores y mayoras, visitamos familiares, y asistimos a eventos comunitarios. Esto además de los recorridos que implica vivir y desarrollar la vida en Guambía, como mover el ganado, sembrar, cosechar, entre otras actividades, durante 2 años de convivencia, y durante 4 meses intensivos de investigación.</p> <p>Con Lucy recorrimos los límites geográficos de Guambía, tanto los oficiales, como los no oficiales, visitamos parcelas productivas de mayoras y mayores, visitamos taitas y mamas, y visitamos municipios cercanos para identificar las actividades productivas. También visitamos veredas, ríos y comuneros.</p> <p>Fuimos a la laguna de Ñimpi, el día 9 de septiembre de 2023, en una caminata que nos tomó más de 4 horas. Participé en toda la ritualidad que implica subir a la laguna y acercarse a ella. Pudimos conversar sobre las aguas, el origen de la vida en la cosmovisión misak, y sobre cómo la laguna enseña a vivir bonito y en armonía corporal y territorial.</p> <p>Durante los más de dos años en los que he sido solidario en la Misak Universidad, junto con docentes, estudiantes, solidarios e invitados, recorrimos en diferentes momentos parcelas con producción agrícola tradicional, visitamos mayores y mayoras que participaron activamente en la recuperación de tierras y de la memoria, asistimos a convocatorias de mingas para la siembra y cosecha, cosecha de leña, adecuación de predios, cercamientos, cuidado de ganado, cuidado de cultivos, entre otras actividades. También recorrimos los límites territoriales y lugares de importancia histórica por fuera del Resguardo como territorios Misak en Piendamó y en Cajibío.</p>

Mingas de pensamiento y diálogo de saberes	<ul style="list-style-type: none"> - En la Misak Universidad (participan estudiantes, docentes, solidarios, autoridades, académicos e invitados). 	<p>El 18 de agosto de 2023 se convocó a una minga de pensamiento entorno a las toponimias y cómo expresan una territorialidad histórica y una memoria del despojo.</p> <p>El 19 de agosto de 2023 se convocó a una minga sobre soberanía alimentaria y agriculturas tradicionales.</p> <p>El 1 de septiembre de 2023 se convocó a una minga sobre la relación entre las toponimias y las aguas de la gran Kauka.</p> <p>El 7 de septiembre de 2023 el Movimiento AISO (Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente) convocó a una minga de pensamiento sobre la memoria de las violencias sufridas en el territorio desde la conquista hasta la actualidad. El evento se extendió hasta el 11 de septiembre.</p> <p>El 9 de octubre de 2023 se convocó a una minga de pensamiento sobre educación e investigación propia, y sobre el lugar de la investigación en las luchas indígenas.</p>
Observación participante	<ul style="list-style-type: none"> - Casa de Mama Cecilia - Casa de Taita Samuel y Mama Laurentina - Jardín Botánico Las Delicias 	<p>Conviví con Mama Cecilia, Taita Eduardo y Lucy dos semanas durante la investigación, en sus casas de Silvia, y las veredas de Ñimbe y de Tranal.</p> <p>He convivido más de dos años con Taita Samuel y Mama Laurentina. Hicimos investigación colaborativa intensiva durante cuatro meses.</p> <p>Conviví con las comuneras del proceso del Jardín durante algunas semanas, compartí la cotidianidad y participé en la siembra de huertas, de forestas y en la construcción de viviendas.</p>

Fuente y elaboración propias.

Capítulo segundo

Wampia: geografía, economía y luchas por el territorio

Guambía es un territorio diverso por su ubicación geográfica y la variedad de pisos térmicos (ver Figura 4). Ubicado en las altas montañas de los andes, el territorio de Wampia⁵ contiene parte del complejo de páramos de Guanacas-Puracé-Coconucos, que abarca parte de los Departamentos de Huila y Cauca. En Guambía nace y fluye una multitud de cuerpos de agua de los que depende el pueblo misak, y otros pueblos, para su sustento.

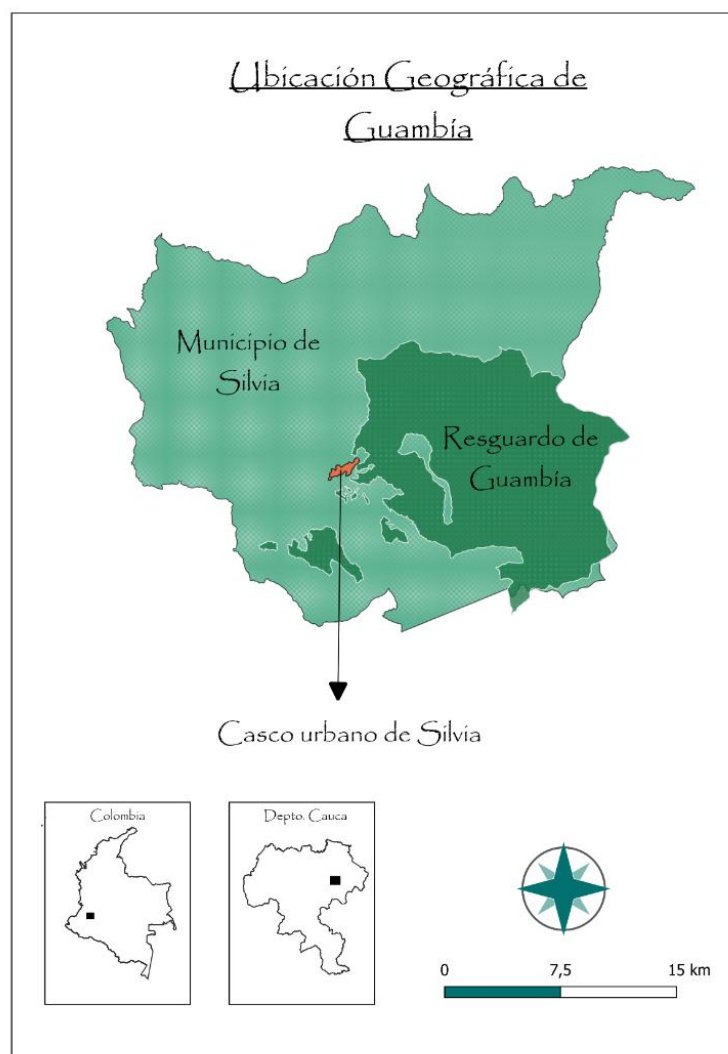


Figura 4. Mapa de la ubicación geográfica del Municipio de Silvia y el Resguardo de Guambía. Fuente: Colombia en Mapas, 2023. Elaboración propia.

⁵ Escritura en namtrik. En el texto aparece aleatoriamente como Guambía o Wampia.

El presente capítulo ofrece una aproximación a la complejidad del contexto geofísico, económico y sociocultural del Resguardo de Guambía. Se estructura en torno a tres ejes principales: la geografía del territorio, la lucha histórica por la recuperación de la tierra y la importancia del agua en la vida cotidiana y espiritual del pueblo Misak y las comunidades del departamento del Cauca.

J.S: Taita, he estado preguntando, y no logro comprender lo que significa Wampia.

Taita Samuel: Es que no hay una definición. Hay que pensar, si usted pregunta por aquí, podemos comprender algún significado, si pregunta por allá se puede comprender otros. Pero es muchas cosas. Es como preguntar por el territorio, no se puede definir el territorio porque sería muy amplio.

Juan Sebastián: ¿Y por dónde se puede empezar?

Taita Samuel: Pues, por el nombre. Si usted me pregunta, yo diría varias cosas. Si separamos la palabra en Wam – Pi – A,⁶ podría ser la casa de seres que hablan con el agua, o la casa donde el agua es la palabra. También, si pensamos en la casa como el cuerpo, el espíritu, que es la casa de los sueños, podríamos decir que es un espacio que se forma del agua, los sueños y la palabra.

También, podría venir de Wash, o Wampisa, entonces podríamos hablar de una mochila de cabuya que contiene la palabra del agua, o podríamos hablar de una mochila tejida con agua que contiene todo, que lleva el mundo. (Taita Samuel Morales, 4 de octubre de 2023, entrevista personal).

Guambía se ubica en las altas montañas de los Andes, en una región caracterizada por su diversidad de pisos térmicos y ecosistemas, que van desde los páramos hasta las zonas más cálidas. Este territorio es fuente de numerosos cuerpos de agua, como el río Piendamó, que nace en la laguna del mismo nombre y recorre el resguardo, conectando comunidades y paisajes. La geografía montañosa y la riqueza hídrica definen no solo las prácticas agrícolas y de subsistencia, sino también la identidad cultural y espiritual del pueblo Misak.

El pueblo Misak ha enfrentado siglos de despojo y colonización, resistiendo a través de la organización comunitaria y las luchas por la recuperación de tierras. Este proceso ha implicado la reivindicación de nombres y lugares sagrados, así como la expansión del territorio más allá de los límites del resguardo, abarcando varios departamentos de Colombia.

Además, el capítulo aborda las tensiones políticas y sociales dentro del resguardo, como las divisiones entre comunidades afiliadas a diferentes organizaciones indígenas y los desafíos derivados de la fragmentación de la tierra y la expansión de la frontera

⁶ Definiciones inexactas de Wam podrían ser lengua o palabra; de Pi, agua o el espíritu-materia que conforma todo lo visible e invisible; de A, casa u hogar, pero, en algunos casos, también fue interpretada como la mente, el subconsciente o los sueños.

agrícola. Estos conflictos se entrelazan con la vida cotidiana en Guambía, donde el trabajo en el campo, las mingas comunitarias y la radio Namui Wam actúan como tejidos que mantienen unida a la comunidad.

Finalmente, el capítulo cierra con una aproximación a los páramos, ecosistemas de importancia para la regulación hídrica y la biodiversidad, que enfrentan amenazas como la deforestación y el cambio climático. Los páramos no solo son importantes para el sustento del pueblo Misak, sino también para la conservación de su cultura y su relación con el agua.

Los andes colombianos

Colombia es el país más lluvioso del mundo, con un promedio anual de 3240 mm de lluvia. El país está ubicado en la zona de convergencia intertropical, una amplia franja de baja presión donde convergen grandes masas de aire cálido y húmedo, y rodeada por los océanos Atlántico y Pacífico. El territorio colombiano se constituye en cinco regiones naturales: Andina, Pacífica, Orinoquia, Amazonia y Caribe. Su ubicación en la zona de convergencia intertropical le otorga un clima cálido y uniforme, con una gran cantidad de precipitaciones anuales (Gallo 2021; IDEAM 2015).

La geografía colombiana, caracterizada por tener costa en dos océanos (Atlántico y Pacífico), por la Amazonia, el Macizo Colombiano y las tres cordilleras andinas, define una variedad de climas y temperaturas que varían según la altitud y los vientos. Estas condiciones configuran diferentes pisos térmicos: Cálido (altura inferior a 1000 metros sobre el nivel del mar), Templado (altura entre 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar), Frío (altura de 2000 a 3000 metros sobre el nivel del mar), Páramo (altura de más de 3.000 metros sobre el nivel del mar). Además, Colombia experimenta los fenómenos climáticos de El Niño y La Niña. El Niño provoca sequías prolongadas debido al calentamiento anormal del océano Pacífico, mientras que La Niña provoca inundaciones y aumento de las precipitaciones. Estos fenómenos afectan el clima del país y ocurren cada 2 a 7 años (IDEAM 2015).

La región Andina colombiana, situada en el centro y occidente del país, abarca 285,450 km² y es la zona más poblada y económicamente activa de Colombia, con más de 30 millones de habitantes. La región, que atraviesa el país de suroccidente a nororiente, es la región con más alto nivel de urbanización, con aproximadamente 24 millones de

personas en las cabeceras⁷ o centros poblados, alberga las principales ciudades y la mayoría de las ciudades intermedias del país, y es receptora de la mayoría de los procesos migratorios internos (Ministerio de Educación 2009).

Kauka, madre de bosques

Recuperar la tierra, pero no para hacer parcelitas que no alcanzan para nada, sin desarrollar la agricultura del cabildo, sin olvidar que entes éramos en cualquier oficio y podemos volver a serlo. Recuperar la tierra para recuperarlo todo autoridad, Justicia, trabajo por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos. Así podremos echar para adelante nuestras tradiciones, conocimientos y costumbres, esas costumbres que forman nuestra vida de Guambianos de hoy. Solo así podremos todas las comunidades indígenas reconstruir nuestro propio destino.
(Cabildo de Guambía 2010)

El departamento del Cauca, ubicado en el suroccidente colombiano, es una de las regiones con más agua en el país. En el Cauca se encuentra el nudo cordillerano andino del Macizo Colombiano, donde se forman las cordilleras central y occidental de Colombia, y donde nacen los dos grandes ríos interandinos del país, el Cauca y el Magdalena, los valles cálidos de los ríos Patía, que desemboca en el océano Pacífico, y Cauca, y la llanura del Pacífico cubierta de selva lluviosa tropical.

El pueblo Misak se reconoce como un pueblo milenario que ha reexistido⁸ gracias a la lucha histórica de sus mayores y la conexión con su territorio ancestral. Este territorio, denominado Kauka, que en namtrik⁹ significa “madre de los bosques”, ha sido principal en su lucha por la emancipación. El pueblo Misak, junto con otros pueblos indígenas del

⁷ La cabecera es el área geográfica que está definida por un perímetro urbano, y corresponde al lugar en donde se ubica la sede administrativa de un municipio.

⁸ La reexistencia puede comprenderse como una praxis emancipatoria frente al dominio colonial, especialmente relevante entre los diversos pueblos del sur global. Este concepto, que emerge de la educación popular suramericana, se refiere a la capacidad de estos pueblos para resistir, reconstruir y redefinir sus identidades y realidades sociales, culturales y políticas, en un acto continuo de resistencia y creación. La reexistencia implica no solo sobrevivir al colonialismo, sino también transformar las estructuras impuestas y reclamar una existencia autónoma y digna. Para profundizar véase el libro editado de Catherine Walsh, *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir*, t. 1 (Quito: Abya Yala, 2013).

⁹ Lengua propia del pueblo misak.

suroccidente colombiano, ha sido parte activa en la creación de organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que han sido pilares del movimiento indígena.

Liliana Pechené y Jeremías Tunubalá (2010), afirman que el Kauka es la madre de los bosques y de los espíritus de las aguas. Los Misak se consideran piurek (hijos del agua) y sembradores de aguas (agua-mujer y agua-hombre). Sus prácticas y vivencias se realizan en sitios sagrados ubicados en diversos pisos térmicos, desde los páramos hasta áreas de clima caliente como Kurakshak y Køllinshago, actualmente conocido como Santander de Quilichao, que significa “espacio de los mayores o sabios”, en los límites de la frontera entre el Cauca y el Valle del Cauca.

La territorialidad Misak no solo abarca el resguardo de Guambía, ni el departamento del Cauca, sino también los territorios recorridos y creados por generaciones pasadas. Los ancestros Misak, que han partido al mundo espiritual Kansrø, continúan existiendo en otra dimensión del espacio, relacionado de manera permanente con el mundo actual, y practicando la territorialidad más allá de los lugares habitados por quienes siguen en este espacio (2010).

El Kauka posee varios sitios sagrados desde el Chocó hasta Quito¹⁰, utilizados para diferentes rituales y actividades a lo largo del ciclo vital Misak. Entre ellos se encuentran el cerro de los jóvenes (matsørek tun), la casa del maíz (purayatun), y el cerro de la reafirmación de la identidad (penø tun). La comunidad Misak tiene el derecho y la responsabilidad que es ley de origen, de realizar rituales en estos sitios, aunque muchos de ellos están actualmente bajo control externo (2010).

Popayán, la capital del departamento del Cauca, era considerada como el centro geopolítico del territorio ancestral, que fue destruido por Sebastián de Belalcázar y sus huestes. Desde entonces y hasta ahora, los Misak han resistido el desplazamiento y la usurpación de sus territorios. Líderes como Mama Pisita, Mama Dominga, Taita Payan, y Petecuy, entre otros, han defendido su cultura y territorio, dejando huellas de resistencia y solidaridad para las futuras generaciones (2010).

¹⁰ La relación del pueblo Misak con Ecuador y con Quito es muy estrecha, hay flujos de personas importantes y permanentes entre Guambía y Ecuador, particularmente los jóvenes suelen ir a Ecuador para conocer el mar, para conseguir mercancías (en su mayoría las mercancías textiles, zapatos, entre otros productos son traídos del Ecuador) y para actividades culturales como el Inti Raymi. Según se dice en Guambía, la relación es histórica y hay lugares sagrados compartidos con pueblos del norte del Ecuador.

El departamento del Cauca tiene una superficie de 29.308 km², una población de 1.574.506 habitantes y una densidad poblacional de 53,72 Habs/Km². El 64,5 % de la población es rural, el 25,42 % pertenece a comunidades indígenas, y el 20,02% pertenece a población negra o afrocolombiana. El Cauca tiene una fuerte vocación agrícola, y entre sus cultivos con mayor producción se encuentran la caña de azúcar (456.074,59 toneladas al año), la yuca (149.862,20 toneladas al año), la papa (107.637,86 toneladas al año), el plátano (96.418,44 toneladas al año), y el café (96.271,61 toneladas al año) (TerriData, 2024).

Silvia

El municipio de Silvia (ver Figura 5) tiene su cabecera municipal a los 2600 metros sobre el nivel del mar. El rango altitudinal del municipio varía entre 1800 y 3800 metros. El clima de Silvia es mayormente frío, con una temperatura promedio de 15°C en sus partes más bajas, y llegando a 2°C en las zonas de páramo. Se encuentra al nororiente del departamento del Cauca, tiene una superficie de 582 km², una población de 40.404 habitantes y una densidad poblacional de 69,42 habs/km². El 90 % de la población de Silvia, más de 36 mil personas, es población rural, y el 86,48 %, cerca de 25 mil personas, pertenecen a una comunidad indígena. El municipio tiene una de las coberturas más bajas en infraestructura de acueducto y alcantarillado del país, con una cobertura del 15,8 % y 15,6 % respectivamente (TerriData, 2024).

En el municipio de Silvia se identifican 6.101 predios, de los cuales la mayoría se destinan actividades agropecuarias representando el 99,3 % del uso de los predios, y sólo el 1,23 % se destina sólo a actividades agrícolas. En la zona rural, se clasifica a los predios en cinco categorías según su tamaño: microfundio (menos de 3 hectáreas), minifundio (3-10 hectáreas), propiedad pequeña (10-20 hectáreas), propiedad mediana (20-200 hectáreas) y latifundio (más de 200 hectáreas). De los 4369 predios rurales, el 89,65 % son microfundios y el 4,60 % son minifundios, sumando un total de 94,25 % en estas dos categorías, lo que evidencia una alta fragmentación de la tierra. Los latifundios, aunque solo representan el 0,48 %, tienen una extensión significativa (Alcaldía de Silvia y Universidad del Valle 2022).



Figura 5. Fotografía de Silvia desde el cerro de la Capilla
Elaboración propia.

Se puede observar la geografía montañosa, y el aroiris, elemento fundamental en la cosmovisión Misak. En la fotografía aparece casi todo el pueblo, rodeado por montañas que hacen parte del Resguardo de Guambía.

El municipio cuenta con 8.662 unidades productoras, de las cuales el 94,8 % son agropecuarias y el 5,2 % no agropecuarias. Estas unidades ocupan 66.036 hectáreas, lo que representa el 2,3 % del área total del departamento del Cauca. De esta área, 65.342 hectáreas se destinan a actividades agropecuarias y 694 hectáreas a actividades no agropecuarias. La mayoría de las unidades productivas agropecuarias son pequeñas, con menos de 5 hectáreas (7951 unidades), mientras que solo 7 unidades superan las 1000 hectáreas, abarcando conjuntamente 42.442 hectáreas (2022).

Esta concentración de grandes extensiones en manos de pocos propietarios contrasta con la alta fragmentación observada en la mayoría de las unidades productivas, donde predominan los microfundios de menos de 5 hectáreas. Esta desigualdad en la tenencia de la tierra ha generado tensiones sociales y económicas, y es una de las principales causas de conflictividad social (2022).

En cuanto al uso de la tierra, el 55,2 % de las unidades productivas del municipio han sido utilizadas para cultivos, el 18,8 % para plantaciones forestales, el 19,5 % para frutales y forestales, el 75,0 % para pastos y sabana, el 6,95 % para pastos sembrados y el 0,29 % para viveros. La producción agrícola tiene como principal destino el autoconsumo (86,1 %), seguido por el intercambio (38,6 %), la venta en lote (3,1 %), la venta a cooperativas (2,7 %), la venta a centrales de abasto (2,9 %), la venta directa en plazas de mercado (5,5 %) y la venta a comercializadoras (10,6 %) (2022).

Para el año 2013, último año sobre el que se hicieron estudios precisos, se cultivaron 48 productos diferentes, con una producción total de 2738 toneladas. Los principales cultivos fueron el ciprés (35.53%), la caña panelera (17,27 %) y el pino (12,8 %). Los rendimientos más altos se obtuvieron en el ciprés (3,624 t/ha), la astromelia (1,897 t/ha) y la caña panelera (1,727 t/ha). En el pasado, la papa (80,467 t/ha) y la cebolla cabezona (5,131 t/ha) fueron los cultivos con mayor rendimiento. El municipio también cuenta con 1.047.155 frutales o forestales dispersos, predominando el durazno (96 %), y 20 viveros con un total de 13.655 plantas, siendo la uchuva y el café tipo castilla los más relevantes (50 % del total) (2022).

Los grupos étnicos mayoritarios en Silvia está conformado por los pueblos indígenas Nasa, Misak, Kisgo, Ambaló y Totoró. Del total de personas indígenas, el 38,7 % se identifica como Nasa, el 37,3 % como Misak, el 12,1 % como Kisgó, el 9,5 % como Ambaló y el 2,3 % como Totoró. Existen siete resguardos indígenas: Ambaló, Guambia, Pitayó, Quichaya, Kisgó, Tumburao y Totoró. Los resguardos con mayor densidad poblacional son Guambia, Totoró y Kisgó, donde cada persona dispone de 0,12, 0,16 y 0,18 hectáreas, respectivamente (2022).

El 93,9 % de los Nasa vive en resguardos, con el 56,9 % en Pitayó y el 33 % en Quichaya. El 90,2 % de los Misak habita en resguardos, principalmente en Guambia (98,8 %). Entre los Kisgüños, el 85,9 % vive en resguardos, mayormente en Kisgó (96 %). La mayoría de los Ambaló (80,2 %) reside en su resguardo homónimo, y el 98,7 % de los Totoró viven en el resguardo Totoró (76,3 %) (2022).

En términos educativos, el 36,9 % de la población indígena no tiene ningún nivel educativo oficial, mientras que solo el 2,86 % posee educación universitaria. Kisgó y Quichaya tienen los menores niveles de escolaridad, y Guambía es el resguardo con más población con educación universitaria (2022).

El municipio cuenta con un sistema educativo que incluye el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) y 16 sedes principales distribuidas en 75 establecimientos educativos, predominantemente en zonas rurales y resguardos indígenas. Además, Silvia alberga dos universidades interculturales: la Universidad Misak en Guambia y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en Kisgó, que ofrecen formación adaptada a las necesidades culturales, comunitarias y territoriales de los pueblos indígenas (2022).

Los martes, Silvia se convierte en un bullicioso mercado (ver Figura 6). El casco urbano se desborda con cosechas provenientes de las tierras altas y bajas del centro y

norte del Cauca, inundando la plaza y las calles de colores. En este vibrante espacio intercultural, confluyen campesinos, misak, nasa, toloroes, kizgueños, jambaleños, mestizos, afrocolombianos y visitantes de todo el país y el mundo. Los productos no solo se venden y compran, sino que también se intercambian. Las voces se mezclan en una algarabía animada, mientras los efluvios de las cosechas impregnan el aire. Las frutas, las verduras, las sopas y sancochos, la panela, el arroz, los granos, la lana, zapatos, botas de caucho, ruanas, sombreros, herramientas y herrajes se combinan para hacer del mercado de Silvia una experiencia sensorial diversa.



Figura 6. Fotografía del mercado de Silvia.

Elaboración propia.

Se observan productos de las partes altas (el páramo), y las partes bajas (los valles del río Cauca), y productores de diferentes comunidades del municipio de Silvia y el Departamento del Cauca.

Nupirau

El Resguardo¹¹ de Guambía se encuentra en la ladera occidental de la cordillera central de los Andes colombianos, en el Municipio de Silvia, en el departamento del Cauca,

¹¹ El Decreto 2164 de Diciembre 7 de 1995 “Por el cual se reglamenta parcialmente el [Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994] en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional”. Establece que “Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas en favor de las cuales se constituyen y conforme a los [Artículos 63 y 329 de la Constitución Política], tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio”. Fuente: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6512.pdf>.

entre los 2.250 msnm hasta 3900 msnm. Tiene una extensión de más de 18.000 hectáreas (IGAC, 2024; ANT, 2021), de las cuales 9.000 son páramos (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2020).

Según el DANE,¹² en el departamento del Cauca, el pueblo Misak está conformado por 19.542 personas, representando más del 6 % del total de la población indígena del departamento. Del total de la población, 13.681 personas, más del 70 %, habla su propia lengua (DANE 2018).

En el resguardo nace el río Piendamó, que se origina en la laguna de Piendamó, aproximadamente a 3700 msnm en la vereda¹³ La Campana. La cuenca del río Piendamó abarca una extensión de aproximadamente 36,885 hectáreas. La red hídrica está conformada por 20 quebradas: Ñimbe, de las Locas, Las Ánimas, La Chorrera, Los Altares, La Cumbre, Michambe, Santiago las Mercedes, La Chorrera, La Peña, Chero, Agua Blanca, Agoyan, La Peña, Chero, Juanambú o Manchay, La Chulica, Río Claro, Río Cacique y Río Molino.

Nupirau, o “nuestro territorio” en namtrik, es para el pueblo indígena Misak es más que un espacio geográfico. Para lograr el derecho a la propiedad de sus territorios ancestrales, el pueblo Misak se enfrentó a la representación de su territorio en los mapas oficiales, ya que estos documentos reflejaban únicamente el Resguardo Guambiano o el municipio de Silvia, ambos con límites imprecisos y nombres ajenos a la tradición Misak. Por esa razón el mapa de Wampia que abre este documento no tiene límites, pues en los procesos históricos de recuperación del territorio y la memoria, en el ejercicio de dibujar el territorio, los mayores lo hicieron sin ponerle límites (ver Figura 7).

¹² El Departamento Administrativo Nacional de Estadística es la entidad que maneja las cifras estadísticas oficiales del Estado colombiano.

¹³ “Vereda es la unidad básica de manejo y de división territorial político administrativo localizada en el área rural debidamente legalizada por un acuerdo y con una junta de acción comunal que la represente si así lo desea la comunidad, que cuenta generalmente con un sistema de asentamiento poblacional concentrado y disperso a la vez, de uso tanto residencial como complementarias a actividades en materia forestal, agraria, pecuaria, agroindustrial y comercial, y además que determine el Plan de Ordenamiento Territorial” (CO Alcaldía San Vicente de Chucurí 2024).

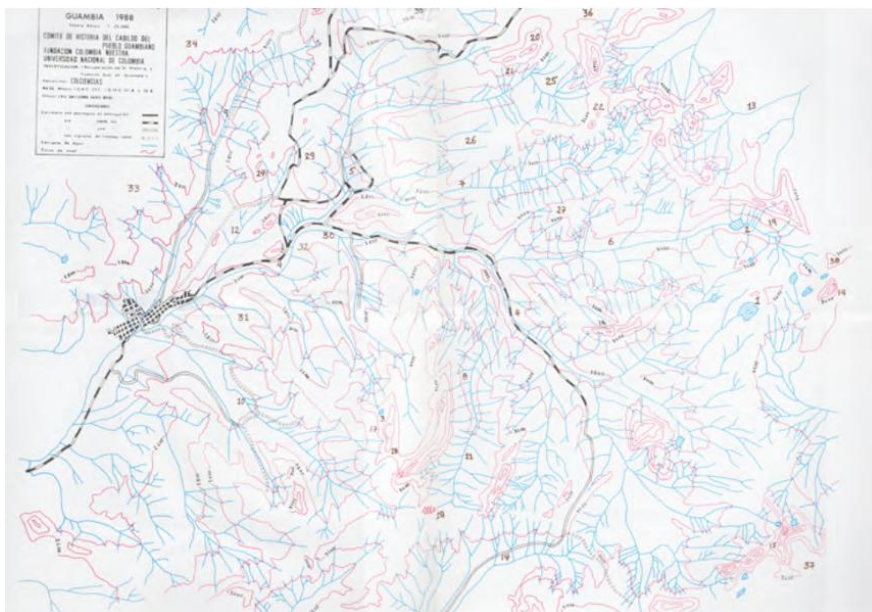


Figura 7. Representación del territorio del pueblo guambiano
Realizado desde el Comité de Historia del Cabildo de Guambía en el año 1988.

Fuente: Dagua et al. s.f.

Las líneas y objetos en azul representan los cuerpos de agua del territorio, las líneas rojas representan las elevaciones, las líneas negras intermitentes las carreteras del Resguardo y las cuadradas y edificaciones del casco urbano de Silvia. Se desconoce lo que representan los números, el mapa en el documento tiene las convenciones borrosas, y no fue posible encontrar el mapa original en papel.

La conformación y delimitación geográfica oficial del Resguardo evidenció un engaño histórico: el resguardo ha sido una especie de “corral” que reduce cada vez más el espacio vital del pueblo desde la época colonial hasta la República de Colombia. El verdadero desafío para los Misak ha sido la recuperación y expansión de su territorio, superando las limitaciones del resguardo. A través de luchas y compras de tierras, han logrado recuperar y extender su territorio más allá del Cauca, teniendo presencia en más de 5 departamentos. El proceso de recuperación también implicó restablecer los nombres tradicionales de lugares sagrados, muchos de los cuales se habían perdido o transformado debido a la dominación y despojo de tierras (Dagua et al. s.f.).

Cuando caminamos para recorrer nuestro territorio, este nos habla muchas cosas de nuestra historia, de lo que es ser guambiano, de cómo pensamos y nos relacionamos con nuestros seres, de cómo vemos el mundo y qué creemos importante de la naturaleza... nos dice muchas cosas porque en él están contenidas nuestra vida y nuestra historia. Los nombres que tienen las lagunas, los ríos, los distintos lugares, son una de las maneras como nuestro nupirau nos habla y nos cuenta la historia. Pero en los últimos tiempos y con la dominación y el despojo de nuestras tierras, muchos de estos nombres se fueron perdiendo y se cambiaron por nombres en castellano, dados por los blancos o por nosotros mismos con los criterios de ellos (Dagua et al. s.f.).

El Nupirau no es solo un espacio físico, sino un conjunto de lugares significativos que narran la historia y la vida del pueblo Misak. Los nombres de lagunas, ríos, valles, y otros elementos naturales, así como los nombres de las familias que han habitado esos lugares, mantienen viva la memoria y la identidad cultural. Este proceso de renombrar y redibujar su territorio ha sido recurrente en la recuperación de su historia y en la lucha por la unidad y cohesión del pueblo Misak (Dagua et al. s.f.).

Guambía, es tanto un territorio como un acuatorio. La geografía del resguardo es una geografía montañosa andina de altas cimas, donde nacen y se siembran las aguas que corren por las vertientes que se juntan en pequeños, medianos y grandes ríos en los valles, y que, finalmente, se reúnen en el río Piendamó. El río Piendamó atraviesa todo el resguardo, desde su nacimiento en la laguna de Piendamó, en el Páramo y en el punto más alto del territorio, siguiendo su flujo por la cabecera municipal de Silvia, por el municipio de Piendamó, y el municipio de Morales, donde desemboca en el río Cauca. En su recorrido atraviesa diferentes territorios del pueblo Misak en el departamento del Cauca.

El paisaje sonoro en Guambía se caracteriza por el sonido de las hojas de los árboles al ser movidas por el viento, el sonido de la pala, el machete y sierra desde temprano y hasta el atardecer, durante las largas jornadas de trabajo en el campo y de recolección de leña para el nak chak, de las pezuñas del ganado al ser trasladado de una parcela a otra, de los mugidos, de los cantos, vociferes y peleas de grupos de borrachos, de la música tradicional y los llamados través de la radio Namui Wam que se amplifica a través de altavoces veredales y zonales.

La radio es muy importante para el pueblo misak, mantiene a la comunidad informada sobre eventos importantes, convocatorias a mingas, noticias de fallecimientos, torneos de fútbol, campañas políticas y ventas de productos. La radio actúa como un tejido que conecta las diferentes zonas separadas por las altas cimas de las montañas.

Las tensiones políticas también forman parte del día a día en Guambía. Las divisiones entre los Misak de Morales, afiliados al CRIC, y los de Guambía, afiliados a AISO, así como con los habitantes de San Fernando (territorio dentro del resguardo que, por complejas razones sociopolíticas, decidió no hacer parte de este, ni del cabildo de Guambía), proyectan una vida política intensa y una organización social compleja. Estos conflictos se viven en medio de un territorio donde la tierra es escasa y disputada.

La estrechez territorial y la distribución de la tierra hacen que los Misak cultiven en diferentes alturas y terrenos, incluso trabajando en pendientes fuertemente

pronunciadas. Existen pequeñas reservas forestales que no se pueden talar, mostrando una frontera marcada entre los potreros y el bosque. Sin embargo, la necesidad de más terrenos para cultivar y para el ganado, hace que los comuneros y comuneras se vean en la necesidad de trabajar cada vez más arriba, donde el impacto del verano y la erosión son evidentes, afectando los niveles de agua en las lagunas y la vegetación circundante.

La vida en Guambía es una mezcla de trabajo arduo, conexiones familiares y una fuerte presencia espiritual y comunitaria. En Guambía se habla con las aguas, en una relación íntima, respetuosa, compleja y cambiante con su entorno natural, que es en su mayoría Páramo.

Un mundo hecho de agua

En el principio eran la tierra... y eran las lagunas en las altas montañas. La lluvia interminable formaba borrascas y tempestades. En ese entonces todo era montaña tupida, los ríos bajaban crecidos causando derrumbes, arrastrando rocas y delineando montañas. Piendamó era la mayor entre las lagunas macho, y Ñimpi, la mayor entre las lagunas hembra. en las tierras y en las aguas existía Pishimisak, la dueña de todo, quien por medio del sueño da el poder, los sentidos y aconseja como vivir. Un día, el sol con su reflejo formó el arcoíris, uniendo y fecundando a las lagunas de Piendamó y Ñimpi, [...] formando una gran avalancha de agua y lodo, palos y piedras, así se produce el parto de la laguna: [...] Mutap Ciro y Mama Illimpi conforman la primera pareja que da origen al pueblo Misak, por eso los Misak somos Piurek: “hijos del agua”. A través de un parto de la naturaleza. (Manuel Jesús Molina en E. Acosta 2002).



Figura 8. Ñimpi, la laguna madre.

Elaboración propia.

A cuatro o cinco horas a pie desde las veredas más altas del Resguardo se puede llegar al páramo y a las lagunas sagradas. Las protegen las lloviznas, la neblina, el oso andino, los frailejones, entre otros seres guardianes. Se sube a la laguna para agradecer, buscar frescos y alivio a malestares.

Los páramos son ecosistemas de alta montaña situados entre la línea de árboles y la línea de nieves perpetuas. Se encuentran en regiones específicas del mundo como

Colombia, Ecuador, Venezuela, Indonesia, Papúa Nueva Guinea y Oceanía, situadas en la franja tropical. En América Latina, forman un corredor continuo desde la Cordillera de Mérida en Venezuela hasta el norte de Perú, con algunos ecosistemas aislados en la Sierra Nevada de Santa Marta y Costa Rica (Hofstede et al. 2003).

Son ecosistemas extremos: son los más altos del mundo, reciben la mayor irradiación solar global y albergan una flora más rica que cualquier otro ecosistema montañoso. Adaptadas a condiciones climáticas severas, las plantas como el frailejón han desarrollado estrategias morfológicas únicas para sobrevivir, como rosetas elevadas y hojas suculentas (2003).

Además, por su biodiversidad excepcional, los páramos tienen funciones de regulación hídrica, capturando y liberando agua gradualmente gracias a su estructura vegetal y suelos humíferos. Estos suelos profundos, conocidos como turberas minerales, pueden retener grandes cantidades de agua, importante para la población humana que depende de ellos indirectamente (2003).

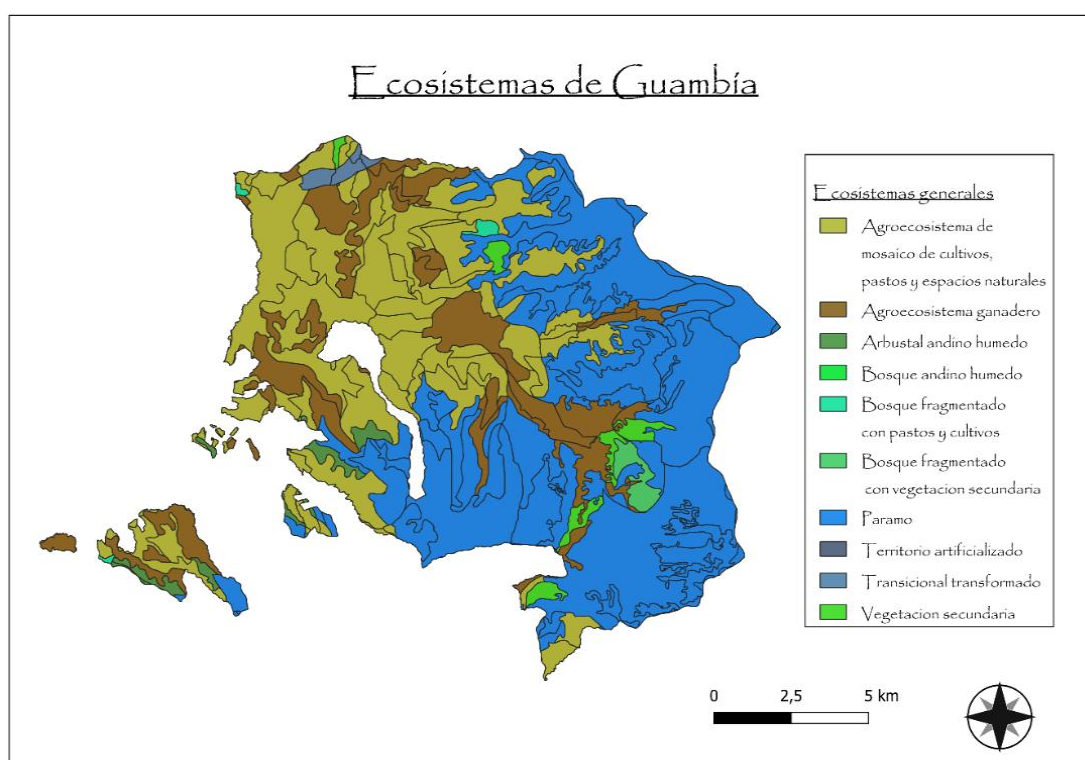
Sin embargo, a pesar de su importancia ecológica y social, muchos páramos enfrentan amenazas significativas debido a actividades humanas no sostenibles como la deforestación y la ganadería intensiva. Actualmente, alrededor del 30 % de los páramos están completamente transformados o degradados, mientras que solo un tercio conserva su estado natural (2003).

En la cordillera de los Andes, estos ecosistemas se dividen en pisos bioclimáticos como Glacial, Páramo y Altoandino, definidos por altitudes y condiciones específicas. Los páramos se encuentran generalmente entre 3200 y 3800 metros sobre el nivel del mar, divididos en subpáramo, páramo y superpáramo (Ministerio de Ambiente 2024).

La diversidad geográfica de los Andes influye en los límites altitudinales de los páramos: en la cordillera Central inician entre 3000-3400 m.s.n.m., en la Oriental entre 3200-3600 m.s.n.m., y en la Occidental, aunque menos extensos, algunos alcanzan alturas entre 3960 y 4200 m.s.n.m. Aunque comparten características como suelos ácidos y bajas temperaturas, los páramos muestran variaciones biológicas y físicas (2024).

En Colombia, los páramos cubren aproximadamente el 1,3-2,6% del territorio, siendo Boyacá el departamento con mayor extensión (18,3 %), seguido por Cundinamarca, Santander, Cauca, Tolima y Nariño. Estos ecosistemas están protegidos en un 39 % por áreas naturales, incluyendo lugares emblemáticos como Sumapaz, Cocuy y la Sierra Nevada de Santa Marta (2024).

Aproximadamente la mitad del resguardo de Guambía es páramo (ver Figuras 8 y 9), parte del Complejo de Páramos Guanacas-Puracé-Coconucos, que recorre desde el sur oriente hasta el nororiente del departamento del Cauca, conectando con la red de nevados de los departamentos del Huila y Tolima. Aunque las áreas más conservadas del resguardo de Guambía corresponden a los páramos, hay procesos de deforestación y de expansión de la frontera agropecuaria que están generando afectaciones importantes como el secamiento de múltiples cuerpos de agua. El presente documento es una contribución a la minga de pensamiento para comprender los procesos sociales y territoriales que afectan los cuerpos de agua y la comunidad, que pueda aportar a la transformación de las problemáticas.



¹⁴Figura 9. Mapa de los ecosistemas de Guambía.
Fuente: Colombia en Mapas (2023). Elaboración propia.

¹⁴ El polígono en blanco es una vereda cuya población decidió no formalizarse como parte del Resguardo, pues sus tierras habían sido compradas a los terratenientes a través del crédito y proyectos productivos, por lo que sus propietarios Misak decidieron conservar la propiedad formal. Aunque las relaciones entre sus habitantes con los habitantes del Resguardo de Guambía son de respeto y cercanía, tienen procesos organizativos diferentes, y hacen parte de organizaciones indígenas diferentes, lo que ha resultado eventualmente en tensiones.

El conflicto armado colombiano en el Cauca

El Departamento del Cauca, ha sido históricamente uno de los territorios más marcados por el conflicto armado interno del país. Esta situación ha tenido profundas implicaciones en las disputas territoriales, en la transformación de la vocación productiva del departamento y, de forma directa y estructural, en el acceso, control y afectación del agua.

El conflicto armado en el Cauca no es solo una confrontación militar entre guerrillas, paramilitares, grupos armados organizados, y el Estado. Es, sobre todo, una lucha por el control territorial y por el acceso a recursos estratégicos como la tierra, los cultivos de uso ilícito, los minerales y, más recientemente, el agua. Desde mediados del siglo XX, la presencia de las guerrillas -particularmente el M-19, las FARC-EP y el ELN- se consolidó en zonas rurales y de difícil acceso, en parte debido a la no presencia estatal, pero también por el interés en establecer corredores de movilidad, economías de guerra (como la coca, el secuestro y la minería ilegal), y mecanismos de control social y político.

A partir de los años 90, la expansión del paramilitarismo, a menudo en connivencia con intereses económicos y sectores estatales, reconfiguró estas disputas con violencia extrema, desplazando comunidades enteras para facilitar el acceso a tierras fértiles, rutas estratégicas y zonas con potencial de producción agrícola, minera o infraestructura. Esta violencia produjo una fragmentación del tejido territorial y un debilitamiento profundo del control ancestral de comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas sobre sus propios territorios.

El conflicto armado, junto con otras dinámicas territoriales, alteró la vocación productiva del Cauca de múltiples formas. Tradicionalmente agrícola, con economías campesinas e indígenas basadas en cultivos de pancoger, maíz, tubérculos, café, caña panelera y actividades artesanales, el territorio empezó a ser presionado hacia formas de producción extractiva y de monocultivo intensivo -como la coca, la amapola, la papa ‘mejorada’, la cebolla ‘mejorada’, la fresa, la trucha-, muchas veces impuestas por actores armados o por grandes intereses económicos amparados en la violencia (CNMH 2012, Garzón 2018, Fundación Ideas para la Paz 2020, Rodríguez 2010, INDEPAZ 2021, Universidad del Cauca 2021, Semana Rural 2020, Oxfam 2013).

El cultivo de amapola, por ejemplo, se expandió como una economía de subsistencia -como se mencionó, muchas veces violentamente impuesta-, pero también como una fuente de financiación de actores armados. A su vez, los intereses de sectores agroindustriales -como la caña de azúcar- crecieron de la mano de procesos de

concentración de tierras, despojo y militarización, generando un modelo productivo orientado a la acumulación y no al sostenimiento de la vida (CNMH 2012).

En este contexto, los modos de producción tradicionales, que eran más cuidadosos con los ciclos naturales y el equilibrio ecosistémico, fueron marginados. Esto modificó las relaciones con el agua, ya que muchas de estas nuevas actividades económicas requieren altos volúmenes de agua, implican deforestación, contaminación y alteración de fuentes hídricas.

El agua en el Cauca ha sido doblemente afectada: primero, por ser territorio de disputa y control, y segundo, por su instrumentalización en función de intereses económicos. Los ríos, quebradas, páramos y acuíferos del Cauca han sido escenario de múltiples tensiones. Por un lado, actores armados utilizaron territorios ricos en agua como zonas de resguardo, paso o producción ilegal. Por otro, sectores económicos —legales e ilegales— han transformado los ecosistemas hídricos para maximizar beneficios, sin considerar las afectaciones sociales, culturales y ambientales (Fundación Ideas para la Paz 2020).

La contaminación por cultivos ilícitos (especialmente por el uso de agroquímicos y la política estatal de erradicación forzada con glifosato), la deforestación en zonas de recarga hídrica, y la privatización de fuentes de agua para proyectos de riego agroindustrial, han generado graves impactos en la disponibilidad y calidad del agua para comunidades rurales. En muchos casos, esto ha derivado en enfermedades, pérdida de soberanía alimentaria, migraciones forzadas y conflictos socioambientales.

Esta transformación no solo afectó a nivel físico, sino también en términos simbólicos: se rompió la relación espiritual y cultural con el agua que muchas comunidades indígenas, como el pueblo Misak, sostienen desde tiempos ancestrales. Frente a esta situación, los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos del Cauca han desarrollado estrategias de defensa del agua y del territorio. A través de los Planes de Vida, la Guardia Indígena, las mingas, y los sistemas propios de educación y justicia, han denunciado la violencia, y han propuesto modelos alternativos basados en la reciprocidad con la naturaleza, la autonomía territorial y la soberanía hídrica.

Durante el gobierno de Gustavo Petro la violencia en el departamento se incrementó, lo que venía ocurriendo debido a la política de no implementación del Acuerdo de Paz en el gobierno de Iván Duque (2018 – 2022). Entre 2024 y 2025, el departamento del Cauca ha sido escenario de una intensificación del conflicto armado en Colombia, evidenciando una crisis humanitaria marcada por el recrudecimiento de la

violencia, el reclutamiento forzado de menores, ataques a líderes sociales y comunidades indígenas, así como la expansión de grupos armados ilegales (CRIC 2024).

El reclutamiento forzado de menores por parte de grupos armados ilegales ha alcanzado niveles alarmantes en el Cauca. Según la Defensoría del Pueblo, en 2024 se registraron al menos 300 casos de reclutamiento de menores en el departamento, ubicándolo en el primer lugar a nivel nacional en esta problemática (Defensoría del Pueblo 2024). El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) denunció que, entre 2022 y 2024, al menos 606 niñas, niños y adolescentes indígenas fueron reclutados, señalando que esta práctica constituye un plan de etnocidio cultural y físico (CRIC 2024).

Además, se reportó el asesinato de al menos 20 menores en 2024, víctimas de grupos armados ilegales que los reclutaron de manera forzada. Las estrategias de reclutamiento han evolucionado, incluyendo el uso de redes sociales como TikTok para atraer a menores con promesas de dinero y lujos, disfrazando la violencia mediante mensajes virales (Infobae 2024, El País 2024).

Las comunidades indígenas del Cauca han sido particularmente afectadas por el conflicto armado. El CRIC ha denunciado que el recrudecimiento de la violencia en territorios indígenas pone en peligro la supervivencia de estas comunidades. Además, se han registrado ataques a líderes sociales; hasta septiembre de 2024, se contabilizaban 21 homicidios de líderes en el departamento, muchos de ellos atribuidos a las disidencias de las FARC (CRIC 2024).

El conflicto armado ha tenido un impacto significativo en la educación en el Cauca. En municipios como Toribío, los enfrentamientos entre grupos armados han obligado a suspender las clases para centenares de niños, dejando a muchas familias confinadas por temor a quedar entre el fuego cruzado. El Consejo Noruego para Refugiados informó que, en 2024, más de 24.000 estudiantes, docentes y trabajadores escolares fueron afectados por ataques a la educación, y se suspendieron temporalmente las clases en 86 instituciones educativas en áreas con presencia de grupos armados ilegales (Consejo Noruego para Refugiados 2024).

El Cauca ha sido escenario de disputas territoriales entre el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las disidencias de las FARC, quienes buscan controlar rutas del narcotráfico y zonas estratégicas del departamento. En municipios como Santa Rosa, el ELN ha intensificado sus patrullajes para evitar la expansión de las disidencias, generando temor e intimidación en los habitantes (Infobae 2025).

Las estrategias institucionales no han sido efectivas para reducir las acciones violentas y la exposición de las comunidades a las dinámicas del conflicto. En los municipios que limitan con el Municipio de Silvia, y los territorios que limitan con el Resguardo de Guambía la presencia es evidente. Si bien no pernoctan en Guambía, sí se mueven a través del Resguardo desconociendo la negativa por parte de la comunidad y del Cabildo a que el territorio comunitario sea una ruta de paso entre los andes centrales del país y el pacífico, establecida como rutas de comercio ilícito.

Capítulo tercero

Aguas de los andes y Territorialidades hidrosociales en disputa

Mucho antes de la formación de la Tierra, las partículas subatómicas que emergieron de los primeros instantes del Big Bang formaron un plasma de hidrógeno y de helio. La gravedad las unió en una fusión nuclear que alimentó las primeras estrellas, las calderas que forjaron elementos más pesados, como el oxígeno. En el material protoestelar dejado por la muerte de esas primeras estrellas, el hidrógeno y el oxígeno reaccionaron. Produjeron agua. [...] Por lo tanto, toda el agua que se encuentra hoy en la tierra debió o bien llegar después de su enfriamiento (transportada por asteroides) o bien ser liberada en forma de vapor desde el interior del planeta. De un modo u otro, la cantidad de agua sobre la Tierra ha permanecido fija desde entonces. (Boccaletti 2021)

Durante los últimos 30 años, el Resguardo de Guambía ha experimentado significativas transformaciones territoriales en relación con las actividades económicas dominantes. El presente capítulo aborda las complejas dinámicas que rodean el manejo, el acceso y los conflictos relacionados con el agua en el Resguardo de Guambía y, por extensión, en la región andina. El capítulo se estructura en dos partes, cada una de las cuales aporta una perspectiva distinta pero complementaria sobre las territorialidades hidrosociales:

En la primera parte, se introduce el concepto de *territorio* (Escobar 2010) como un entramado dinámico de relaciones biofísicas, culturales y de poder, donde los procesos de territorialización y desterritorialización están en constante movimiento. Se profundiza en las *territorialidades hidrosociales* (Boelens 2017), entendidas como espacios donde las prácticas humanas, los flujos de agua, las tecnologías y las estructuras socioeconómicas se entrelazan para producir significados y conflictos. Además, se explora el *ciclo hidrosocial* (Budds y Linton 2018), un marco analítico que va más allá del ciclo hidrológico tradicional para incluir las dimensiones sociales, políticas y culturales del agua. Finalmente, se aborda el concepto de *cuerpo-territorio* (Haesbaert 2020, Cabnal 2010), que vincula el cuerpo humano con el entorno natural y social,

destacando cómo las comunidades indígenas entienden el territorio como un organismo vivo y sagrado.

La segunda parte contextualiza las condiciones climáticas e hidrológicas de la región andina, con un enfoque particular en los impactos del cambio climático. Se describe cómo los Andes, como una de las regiones más biodiversas y vulnerables del planeta, enfrentan desafíos significativos debido al aumento de las temperaturas, la retirada de los glaciares y la variabilidad en los patrones de precipitación. Estos cambios no solo afectan la disponibilidad del agua, sino que también exacerban los conflictos sociales y económicos en torno a su manejo. En Colombia, el cambio climático se manifiesta en una disminución de la precipitación y un aumento de la temperatura, especialmente en la región Andina, lo que tiene implicaciones profundas para las comunidades que dependen de los recursos hídricos para su subsistencia y cultura.

También, propone una revisión bibliográfica sobre los conflictos y disputas que surgen en torno al agua en el contexto andino y colombiano. Se examina cómo el acceso y control del agua están mediados por relaciones de poder, tanto dentro de las comunidades como en su interacción con actores externos, como el Estado y las empresas. En los Andes, el manejo del agua está profundamente ligado a sistemas normativos locales que combinan prácticas ancestrales con estrategias de resistencia frente a la imposición de políticas neoliberales. Estos sistemas, aunque a menudo invisibilizados por las instituciones estatales, son fundamentales para la autonomía y la identidad de las comunidades indígenas. En Colombia, los conflictos por el agua se han intensificado debido a su manejo inadecuado, la falta de transparencia y la competencia entre diversos actores por su control. Estos conflictos no solo reflejan tensiones locales, sino que también están vinculados a dinámicas globales de explotación y desigualdad.

Parte uno: elementos conceptuales para comprender las territorialidades hidrosociales en disputa

Territorio

El concepto de territorio ha sido utilizado en multiplicidad de contextos, y su conceptualización varía entre disciplinas, momentos históricos y usos cotidianos. Arturo Escobar define el territorio como las relaciones que los grupos humanos establecen con el entorno en “entramados biofísicos, geológicos, climáticos y culturales” (Escobar 2010,

91-2), que a su vez están entramados con otros territorios; la territorialización como la apropiación social de dichos entramados, es decir, cómo un grupo social se apropia y reproduce la realidad simbólica y social que viene con la materialidad de los entramados; (2010, 91) y la territorialidad es cómo la identidad se configura en relación con esas formas de apropiación, cómo se materializa y produce dinámicas cambiantes en todo el entramado (2010, 91).

Según Haesbaert (2013), territorio es concepto dinámico y complejo que da cuenta de las interacciones entre espacio, tiempo y poder.¹⁵ Desde una perspectiva relacional, el territorio no es simplemente un área física delimitada, sino un producto continuo de procesos de desterritorialización y reterritorialización, influenciado por relaciones de poder y prácticas sociales. Esta concepción desafía las dicotomías tradicionales entre espacio y tiempo al enfatizar su interdependencia y constitución mutua.

En esta visión, el espacio no es estático ni neutral, sino que se configura a través de relaciones sociales y económicas, tanto materiales como simbólicas. El territorio no solo involucra la delimitación física y política, sino también la apropiación cultural y la significación simbólica que los actores sociales atribuyen a los espacios que ocupan. Este enfoque permite comprender cómo los grupos sociales construyen identidades territoriales y negocian su espacio dentro de redes globales y locales (2013).

De acuerdo con Haesbaert, las teorías contemporáneas sobre el territorio enfatizan la movilidad, las trayectorias y las redes como componentes fundamentales. Desde esta perspectiva, el territorio puede ser visto como un conjunto de sistemas de objetos y acciones que se entrelazan en múltiples escalas y niveles de poder, y como campo de disputas y resistencias, donde las prácticas de poder se manifiestan tanto en formas visibles de dominación como en procesos más sutiles de hegemonía y control simbólico. Así, se reconoce la coexistencia de diferentes territorialidades, desde las dominadas por grandes estructuras políticas y económicas hasta aquellas construidas por movimientos

¹⁵ Según Toscano (2016), quien hace una revisión del concepto de poder en la obra de Foucault, el poder es un conjunto de mecanismos y estrategias desplegadas en las relaciones sociales que operan de manera descentralizada, penetrando en todos los niveles de la sociedad. No se trata de una entidad sustancial ni una propiedad adquirida, sino más bien una red de relaciones móviles y asimétricas que configuran y disciplinan los cuerpos y las conductas. El poder se ejerce a través de prácticas concretas y efectivas, que incluyen tanto la producción de discursos verdaderos como la imposición de normas y reglas que delimitan lo que es aceptable o prohibido. Además, el poder no está localizado en una sola institución (como el Estado) ni se reduce a la aplicación de la ley; más bien, se manifiesta de forma difusa en múltiples aparatos ideológicos y discursivos que moldean la subjetividad y mantienen el orden social. De acuerdo con Toscano, el concepto de poder de Foucault propone un enfoque que permite estudiar sus efectos y técnicas desde abajo hacia arriba, revelando cómo se construyen y mantienen las relaciones de dominación y resistencia en la sociedad moderna.

sociales y comunidades locales. Esta perspectiva multiescalar permite abordar tanto los macroterritorios globales como los microterritorios locales, revelando cómo el poder y las identidades se entrelazan en la producción y reproducción del espacio social (2013).

En su lectura del territorio desde el marco foucaultiano del poder, Haesbaert (2016) plantea el concepto de multiterritorialidad como “la experiencia/vivencia, concomitante o sucesiva, de múltiples territorios en la composición de nuestra territorialidad” (2016, 121). El concepto de multiterritorialidad permite un análisis de escala global de la producción de territorios, teniendo en cuenta la movilidad de los sujetos en múltiples configuraciones territoriales, así como un análisis de cómo esta movilidad (re)configura la territorialidad. En otras palabras, un sujeto puede estar vinculado a diferentes escalas territoriales, la local, la regional, la nacional y la global, produciendo territorios y territorialidades híbridas (2016, 124).

Este concepto es relevante en un mundo globalizado y caracterizado por el flujo y la circulación masiva de sujetos y objetos que desafían nuestras definiciones sobre los límites y las fronteras entre territorios (2016, 125).

Por su parte, para Boelens, el territorio es la humanización del espacio de producción y reproducción de la vida cotidiana, “las personas inscriben sus mundos de vida y, en particular, sus ambientes biofísicos, utilizándolos, habitándolos y/o gestionándolos según sus ideologías, conocimientos y poder socioeconómico y político. Al hacerlo, las personas generan medioambientes, sistemas de conocimiento medioambiental y territorios” (Boelens et al. 2017, 88).

Territorialidades hidrosociales

El enfoque de este proyecto de tesis se sitúa en la perspectiva de la ecología política del agua. La ecología política del agua permite producir análisis sobre el tejido o imbricación de aspectos sociales y biofísicos involucrados en la relación de un grupo social con el agua, así como de los conflictos en relación con el agua que están atravesados por el conocimiento y el poder (Boelens et al. 2017).

Dentro de la ecología política del agua nos interesa en particular aquí el marco conceptual asociado a las nociones de territorios y territorialidades hidrosociales que consideran los diversos factores implicados en la producción de territorios y territorialidades específicos en relación con el agua, teniendo en cuenta las diferentes dimensiones de las relaciones que un grupo social determinado teje con el agua (2017).

De acuerdo con Boelens et al. (2017), los territorios hidrosociales son “espacios constituidos social, natural y políticamente que son (re)creados mediante las interacciones entre las prácticas humanas, los flujos de agua, las tecnologías hidráulicas, los elementos biofísicos, las estructuras socioeconómicas y las instituciones político-culturales” (2017, 85).

En ese sentido, en un mismo espacio (cuena hidrográfica) pueden existir territorios y territorialidades hidrosociales divergentes y en disputa, atravesadas por relaciones de poder que determinan su legitimidad o su marginalidad : “los territorios hidrosociales (imaginados, planificados o materializados) presentan funciones, valores y significados en disputa, en tanto definen los procesos de inclusión y exclusión, desarrollo y marginalización, así como la distribución de los beneficios y perjuicios que afectan a distintos grupos de formas diferentes” (2017, 87).

Asimismo, las territorialidades hidrosociales están atravesadas por relaciones de poder, de manera que alguna territorialidad hidrosocial se impone sobre otras territorialidades hidrosociales posibles en virtud de su alineación con una determinada configuración del poder. El enfoque en las territorialidades hidrosociales presenta potencialidades para analizar los conflictos, disputas y contradicciones multiescales, y las reconfiguraciones geopolíticas relacionadas con la expansión y globalización del capitalismo, la neoliberalización y financiarización de los recursos naturales, el neocolonialismo, la contaminación, la concentración de la acatenencia y la fragmentación de territorios debido a los proyectos económicos neoliberales (Ávila-García 2015), así como para comprender los mecanismos a través de los cuales una territorialidad se impone sobre otras.

Ciclo hidrosocial

Budds y Linton (2018) hacen una revisión sobre el concepto de ciclo hidrosocial. De acuerdo con los autores, el ciclo hidrosocial es un marco analítico que va más allá del enfoque del ciclo hidrológico, el cual se limita a estudiar los procesos físicos del agua en la naturaleza. En cambio, el ciclo hidrosocial reconoce y explora las complejas interacciones entre el agua y la sociedad a lo largo del tiempo y en diferentes contextos geográficos y culturales.

En su conceptualización, el ciclo hidrosocial aborda tres aspectos fundamentales que permiten comprender mejor estas interacciones. Primero, desde un punto de vista

ontológico, el ciclo hidrosocial plantea la pregunta fundamental sobre qué es el agua en contextos sociales específicos. Más allá de ser simplemente un recurso natural, el agua internaliza y proyecta relaciones sociales arraigadas. Esto significa que las percepciones y significados del agua pueden variar significativamente según las condiciones sociales y culturales en las que se encuentre.

En segundo lugar, desde una perspectiva epistemológica, el ciclo hidrosocial examina cómo se conoce y se conceptualiza el agua. Reconoce que las conceptualizaciones del agua no son neutrales ni objetivas, sino que son construidas a través de prácticas discursivas, narrativas y diversas tradiciones de conocimiento. Este enfoque también considera cómo las representaciones del agua tienen implicaciones políticas significativas, influenciando las políticas de manejo del agua, la distribución del recurso y los conflictos relacionados con su acceso y uso (2018).

Finalmente, el ciclo hidrosocial se adentra en las dinámicas relacionales y dialécticas entre el agua y la sociedad. Esto implica entender cómo las infraestructuras hidráulicas, las decisiones tecnológicas y las políticas de manejo del agua no solo afectan la disponibilidad y la calidad del recurso, sino que también moldean las relaciones sociales, económicas y políticas dentro de las comunidades. Estas interacciones pueden amplificar las desigualdades existentes o, por el contrario, pueden ser utilizadas para configurar relaciones hidrosociales más equitativas y sostenibles.

Cuerpo-territorio y territorio cuerpo

El concepto de cuerpo-territorio de Haesbaert aporta una perspectiva sobre cómo el cuerpo humano se entrelaza con el entorno natural y social que lo rodea. De acuerdo con el autor, para muchos pueblos originarios, el cuerpo no es una entidad biológica o física, sino que está inextricablemente vinculado al territorio que habita, donde se desarrollan y se expresan las relaciones culturales, históricas y espirituales de una comunidad (Haesbaert 2020).

Desde esta perspectiva, el cuerpo no solo experimenta el territorio como un espacio físico, sino que también lo vive como un lugar donde se articulan y se manifiestan las identidades individuales y colectivas. Así, el cuerpo-territorio se convierte en un sitio de memoria, de historia compartida y de proyección futura, donde las prácticas cotidianas y los rituales adquieren significados profundos que conectan la vida humana con la vida del entorno natural (2020).

Por otro lado, el territorio-cuerpo se enfoca en cómo el territorio mismo puede ser visto como un cuerpo vivo y dinámico. Para muchos pueblos originarios y movimientos ecologistas, la Tierra no es simplemente un recurso o un espacio inerte; es un organismo viviente que sostiene y cría toda forma de vida, incluyendo a los seres humanos. Este enfoque reconoce que el territorio no es solo una extensión física, sino que también posee una dimensión espiritual y simbólica. En muchas cosmogonías indígenas, la tierra es concebida como una madre que provee y protege, y cuyo bienestar es crucial para la existencia de las comunidades humanas y no humanas por igual. Así, el territorio-cuerpo es entendido como un organismo complejo donde los elementos naturales y espirituales coexisten en una red de interrelaciones interdependientes (2020).

Parte dos: El agua en los Andes y Colombia

Cambio climático

El clima y el ciclo hidrológico de los Andes han experimentado y se proyectan cambios significativos. Los Andes crean un marcado gradiente climático este-oeste: al oeste, condiciones frías y secas prevalecen, mientras que, al este, el transporte de humedad del Atlántico tropical genera condiciones muy húmedas. En los Andes, los vientos del este llevan humedad durante los meses de verano, creando temporadas de lluvia que varían según la región (Vuille 2013).

El fenómeno de El Niño causa variaciones anuales en la precipitación, con lluvias torrenciales en las costas de Ecuador y Perú, pero sequías en el Altiplano de Bolivia y el sur de Perú. La Niña, por el contrario, trae condiciones frías y húmedas. Durante el siglo XX, la temperatura en los Andes tropicales aumentó alrededor de 0,7 °C, afectando la retirada de los glaciares. Las tendencias de precipitación son menos claras debido a la complejidad topográfica de los Andes y la escasez de estaciones de medición (2013).

Estudios futuros sugieren un aumento significativo de la temperatura en los Andes, especialmente a altas altitudes, con posibles aumentos de 4,5-5 °C para finales del siglo XXI bajo escenarios de altas emisiones. Las proyecciones de precipitación son más inciertas, pero algunos modelos sugieren aumentos en las regiones costeras de Colombia y Ecuador y disminuciones en el Altiplano (2013).

En el año 2013 el IDEAM analizó series de tiempo de precipitación y temperatura media, abarcando 1072 estaciones de precipitación y 331 de temperatura en Colombia. El

estudio proyecta una disminución general de la precipitación y un aumento de la temperatura media en Colombia para el periodo 2011-2100. Aunque Colombia no es un gran emisor de gases de efecto invernadero, se prevé que será una de las regiones más afectadas por el cambio climático, especialmente en los Andes colombianos (Arango et al. 2013).

Los cambios en la precipitación respecto al periodo de referencia 1971-2000 fueron poco significativos. Las décadas 1971-1980 y 2001-2010 fueron las más lluviosas, con aumentos del 10 al 40 % en regiones como la Alta Guajira, el Litoral Central, el Pacífico Norte y Central, y sectores de la Cuenca del Río Sogamoso, entre otros. Por otro lado, la temperatura mostró una tendencia al aumento en todas las series del país, aunque los cambios no fueron significativos respecto al periodo de referencia. Las regiones de la Amazonía, Orinoquía, Pacífica, los valles interandinos y algunas zonas del Caribe mostraron anomalías entre -0,5 y 1,0 °C. Las mayores anomalías se registraron en las zonas altas de la Región Andina y la Sierra Nevada de Santa Marta, con aumentos entre 1,3 y 1,8 °C. El decenio 2001-2010 fue el más caluroso, mientras que 1971-1980 fue el más frío (2013).

Se proyecta una marcada disminución de la precipitación entre 2011 y 2100 en la región Andina, Caribe y sur del Pacífico. Para el periodo 2071-2100, la disminución sería más significativa a lo largo de la cordillera oriental y en La Guajira. En cambio, se espera un aumento de la precipitación en los departamentos del Amazonas y Caquetá entre 2061 y 2100. La temperatura media en Colombia podría aumentar hasta 5,5 °C en la región Andina para el 2100. Las décadas previas también mostrarían aumentos significativos, con anomalías de hasta 1,5 °C y 2,5 °C entre 2011 y 2040, incrementos más homogéneos en las siguientes tres décadas, y temperaturas elevadas hasta 4,5 °C en el último periodo tridecadal (2013).

El cambio climático global se refleja claramente en los escenarios proyectados para Colombia. La disminución de la precipitación y el aumento de la temperatura tendrán variaciones significativas, especialmente en la región Andina y Caribe. Las proyecciones de temperatura muestran incrementos homogéneos en todo el país hacia finales del siglo XXI. Este estudio subraya la importancia de adoptar medidas de adaptación y mitigación para gestionar los impactos del cambio climático en Colombia. Las metodologías y modelos utilizados son cruciales para prever y manejar estos cambios, asegurando así un desarrollo sostenible y resiliente frente a las futuras condiciones climáticas (2013).

Conflictos sociales por el agua

Según Líber y Justo (2015 referenciados en Garzón 2022), los conflictos por el agua son procesos de carácter evolutivo, desarrollándose de manera fluctuante y con características de continuidad, involucrando numerosos contextos económicos, sociales y culturales. Diversas posturas han sido integradas en los estudios sobre los conflictos del agua en Centroamérica y América Latina, desde el análisis de las raíces de la violencia en relación con el recurso hídrico hasta las tensiones internacionales sobre los sistemas acuáticos, buscando transitar de relaciones conflictivas a prácticas de cooperación.

Las disputas por el recurso hídrico en la región giran en torno a tres grandes aspectos: cantidad, calidad y disponibilidad, siendo la disponibilidad la razón más evidente de los conflictos. La limitada disponibilidad genera tensiones entre usuarios o actores que pueden culminar en enfrentamientos entre ellos o con autoridades estatales. Variables institucionales, sociales, económicas y culturales actúan como detonantes de los conflictos, manifestándose de diversas maneras y vinculando el potencial del agua como recurso ambiental y derecho fundamental (Garzón 2022).

El manejo local del agua, debido a la falta de instituciones adecuadas, la baja capacidad político-administrativa, y la falta de transparencia y jurisdicciones ambiguas, crea condiciones de inestabilidad social y posibilita la aparición de conflictos. Este manejo jerárquico-burocrático por parte del Estado, regulada mediante instituciones y normas, favorece a ciertos sectores y grupos de interés, impidiendo armonizar los intereses de los actores que compiten entre sí (2022).

Los conflictos por el agua son el resultado de múltiples demandas que confluyen sobre un recurso limitado, enfrentando a actores que consideran que sus derechos en torno al uso, manejo y aprovechamiento del agua se ven afectados. Estos conflictos se desarrollan a través de diversas etapas de tensión, desde conflictos latentes hasta desestabilización violenta, y presentan rasgos propios que pueden atenuar su surgimiento, como la movilidad ligada al ciclo hidrológico del agua, la diversidad de usos y el deficiente manejo del recurso (2022).

En un estudio de Quevedo y Walteros (2019) sobre la relación entre los recursos hídricos y los conflictos sociales se identifican tres escenarios en los que se refleja la relación entre el medio ambiente y los conflictos armados: primero, los recursos naturales pueden ser factores de inicio, financiación y sostenimiento del conflicto; segundo, los conflictos afectan negativamente a los recursos naturales y el medio ambiente; y tercero, estos recursos pueden ser cruciales para la construcción de la paz, apoyando la

recuperación económica y fomentando la cooperación y la confianza entre las partes involucradas.

En Colombia, la Corte Constitucional reconoció en la Sentencia C-644 de 2017 la conexión entre los conflictos armados y el medio ambiente, destacando que los recursos naturales pueden ser tanto una causa como una víctima de los conflictos. Además, la Defensoría del Pueblo subrayó la necesidad de incluir la variable ambiental en el Acuerdo de Paz con las FARC-EP para asegurar el reconocimiento y la reparación de los daños ambientales causados durante el conflicto (2019).

El recurso hídrico ha sido identificado como un factor clave en el surgimiento de conflictos debido a su importancia para la subsistencia y las actividades económicas. La lucha por el control del agua ha generado violencia y se ha utilizado incluso como arma de guerra. La ONU ha señalado que el crecimiento poblacional y el cambio climático pueden intensificar estos conflictos en el futuro. En el contexto colombiano, el agua no fue una causa principal del conflicto armado, pero su acceso y control tuvieron y tienen un papel indirecto en su mantenimiento, particularmente en el departamento del Cauca, y en regiones con abundantes recursos hídricos (2019).

Conflictividad social por el agua en los Andes

Según Boelens, el manejo del agua en los Andes es un proceso enraizado en el pluralismo legal y la interacción entre sistemas normativos locales y estatales. En las comunidades andinas, el agua no sólo es un recurso vital para la subsistencia, sino también un elemento central en la construcción de derechos y relaciones sociales. La forma en que estas comunidades gestionan y distribuyen el agua está atravesada por sistemas normativos complejos que combinan aspectos legales, culturales y organizativos. Estos sistemas no pueden ser comprendidos únicamente desde la perspectiva de la ley estatal o la ley consuetudinaria; más bien, reflejan una realidad en los múltiples sistemas interactúan, negocian y a menudo se contradicen (Boelens 2011).

El acceso y control del agua en los Andes están vinculados a la estructura de poder dentro de las comunidades, donde la propiedad del agua no es vista solo como un derecho individual, sino como parte de un sistema colectivo y contractual. El uso y manejo del agua están atados a la participación en tareas comunitarias y obligaciones sociales, lo que refuerza la idea de que los derechos sobre el agua se derivan de la pertenencia a un

colectivo. Estos derechos son construidos y negociados continuamente, no solo dentro de las comunidades, sino también frente a terceros y al Estado (2011).

A lo largo de los Andes, la historia del manejo del agua ha sido una historia de resistencia y creatividad. Las comunidades han desarrollado estrategias para proteger sus derechos frente a la interferencia estatal y la imposición de políticas neoliberales que intentan desarticular los sistemas normativos locales. Estas comunidades han utilizado tácticas como el ‘mimetismo institucional’, adoptando la apariencia de formalidad legal para resistir la dominación externa, mientras que, al mismo tiempo, sostienen sus propios sistemas normativos en el manejo del agua. Este proceso implica un diálogo constante entre las normas tradicionales y las demandas contemporáneas, lo que muestra la flexibilidad y dinamismo de los sistemas comunales de agua (2011).

Para Boelens, las luchas por los derechos de agua en los Andes se desarrollan en varios niveles. En un primer nivel, las disputas giran en torno al acceso al recurso hídrico y su infraestructura. En un segundo nivel, están en juego las definiciones y contenidos de los derechos de agua y las reglas de manejo. Un tercer nivel involucra la legitimidad de los sistemas normativos y las autoridades que los administran. Finalmente, en un cuarto nivel, se encuentran las disputas sobre los discursos y las políticas que moldean el manejo del agua. Estos conflictos demuestran que los derechos de agua no solo otorgan acceso al recurso, sino que también son relaciones de poder que definen quién toma las decisiones en torno a su uso y distribución (2011).

La imposición de políticas neoliberales ha intentado desarticular los sistemas comunales de agua, imponiendo una agenda que, bajo el discurso de la neutralidad y la eficiencia, busca alinear a las comunidades con intereses externos. Sin embargo, las comunidades locales han resistido estas políticas, rearticulando sus derechos y reafirmando su identidad hidráulica. La resistencia no solo se manifiesta en protestas abiertas, sino también en estrategias más sutiles que incluyen la creación continua y dinámica de derechos consuetudinarios, un proceso que fortalece la autonomía de las comunidades frente a las imposiciones externas (2011).

El concepto de “resaca”, introducido por el autor, simboliza las dinámicas ocultas de resistencia en las comunidades andinas. Estas resacas son corrientes subterráneas que operan bajo la superficie de las instituciones formales, sosteniendo los sistemas normativos locales y protegiendo los derechos comunitarios. Aunque a menudo invisibles para el Estado, estas resacas constituyen una base de resistencia activa que permite a las comunidades mantener el control sobre sus recursos hídricos. A través de la creación de

normas y derechos consuetudinarios, las comunidades no solo resisten la dominación externa, sino que también generan nuevas formas de organización y manejo del agua (2011).

Las luchas por el agua no solo demandan un acceso justo y equitativo al recurso, sino que también cuestionan las bases mismas de las políticas que buscan desarticular los sistemas locales. En este sentido, las comunidades no solo resisten, sino que también crean alternativas, mostrando una capacidad notable para adaptar y renovar sus derechos y prácticas en torno al agua. La resistencia y la creatividad van de la mano, y juntas conforman la base de la identidad hidráulica andina (2011).

Capítulo cuarto

Las aguas de Wampia



Figura 10. Mama Cecilia llegando a Ñimpi (Ñimbe)
Elaboración propia.

Caminamos durante horas una mañana lluviosa, cuando llegamos la lluvia se detuvo, y la laguna se dejó ver. Caminar al origen para los Misak es también una forma de caminar para adentro, hacia uno mismo, es decir, es una forma de reflexividad. Fuimos a limpiar nuestras aguas, a refrescarnos, a agradecer y a pedir visión para caminar bonito nuestros caminos. Ñimpi es la laguna madre, aquí nace el río que lleva su nombre, y que luego se junta con el río Piendamó.

El presente capítulo profundiza en la relación sagrada y vital que el pueblo Misak mantiene con el agua, entendida como un ser vivo y espiritual que define su identidad, su territorio y su cosmovisión, y que ordena la vida. A través de un recorrido por las prácticas ancestrales, las transformaciones contemporáneas y los desafíos actuales, este capítulo explora cómo el agua ha sido y sigue siendo central en la vida del pueblo Misak, tanto en su dimensión material como simbólica.

El capítulo se estructura en cuatro partes principales, cada una de las cuales aborda un aspecto de importancia en la relación entre el pueblo Misak y el agua:

La primera parte, “El origen es el agua”, establece el fundamento ontológico y espiritual del agua en la cosmovisión Misak. Para los Misak, el agua es el origen de la vida y el sustento de su identidad como piurek (hijos del agua). A través de relatos ancestrales y reflexiones de líderes como Taita Samuel, se explora cómo el agua no solo

da forma al territorio, sino que también define el ciclo de vida de las personas, desde la concepción hasta la muerte. El agua es un ser vivo que habla, se sueña y guía, y su cuidado es necesario para mantener el equilibrio espiritual y físico de la comunidad.

La segunda parte, “Ordenar el territorio, u ordenar a la gente desde el territorio”, contrasta dos visiones en conflicto sobre el manejo del agua y el territorio. Por un lado, está la visión tradicional Misak, que entiende el agua como un ser sagrado y el territorio como un espacio colectivo que debe ser cuidado y respetado. Por otro lado, está la visión impuesta por el desarrollo moderno, que prioriza la explotación económica de los recursos naturales, lo que ha llevado a la introducción de monocultivos, agroquímicos y prácticas que contaminan y agotan los cuerpos de agua. Esta tensión refleja una disputa más profunda entre el Plan de Vida Misak, basado en la reciprocidad con la naturaleza, y el Plan de Desarrollo, que prioriza el crecimiento económico.

La tercera parte, “Infraestructuras y acciones de manejo del agua”, analiza las transformaciones en el manejo del agua en el Resguardo de Guambía. Históricamente, las comunidades Misak gestionaban el agua a través de sistemas comunitarios, como zanjas y ojos de agua, que reflejaban una relación de cuidado y respeto. Sin embargo, la introducción de infraestructuras modernas, como acueductos y sistemas de riego, ha generado nuevos desafíos, como la contaminación, la sobreexplotación y los conflictos por el acceso al agua.

La cuarta parte “Enrollando la conversación” sintetiza las discusiones anteriores, destacando cómo las tensiones entre las prácticas tradicionales y las políticas modernas de manejo del agua reflejan una disputa más amplia entre dos formas de entender el mundo. Por un lado, está la visión sagrada del agua, que la entiende como un ser vivo y espiritual. Por otro lado, está la visión economicista, que la reduce a un recurso explotable. El capítulo concluye con una reflexión sobre la importancia de la pedagogía del agua, un enfoque educativo que busca rearticular la comunidad Misak en torno a sus saberes ancestrales y su relación con el territorio, restituyendo, a través del reconocimiento de las aguas en el aprendizaje, la autoridad según la ley de origen.

Primera parte: el origen es el agua

Cruzando el río Marapi, en namtrik, o Cacique, en castellano, para mover las vacas de terreno, Taita Samuel propuso una reflexión: el río Marapi es un río en lucha, Cacique,

el nombre *isirij*,¹⁶ es el río, la realidad físicoquímica. Marapi, es un ser masculino que puede actuar sobre las personas y las cosas, que puede embarazar a las mujeres, producir y curar enfermedades, producir o corregir desórdenes. El cambio de nombre, según Taita Samuel, es un rastro del cambio en el pensamiento, que, para él, explica la presencia de residuos sólidos y otros residuos en las riberas y en el curso del agua.

Cuando uno se comienza a preguntar, y se vuelve a preguntar, hay veces que se olvida todo. Hoy en día todos tienen lápices, grabadoras, ahora con celular se graba tan rápido. Antiguamente todo era oral, en la memoria propia. La oralidad es una memoria. Y en la oralidad se hace la memoria, la memoria propia. Hoy en día no es así, no cabe en nosotros la memoria. Ahora la memoria está en los celulares, las grabaciones, filmaciones, antiguamente no era así. Por eso hoy todo se olvida más rápido, la memoria ya no cabe en la cabeza, entonces hay que tenerla guardada en otras partes [...] La memoria no es sólo la mente, porque sólo con la mente no habría memoria, la memoria es también el territorio. Y la memoria es la oralidad, y se hace en un territorio, donde se camina y se habla. Y hablar no es sólo hablar. La antigua memoria estaba guardada en los mayores y en el territorio, y así se guardaba. Había que escuchar. En un ratico que hablaban, en un ratico, ya se comenzaba a decir todo lo que se ha hecho y hablado, entonces lo que está fuera del fogón está siempre en el fogón, y el fogón siempre está en lo que está afuera. Porque la memoria también está en el fuego, en el agua, en las piedras, en la tierra. La memoria estaba en la casa, en la cocina, en la huerta, en el río, en la laguna, estaba viva, y estaba cerca.

Ahora está lejos. Para los antiguos no está lejos, pero para los jóvenes sí. Es como las lagunas, los cerros, están lejos porque ya no los entienden, o porque se demoran en entender. Igual que caminar, lo que antes estaba cerca, ahora está lejos. Los antiguos llegaban rápido, ahora los jóvenes se cansan, se sientan, entonces se pierde más el tiempo. Ahora no se saben ni los nombres, y, como le digo, nombrar, nombrar desde la memoria, es muy importante, eso tiene que investigar (Taita Samuel Morales, comunicación personal durante recorrido por el río Marapi).

El cambio en la forma de nombrar el territorio surgió en diferentes momentos de reflexión colectiva en la Misak Universidad. Los misak son *piurek*, que quiere decir hijos de agua, que se formaron a partir del *pishao*, que es un revuelto de materiales orgánicos (agua, barro, ramas, hojas, espuma, entre otras) que se forma en procesos de remoción en masa o derrumbes. En *namtrik*, los seres y territorios de agua,¹⁷ se denominan con el prefijo o sufijo *Pi*, que quiere decir agua. En la literatura etnográfica realizada entre los años 90 y 2000 en Guambía,¹⁸ y en las conversaciones con mayores y mayores, se vislumbra el ser *piurek* como la esencia propia de la comunidad. Ser *piurek* vincula a

¹⁶ En *namtrik isirij* se refiere a lo que no fue criado en el territorio, lo que no nació ni desarrolló en el lugar, sino que viene de afuera. Puede referirse a una persona blanca o mestiza, así como a comportamientos, objetos, infraestructuras, venidas de afuera.

¹⁷ O más bien, de las aguas de origen, o de aguas sagradas, o aguas con más fuerza, porque, como se verá más adelante, en Guambía todo lo vivo, visible o invisible, son formas de agua.

¹⁸ Véanse los textos de Vasco, Dagua, Aranda, durante la década mencionada.

comunidad con el territorio, con las lagunas de origen, y da cuenta de la unidad entre las aguas que fluyen en el mundo, con el cuerpo, que es también una forma de agua.

Si bien no hay una definición exacta de piurek, puesto que los conceptos en Guambía están en movimiento, y se tejen colectivamente en el cuerpo y el territorio, el concepto de piurek como nacidos del agua permite comprender las transformaciones identitarias, y cómo estas transformaciones afectan la relación social con el agua. El presente capítulo ofrece una aproximación a la concepción del pueblo misak sobre el agua, y a cómo su cambio se hace evidente en los cambios en las palabras y las formas que se usan para nombrar el mundo.

Todo lo vivo es una forma de agua

Piurek es también una manera de decir que las personas son cuerpos de agua. Una definición que se repitió fue la del ser que se forma o se gesta en el agua, o la de hijo, hija, o hijos del agua. En Guambía todo lo vivo es un cuerpo de agua, el agua da forma a los cuerpos y los territorios, a los cerros y a los valles, y a toda la hidrografía y geografía del territorio de Guambía. Hablar del agua, mientras se camina o se conversa junto al fuego, es hablar de la vida y de la espiritualidad.

La espiritualidad, desde la perspectiva misak compartida durante la investigación, es, a grandes rasgos, un sistema de vida basado en la integración con la naturaleza, que reconoce el papel de los seres no humanos como generadores de cambio territorial y social, y que busca la coexistencia con estos. Por ejemplo, al realizar un refrescamiento con orejuela antes de ir a buscar leña o a trabajar al páramo, o al, en complejos procedimientos, movilizar uno u otro espíritu según se necesite que cese o vuelva la lluvia, o al saber qué sembrar y en qué cantidad para que la ardilla pueda comer y quede suficiente para el consumo familiar o la comercialización, o al hacerse los refrescamientos necesarios para estar en agradecimiento y respeto, y tener la palabra fresca para resolver los conflictos cotidianos a través del diálogo. En cierto sentido, la espiritualidad es reconocer que sin esos seres no es posible la existencia humana, ni existencia alguna, y que hay que aprender con el territorio para cuidar la vida.

Así, el ciclo del agua en Gaumbía enseña sobre el ciclo natural de la vida. Como diría Taita Samuel, el mundo da vueltas, el aguacero va y vuelve, como el páramo va y vuelve, y como el agua va al mar y vuelve en forma de nube, y así ocurre con los humanos. Para los misak, como el agua en la Tierra, las personas también tenemos un ciclo del agua,

que es el ciclo de vida. Desde la concepción hasta la muerte, el ciclo de vida está marcado por el cambio en las aguas del cuerpo y en la relación personal con el agua.

Para el pueblo misak, las mujeres son quienes tienen una mayor conexión con el ciclo del agua, o al menos una relación más evidente, expresada en el ciclo menstrual. La primera menstruación genera unas nuevas condiciones orgánicas y psicosociales, que exigen a la mujer rigurosos procedimientos espirituales para no generar daño en el territorio, y para cuidar el útero y proteger la vida que crecerá allí.

Desde la perspectiva misak, que concibe el territorio como un espacio-tiempo dinámico, cambiante y conflictivo, en el que no hay una discontinuidad entre los cuerpos, sino una continuidad que se observa en el flujo e intercambio de agua entre los diferentes cuerpos, por ejemplo, al alimentarnos con plantas y animales, o al beber agua, o al adaptar el calendario agrícola al ciclo del agua local, de manera que la cotidianidad está determinada por esa continuidad, y por las relaciones sociales con el agua que subyacen a los flujos de agua.

Aunque la cantidad de agua en la Tierra sigue siendo la misma desde su llegada, el agua y el ciclo del agua del territorio ha presentado cambios, los cuerpos de agua son afectados por las relaciones sociales locales, regionales, globales, y la afectación de los cuerpos de agua genera afectación en la salud de los seres vivos. El pueblo misak es consciente de que el agua del cuerpo es el agua de la tierra, en un proceso que va de la tierra al cuerpo, del cuerpo a la tierra, y vuelve; de que todo lo vivo es formas de la misma agua, y de que lo vivo, o la vida, es un tejido de agua. Por eso, las relaciones con el agua afectan las relaciones con el cuerpo, y las relaciones con el cuerpo afectan las relaciones con el agua.

Una de las transformaciones en las relaciones sociales con el agua, y que configura uno de los términos por las disputas con el agua, tiene que ver con la forma de autodenominarse como comunidad, y de nombrar al territorio, al permitirnos observar lo que implica sobre las formas de relacionarse con el propio cuerpo y con los cuerpos de agua. Las formas de autodenominarse y de nombrar al territorio más arraigadas en formas tradicionales de relaciones sociales con el agua suelen defender unas relaciones mediadas por la espiritualidad propia, frente a otras más arraigadas en la producción agrícola, en la espiritualidad cristiana, y en formas de valoración economicistas del territorio (Martínez Alier y Roca Jusmet 2016).

De piurek a misak

Según Vasco (2017), durante los procesos de recuperación del territorio y de la memoria a partir de los años sesenta, y más fuertemente en los años setenta, los procesos se enfocaron en reconocer el origen de la comunidad en el territorio, que había sido cuestionado por funcionarios y antropólogos que, con investigaciones poco rigurosas, y para deslegitimar las acciones de recuperación, sugirieron que el pueblo guambiano era originario del Ecuador o el Perú, y había sido trasladado durante la colonia.

En ese contexto, se determinó colectivamente que la memoria estaba en el territorio, y que para recorrer el tiempo había que recorrer el espacio (Vasco 1998). Para Taita Luis (comunicación personal durante minga de pensamiento de la Misak Universidad el 14 de octubre de 2024), uno de los ejercicios que dieron más fuerza al proceso de hacer memoria, fue preguntarse por las formas de nombrar el territorio, para entender la extensión ancestral de la comunidad en el suroccidente colombiano, y la relación entre el pueblo misak con otros pueblos que habitan el departamento del Cauca.

En ese sentido, las transformaciones en la territorialidad pueden comprenderse a partir de las toponimias. Los cronistas, conquistadores y funcionarios de las instituciones coloniales y republicanas, cambiaron los nombres, por lo que, por ejemplo, hay veredas que se nombran en namtrik y en castellano, y es cada vez más frecuente el uso del castellano para nombrar el territorio. Los nombres llevan una experiencia territorial, es decir, una territorialidad; sin esa experiencia, los nombres quedan vacíos, o se cambian por otros que dan cuenta de nuevas relaciones con el territorio.

Por siglos el territorio fue reorganizado bajo la lógica de las haciendas y las fincas (Taita Luis, comunicación personal durante minga de pensamiento de la Misak Universidad el 14 de octubre de 2024). Y aunque se liberó una parte, no se liberó todo el valle de Pubenza, y el crecimiento demográfico ha ampliado las disputas con los colonos y funcionarios, generando disputas territoriales con otros pueblos originarios. Las fronteras territoriales han transformado las fronteras de la territorialidad.

Antiguamente, los nombres de las veredas correspondían a los ríos, las montañas y las lagunas, a las aguas. El territorio se nombraba y se recorría desde la experiencia propia, existen toponimias en namtrik desde el norte de Cali en el Valle del Cauca, hasta el sur de Popayán en el departamento del Cauca, y desde la cordillera central en el oriente, hasta el pacífico colombiano en el occidente (Por ejemplo, el barrio periurbano de Cali que lleva el nombre del Cacique Petecuy, o el territorio de Cacica Mama Pisita y el Cacique Pisitao en el centro del departamento del Cauca). Algunas toponimias sobreviven

y reflejan lo que fue el territorio ancestral. Los nombres guardan la memoria de un vasto territorio que el pueblo misak reconoce como el territorio pubenense o de las montañas y valles de Pubenza.

Recorrer el territorio con la palabra, partiendo de la manera de nombrarlo, puede despertar la experiencia territorial que le da significado. Antes, cuentan los mayores, se comerciaba a caballo con Inzá, en el nororiente del departamento del Cauca, transportando hasta 12 arrobas de arepa. Había muchas rutas de intercambio por Mosoco, Mama Dominga, Palacé, San Isidro y Puracé. Se intercambiaban productos como papa, cebolla, ulluco, y se comerciaba con coca. Se comunicaban en Namui Wam¹⁹ y había personas que sabían hablar varias lenguas.

Pinochak, Calimbio, Caloto, Caldono, Pishimbala, Shambala, Piktaro, Ambalá, Piendamó, Tuña-Tunía, Purachak, Paletará, Pance, Sotará, Nubirao, Polindará, Puracé, son todos nombres propios del pueblo misak, que nombran territorios rurales y urbanos de los departamentos del Valle del Cauca y el Cauca, y que dan cuenta de la extensión de la territorialidad ancestral.

A partir de los 2000, hubo una discusión que generó una transformación en la forma de autodenominarse que sugiere cambios en la territorialidad. El mundo conoció a la gente de Guambía como guambianos, o wampianos (wam-pi-a-nos), que entre otras posibles definiciones,²⁰ podría significar “quienes viven en un mundo de agua”, o “casa donde viven los hijos del sueño, de la palabra y del agua”, o “mundo donde se habla la lengua del agua”, según Miguel Tumiñá (comunicación personal durante conversación el 30 de septiembre de 2023). Desde entonces, algunas personas de la comunidad consideran que la palabra está afectada por el proceso de castellanización del namtrik, y de regularización del castellano en el territorio, por lo que consideraron importante acordar una manera propia de autodenominarse.

Surgió entonces una conversación colectiva para determinar la manera propia de autodenominarse como pueblo (Taita Samuel, comunicación personal el 17 de agosto de

¹⁹ Namui wam quiere decir “nuestra lengua”. El namtrik es la lengua propia del pueblo misak, la palabra hablada. Namui wam es un lenguaje que permite a la comunidad comunicarse con otros seres, con otros pueblos, con la tierra, es un lenguaje que trasciende el habla y se expresa fundamentalmente a través de sueños.

²⁰ Téngase en cuenta que las definiciones en Guambía cambian conforme cambian las personas que participan en el diálogo, y definir conceptos y objetos es un proceso dialógico que se asemeja a una conversación filosófica, en el sentido de que se aportan diferentes perspectivas e interpretaciones sobre lo que se quiere definir, con base en la reflexión sobre lo cotidiano, y se teje una definición conjunta. En ese sentido, los conceptos y las cosas en Guambía siempre están siendo, y cambiando, de manera que son conceptos y objetos cuya definición es siempre inacabada, aunque parte desde la palabra de los mayores y de la palabra del territorio, siempre está en movimiento, como una mochila que nunca se deja de tejer.

2024). Con un consenso mayoritario, se decidió que esa manera propia era misak, que, aproximadamente, significa persona. Más tarde, aunque no por mucho tiempo, se decidió que era misak misak, pero durante la duración de esta investigación no hubo referencias al respecto, y normalmente se refieren a sí mismos como el pueblo misak, aunque es común en las personas mayores, como Taita Samuel y Mama Laurentina, preferir la autodenominación piurek.

Los pishau

En Guambía, para que la vida crezca, las aguas, como todo en el mundo, deben existir en parejas. Todo viene en parejas: las aguas, las piedras, la tierra; todo tiene su masculino y su femenino. Y esa es la condición de posibilidad para que la vida crezca. Junto al río Marapi, Taita Samuel contó que el origen de los piurek fueron las lagunas de Ñimpi o Ñimbe (laguna femenina), y Piendamó (laguna masculina).

Los piurek fueron paridos en un derrumbe que se produjo a partir del crecimiento de las aguas de las lagunas de Ñimpi y Piendamó debido a un aguacero. Ñimpi y Piendamó se reprodujeron a través del aroiris,²¹ que permitió una relación entre las dos lagunas. Tras la unión, primero sonaron los tambores, que son los truenos, y con los tambores llegó el aguacero (masculino). El aguacero hizo crecer las aguas de las lagunas, inundó la tierra, y formó un gran derrumbe. El derrumbe formó el río Piendamó, y parió a los Pishau, hombre y mujer. Así también, dice Taita Samuel, nacen los niños. La vida en Guambía es producto de derrumbes. El agua se acumula, crece, produce derrumbes y, en esos derrumbes, crece la vida. Así, la vida crece sin límite en el espacio y en el tiempo, derrumbándose. Los Pishau son piurek, hijos del agua.

Una de las versiones más bellas sobre el origen del pueblo misak fue escrita por Abelino Dagua, Luis Guillermo Vasco y Misael Aranda, desde el trabajo realizado por el Comité de Historia del Cabildo de Guambía, durante el proceso de recuperación de la memoria, comparto un fragmento, y sugiero la lectura del texto de Dagua et al.:

Allá, en las alturas, era el agua. Llovía intensamente, con aguaceros, borrascas, tempestades. Los ríos venían grandes, con inmensos derrumbes que arrastraban las montañas y traían piedras como casas; venían grandes crecientes e inundaciones. Era el agua mala. En ese tiempo, estas profundas guaicadas y estas peñas no eran así, como las vemos hoy, esos ríos las hicieron cuando corrieron hasta formar el mar. El agua es vida.

²¹ Es un aro porque en la cosmovisión misak, el arco visible se completa en el subsuelo, uniendo así los tres espacios, el mundo espiritual, el mundo material, y el subsuelo que es fundamentalmente el mundo de las aguas.

En la laguna, que era una saliva grande, estaban tata Illimpi y mama Keltsi, su esposa. (illimbi es como una saliva de nosotros; keltsi es la guasca del kel, mejicano). Allí estaban. De todas estas cabeceras y de ellos venía el río grande, se desprendían las aguas y de allí se iban regando. De allí salían todas las aguas para llegar al mar. El agua nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar. En esa época las aguas no subían desde el mar, solamente bajaban. Una vez que las aguas llegaron hasta el mar y se recogieron en él, se levantó la nube y comenzó a subir por las montañas y las cañadas. Todas las aguas fueron al mar y luego regresaron en nube, toda el agua se recogió en el mar, corría de las cabeceras al mar, y llegaba. Por eso ahora se devuelve, pero no por los mismos ríos sino por el aire, por la nube. Subiendo por las guaicadas y por los filos de las montañas alcanza hasta el páramo, hasta las sabanas, y cae otra vez la lluvia, cae el agua que es buena y es mala. El agua es buena y es mala y lleva una vida de los sueños. Del agua nacen muchas cosas en la tierra. El agua hace inundaciones, dicen los blancos; sólo ven lo que tiene de malo. Pero los guambianos vemos que las aguas hacen mal y hacen bien (Dagua et al. 1998).

Para investigar el agua, tiene que hablar con las aguas, decía Taita Samuel junto al río Marapi. Las aguas tienen voz, y si se escucha con el pensamiento propio, como se escucha en Guambía, toda voz es distinta porque todo espíritu es distinto. El agua fluye diferente en diferentes partes, porque fluye según las particularidades de su espíritu.²²

Antes de salir de casa, para hacer mis actividades cotidianas, Taita Samuel y Mama Laurentina insistían en que me refrescara con Pishingalú u Orejuela, una suculenta que puede alcanzar el tamaño de un arbusto. El proceso consiste en arrancar un par de hojas de la planta, y frotarlas en las manos para que liberen la abundante agua que contienen, después, se recorre el cuerpo desde abajo hacia arriba, primero cuatro veces con la mano derecha, luego cuatro veces con la mano izquierda, pidiendo al espíritu de la planta que acompañe y cuide los caminos del día a día, evitando que otros espíritus o personas puedan ocasionar algún daño.

También, recorriendo desde Ñimbe la vereda, hacia Ñimbe, la laguna, por un camino ascendente y sinuoso de aproximadamente tres horas, Mama Cecilia (ver Figura 10) se detenía en cada quebrada y riachuelo para, con una rama o una hoja, recoger un poco de su agua y agradecer, pedir permiso y refrescar el cuerpo y la mente, para seguir caminando con la confianza de estar respetando a los espíritus mayores,²³ y de tener su permiso para llegar hasta la laguna madre.

²² Proponer una definición misak de espíritu es un trabajo antropológico de más largo aliento, sin embargo, a grandes rasgos, los espíritus son entidades con una materialidad visible, que actúan sobre el mundo produciendo cambios en las personas, en la comunidad y en el territorio. Por ejemplo, alguna vez pescando en el río Marapi, Taita Samuel escuchó a Pishimisak decirle que ya había pescado suficiente, y ante su negativa a detenerse, el espíritu lo empujó y lo hizo caer a agua en una época de crecidas.

²³ Los espíritus mayores son espíritus muy antiguos que dan orden al mundo, son los primeros seres que habitaron el mundo, y sobre los que recae el sostenimiento de las condiciones que hacen posible que la vida crezca y se desarrolle.

El fresco

Refrescar es una práctica importante en la cotidianidad misak. Hay diferentes eventos cotidianos que pueden alterar el orden del mundo, y el orden del hogar, generando malestares y enfermedades. El refrescamiento es un procedimiento que permite sostener o restituir el balance espiritual en diferentes escalas, las personas, la casa, la comunidad, el mundo, previniendo o resolviendo situaciones de desequilibrios como las enfermedades o los conflictos familiares y comunitarios.

Los refrescamientos se hacen, de diferentes maneras, según lo soñado o lo aprendido por las personas a quienes se otorgó el don de la medicina propia, cuando ocurre un nacimiento o una muerte, cuando se perciben energías pesadas en las personas o en los lugares, cuando se tienen sueños premonitorios, cuando hay conflictos, cuando los sueños lo ordenan, cuando hay enfermedad, antes de emprender un nuevo camino o propósito de vida, antes de sembrar, entre otros eventos cotidianos. Normalmente, los refrescamientos se hacen con orejuela, maíz capio, la planta de la alegría, la rendidora y agua. También hay refrescos de más 40 plantas (Mama Cristina, 29 de agosto de 2023, entrevista personal).

Particularmente, hay tres momentos especiales en la vida de la relación y respeto a los espíritus mayores: Pishimisak y Kallim. Estos espíritus son protectores de las aguas, quebradas, ríos, bosques, ojos, lagunas, etc. Si no se respetan sus leyes, la naturaleza se desequilibra y ‘castiga’.

El primer momento, el Numisak (recién nacido) marca la llegada a la madre tierra, momento en el que se refresca con las cuatro plantas espirituales: orejuela, capio, planta de la alegría, la rendidora, y el agua. Cuando un niño o niña llega al territorio, está girando en medio del agua (útero). Primero rompe la fuente, expulsa el agua, luego viene el niño, y al final, la sangre. En ese momento se refresca, guardando esa sangre y sembrándola en el territorio. Esa sangre no se debe desechar en el agua, ya que podría secarse y causar daño a la madre y a los niños. Esa sangre es especial y tiene una función importante para la madre tierra, por lo que debe ser sembrada. Así, crece la vida en la madre tierra, y así también la tierra pare.

El segundo momento especial es cuando llega la menstruación. Esa sangre también es especial y se guarda durante cuatro días sagrados. Durante este tiempo, no se puede caminar por el territorio ni acercarse a los ojos de agua. Debe permanecerse en

casa, donde también se refresca con los espíritus. El tercer momento, la partida al otro espacio, también requiere refrescamiento. Es necesario que el médico refresque. Si no se refresca, se pueden afectar los cultivos, cosechas, y la vida deja de crecer.

En Guambía existen espíritus del espacio y de la tierra, plantas frías y calientes, semillas frías y calientes, aves frías y calientes, y animales fríos y calientes. Esa categorización se hace con base en los efectos que tienen sobre el cuerpo, en los lugares en donde crecen las plantas, o en cómo y dónde se siembran. Las plantas espirituales protegen a la madre tierra, las semillas, y a otros seres vivos como los humanos. Cada ser natural tiene una función hacia la madre tierra y hacia los otros seres, y esas funciones son el fundamento de la ley de origen y el derecho mayor.

Estamos confundidos, no olvidamos, pero nos confundimos. La iglesia sataniza nuestras costumbres y ya no se cree en la relación del deber y derecho mayor. Nuestra misión es refrescar. Antes, las casas eran de bahareque, luego de adobe. Las casas redondas reunían y refrescaban, invitaban al centro, al fogón, al abrigo, a compartir el alimento y la palabra. Ahora se construyen con materiales y ladrillo, y en ese proceso también se perdió la conexión. El barro tiene poder, es energético y espiritual. El barro protegía y prevenía enfermedades. Hemos confundido, entre tantas políticas y leyes de afuera, nuestra propia ley de origen, por eso el desequilibrio en el territorio (Taita Luis Muelas, comunicación personal, 27 de agosto de 2023).

El lenguaje natural, la ley de origen y los sueños

El refrescamiento es también un lenguaje o una forma de comunicación y relación con la Tierra. El lenguaje natural se refiere a los símbolos y procedimientos que hacen posible la unidad de la comunidad con la naturaleza y con la historia. Este lenguaje se expresa en una forma de escritura antigua, o Kampawam,²⁴ que contiene sabidurías ancestrales sobre el origen, sobre la cosmovisión, y sobre el territorio.

Para el pueblo Misak, la naturaleza es nuestra madre y espíritu de vida, los elementos del mundo y del cosmos son un solo conjunto, la diversidad biótica y abiótica es parte integral de la tierra, que en el tiempo y el en espacio sustentó nuestras vidas, dotándonos de alimentos, sabiduría, dignidad e identidad mediante la constante interrelación recíproca, y por lo tanto son innegociables a cualquier título.

El pueblo Misak y otros pueblos originarios del mundo hemos desarrollado conocimientos y sabidurías para garantizar nuestra existencia y permanencia en armonía y equilibrio con la naturaleza y sus espíritus, para ser guardianes de ese legado, para que lo perpetuemos hacia las nuevas generaciones, porque es un requerimiento cultural que

²⁴ El Kampawan reúne diferentes símbolos tallados en roca que fueron encontrados en diferentes partes del territorio, y en el ejercicio de interpretación comunitaria se ha llegado a consensos sobre el significado de algunos de ellos, particularmente en los relacionados con el origen del mundo y del pueblo misak, así como sobre principios filosóficos relacionados con la percepción misak del tiempo y del espacio, del ciclo de vida, entre otros. Hay literatura y trabajos adelantados por estudiantes de la Misak Universidad, particularmente extenso y riguroso es el trabajo de Taita Mariano.

exigen los ciclos de vida, porque es una misión (deber-derecho) milenario, propia, que se aplica en el territorio, facultado y ordenado por la ley cósmica natural.

[...] Cuando el Misak recibió el territorio y la cosmovisión, la identidad y la dignidad, como requerimiento para las etapas del ciclo de vida, fueron facultados, por ser los primeros pobladores, para garantizar el equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el ser humano, y adquirieron el compromiso de defenderla, protegerla, mantenerla, y devolverla para nuestros hijos y la humanidad entera.

Somos los primeros pobladores hijos y cultivadores de agua de este continente, y para los pueblos que lo habitamos no hay especie silvestre, ni espacio baldío, porque milenariamente hemos sido conocedores y sabedores en la convivencia con la naturaleza, por eso somos autoridad ambiental (Cabildo de Guambía, Misak Ley, Motivos 3, 4 y 12, 2010).

El *kampawam* se empezó a investigar colectivamente desde la recuperación de tierras, a partir de petroglifos distribuidos por el territorio. El *kampawam*, según lo conversado en múltiples oportunidades en la Misak Universidad, da cuenta de una relación ancestral con la Tierra, y de una forma de comunicación que trasciende la palabra escrita y hablada, y expresa el lenguaje que relaciona todo en la dimensión de los sueños.²⁵

Los sueños orientan las acciones y el destino de las personas, ayudándoles a comprender la vocación de un terreno, la posición de una casa, si una pareja es la indicada, si es necesario realizar ofrendas para evitar enfermedades, o si se avecina una visita. A través de los sueños, los muertos pueden visitar y comunicarse, al igual que los seres no humanos como las lagunas. Las personas pueden pedir orientación a estos sueños, como cuando sueñan con las lagunas en momentos de encrucijada, recibiendo guía de estos seres. Los sueños son un espacio de medicina y sabiduría ancestral, donde se aprende a trabajar en diversas tareas gracias a la enseñanza de las aguas y la tierra.

La interpretación de los sueños la realizan personas con el don, principalmente médicos tradicionales, pero la comunidad reconoce a algunas personas dedicadas a otras actividades como la agricultura la capacidad de interpretarlos. Aprender a soñar e interpretar los sueños implica soñar, actuar, y repetir este ciclo continuamente. Se sueña, se plasma el sueño en la realidad mediante escritura, conversación, o dibujos en el suelo, y de ahí se interpreta. El propio sueño revela quién tiene el don de la interpretación.

Nosotros íbamos al páramo, bien arriba, porque allá teníamos sembrada papa, cebolla, y otras plantas que crecían silvestres. Íbamos a ese terreno cada mes o dos meses, y nos quedábamos unos tres días allá, a veces una semana. Allá hacía mucho frío, que no daban ganas de dormir ni descansar sino sólo de trabajar. Una madrugada me desperté y estaba sola, mi mamá y mis tías como que se habían ido al trabajo, y yo salí a trabajar para no emparamarme. A lo lejos, alguien trabajaba intensamente y rápido, y a medida que yo me

²⁵ Los sueños en Guambía también pueden ocurrir en estado de vigilia. A ese fenómeno se le llama también tener una visión o visionar.

acercaba, la persona se alejaba, de lo rápido que trabajaba llevaba ya mucha cosecha en un costal, y se cargaba un costal tras otro en la espalda. Cuando llegó mi madre le conté lo que había visto, y me dijo que era Pishimisak, me dijo que hiciera lo mismo que él-ella, y que no lo olvidara. Con el tiempo supe que esa madrugada había recibido el don, y seguí soñando que sembraba plantas, y cómo sembrarlas, desde entonces soy buena para el trabajo, y me va bien con la siembra y la cosecha (Comunicación personal de Mama Laurentina junto al fogón, 13 de septiembre de 2023).

Pishimisak transmite sabiduría a través de los sueños. Para soñar, es necesario prestar atención y tomar en serio lo soñado. Hay sueños negativos y positivos, y sobre estos se conversa y se toman decisiones cotidianas. También mientras se camina por el territorio, se va soñando, y las personas se enfocan de acuerdo con estos sueños. Los sueños también son el fundamento de la ciencia propia, para investigar, dice Samuel Almendra (Comunicación personal), se recurre a la vivencia diaria, al recorrido y al diálogo con el territorio, la laguna, las aguas y los sueños.

Por eso antiguamente, y todavía, las personas van a los cerros, a las lagunas, a las rocas, a pedir intencionadamente por un sueño que pueda darles enfoque, o que permita refrescar el pensamiento. También, buscando comunicarse con espíritus mayores, que recorrieron el territorio en una época ancestral. Los espíritus se comunican a través de los sueños, pero es necesario saber soñar y entender estos mensajes, algo que se aprende soñando, compartiendo los sueños al amanecer y actuando según lo que estos revelan. Por ejemplo, alguna vez Mama Cristina (comunicación personal, 29 de agosto de 2023), partera, soñó con un derrumbe y esa misma madrugada se alistó para atender un parto, poco después de estar lista una familia la requirió de urgencia.

También se sembraba agua en los sueños, donde se realizaba una ceremonia dedicada a este acto. La ceremonia debía acompañarse de acciones en vigilia, como la siembra de Pilele, y otras plantas que siembran y cuidan el agua. En los sueños hay un diálogo con los espíritus protectores de agua, y ese diálogo es la base de la existencia, al orientar las acciones de cuidado del territorio, de la comunidad, y de todos los seres. En ese sentido, la ley de origen parte del reconocimiento del origen en el agua, y del respeto por los mandatos que, fundamentalmente a través de los sueños, deben realizarse para sostener el equilibrio comunitario y territorial.

Lo que se ha olvidado, pero no perdido

Durante algún compartir en un café de Silvia, James Montano, académico y docente misak, contó que, en alguna conversación con su abuela y su mamá, se sorprendió

al escuchar a su abuela recordando las oportunidades en las que pudo ver al Pishimisak; se le podía ver, cuando se tiene la visión abierta, en las partes altas de los cerros, en los páramos y en las lagunas, a veces cabalgando sobre un venado. Su mamá, que no tuvo oportunidad de verlo, sí tuvo oportunidad de sentirlo y de reconocer su presencia en sueños y recorridos por el territorio. James no lo ha visto, ni lo ha sentido, pero sabe que está ahí (comunicación personal, 13 de septiembre de 2023).

Lo de afuera confunde, es un dicho común entre los misak, al considerar que hace que no se valoren principios y valores fundamentales para la vida. La posibilidad de pervivir como misak se basa en caminar el territorio y conectar con los mayores. Caminando el territorio, se va reconociendo las aguas, las plantas, los cerros, las lagunas y los páramos, la manera de nombrarlos y el lugar que tienen en la vida misak. Sin embargo, los jóvenes están recorriendo más otros territorios, como Cali, Popayán, o las cabeceras municipales de Silvia, Piendamó, Cajibío y Morales, perdiendo arraigo en lo local o configurando nuevas formas de arraigo.

Nuestra madre tierra está en crisis por esos desórdenes humanos, y está pidiendo justicia. Hay que revitalizar la ciencia y la sabiduría de conexión con la madre tierra, volver al sueño y a la palabra de los mayores. Hay mingas constantes para sembrar en el páramo, pero cuidar el agua es sembrarla, y para sembrarla hay que soñar. Debemos cuidar el agua, aunque se ha olvidado cómo hacerlo, aún hay personas con la visión y el conocimiento. (Taita Luis Muelas, 20 de septiembre de 2023, comunicación personal).

‘Lo de afuera’ confunde porque está entramado en un complejo de prácticas y disposiciones coloniales que determinan que la relación adentro/afuera sea asimétrica, y que históricamente han llegado al territorio para confrontar y fragmentar. Sin embargo, hay relaciones con ‘lo de afuera’ basadas en la solidaridad, en la reciprocidad, como en el caso del movimiento solidario que se sostiene -últimamente con grandes esfuerzos- desde los años 70.

También hay diferentes procesos en los que la comunidad, y particularmente la AKYMU, establecen relaciones de solidaridad y colaboración con procesos de otros pueblos, como otros procesos de educación propia, de recuperación de semillas tradicionales y de la biodiversidad territorial, de agriculturas que se continúen y se correspondan con las aguas y los bosques -principalmente de jóvenes, pero fuertemente relacionados con la experiencia de los mayores y mayores-.

El territorio ha sido un espacio de interacción de diferentes colectividades católicas y evangélicas, entre otras denominaciones del cristianismo, y también de

diferentes configuraciones históricas socioeconómicas, que establecieron relaciones de dominación territorial por parte de grandes actores económicos como hacendados, políticos y militares. Desde la colonia hasta la reciente expansión de la iglesia evangélica, que hoy es la principal comunidad de fe en algunas zonas de Guambía.

Entre las colectividades católicas, hay rituales relacionados con el agua, como la historia de la virgen de Cacique, que apareció sobre un ojo de agua considerado sagrado, y sus aguas se cree que pueden refrescar y abrir caminos soñados. Otras vírgenes han aparecido en rocas dentro o cercanas a ríos en Cauca, y esas aguas se consideran sagradas. Se cree que allí viven espíritus antiguos, ahora comprendidos desde la experiencia religiosa católica.

Los adultos reconocen tanto las manifestaciones de los espíritus antiguos como de los ángeles, santos y vírgenes que han aparecido en el territorio. Sin embargo, para los jóvenes esto resulta confuso en términos identitarios. En la Misak Universidad se realizan investigaciones colectivas para comprender cómo la religión cristiana se arraigó en el pensamiento propio y cómo las prácticas cristianas reflejan la ritualidad propia y la sacralidad de los espíritus propios, siendo incluso un contexto de estudio para recuperar la espiritualidad propia.

Por otro lado, la iglesia evangélica ha generado conflictos con mayor presencia en la vida política misak. Mientras este documento se escribía, un grupo de misak evangélicos pidió al cabildo acceso a la casa de Shur Payán, un lugar significativo para la memoria y lucha misak. Alegaron que era necesario refrescar el lugar debido a que así lo indicó un sueño. El cabildo, que es abierto a diversas orientaciones espirituales, permitió la intervención, lo que provocó confrontaciones verbales y físicas. Durante el refrescamiento, el agua dañó los murales, lo que causó gran indignación. Paradójicamente, el Cabildo condenó a 3 días prisión a quienes protestaron por el daño.

Las relaciones que se configuraron desde la llegada de los españoles al territorio de Pubenza generaron transformaciones en el territorio y en la identidad que hacen del pueblo misak de Guambía una colectividad heterogénea y compleja, que vive múltiples conflictos territoriales. Una de las expresiones más importantes de esos conflictos son las disputas por el agua, que se presentan entre familias y en general en la comunidad.

Uno de los argumentos para explicar esas disputas, que comparto con quienes hacen parte de esta investigación, es las transformaciones ontológicas y epistemológicas que configuran diversas relaciones sociales con el agua, que consideramos comprender desde las transformaciones en las maneras de nombrar las cosas, y que representan un

desafío en diferentes ámbitos de la vida misak, particularmente el económicos, político y de la salud.

Es lo que viene de afuera lo que está dañando el agua y nos está dañando. Quieren la cebolla más grande y simétrica, y por eso nos han impuesto usar semillas de afuera y abonos de afuera. Por eso se usa veneno, pero el veneno es de veneno es de afuera, y hay que preguntarse por qué los de adentro lo usan, aun cuando se enferman ellos mismos y enferman a los demás. (Taita Samuel, 21 de agosto de 2023, comunicación personal durante entrevista)

Una de las relaciones sociales con el agua que predominan en Gaubmía hoy en día, son las que se establecen con las prácticas agrícolas contemporáneas, que se basan en el uso de fertilizantes, antibióticos e insumos agroquímicos y agroindustriales que han generado, según la comunidad, fuertes afectaciones en los suelos y en las aguas. “Ese veneno” enferma los ríos y, al estar los Misak conectados con el agua, al ser los cuerpos formas de agua tejidas con otras formas de agua, también se enferman, y, según una comunicación de una investigadora misak egresada de la Misak Universidad, el cáncer en el territorio ha crecido un 300 % en los últimos 10 años (Mama Elena, comunicación personal durante entrevista el 18 de octubre de 2023).

Segunda parte: Dos visiones del mundo: Ordenar el territorio, u ordenar a la gente desde el territorio

Durante la investigación se elucidó la tensión entre dos visiones contrastantes, que configuran las relaciones entre la comunidad, el agua y la tierra: el Plan de Desarrollo y el Plan de Vida. Las conversaciones, entrevistas y observaciones, pusieron de manifiesto cómo el modelo de desarrollo impuesto desde afuera (y también desde adentro) choca con las prácticas ancestrales y la cosmovisión Misak, generando conflictos territoriales, ambientales y culturales.

Génesis y actores en disputa

El Plan de Vida surge de la cosmovisión Misak como un mandato político-cultural que busca mantener la autonomía territorial, la soberanía alimentaria y la relación ancestral con la tierra y el agua. Su génesis está en la Ley de Origen, transmitida por los *Pishimisak* (espíritus del agua), y se articula en torno a prácticas como el *Yatul* (agricultura biodiversa) y la minga (trabajo comunitario y solidario). En contraste, el Plan de Desarrollo emerge de la propuesta políticoeconómica del gobierno nacional,

que por décadas ha favorecido un modo de producción basado en monocultivos y la integración al mercado capitalista.

Mientras el Plan de Vida es tejido por la comunidad en escenarios asamblearios, el Plan de Desarrollo es construido por instituciones estatales en alianza con empresas agroindustriales y otros sectores industriales que adoptan lógicas individualistas. Su finalidad difiere radicalmente: el primero busca el *vivir contentos* (Montano FECHAAAAA) en correspondencia con la naturaleza; el segundo, la "modernización" bajo métricas de productividad y rentabilidad.

Autogobierno y Plan de Vida

El autogobierno en el resguardo se ejerce a través del Cabildo, elegido anualmente en asamblea comunitaria, y se complementa con diferentes escenarios organizativos locales, regionales y nacionales (como asociaciones de artesanas, de productores, cooperativas, AKYMU, procesos de jóvenes, procesos intergeneracionales, procesos agroecológicos, organizaciones indígenas regionales y nacionales).

Las asambleas escogen el gobernador o gobernadora, que, después de los espíritus mayores, es la autoridad territorial, junto el vicegobernador o vicegobernadora. Los gobiernos escogen secretarios para diferentes espirales de trabajo como el espiral de *Ambiente, territorio y vida*, que se encarga de pensar territorios para el vivir contentos y preparados para tiempos de cambio climático y de escasez, o el espiral de educación. También en asamblea se escogen alguaciles y alcaldes de zona, para abarcar todo el territorio.

Las decisiones se toman colectivamente, pero su legitimidad se ve debilitada en algunas ocasiones debido a:

- Presiones económicas: El Plan de Desarrollo ofrece financiamiento estatal y acceso a mercados, mientras el Plan de Vida carece de recursos institucionales más allá de los que puede destinar el Cabildo con el Sistema General de Participación²⁶, que son insuficientes con respecto a las necesidades territoriales.

²⁶ El Sistema General de Participaciones (SGP) es el mecanismo mediante el cual la Nación colombiana transfiere recursos a departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas para financiar servicios básicos como educación, salud, agua potable y otros sectores prioritarios. Fue creado por la Constitución de 1991 (Artículo 356) y regulado por la Ley 715 de 2001. Los recursos del Sistema General de Participaciones (SGP) destinados a las comunidades indígenas son administrados y distribuidos a través de mecanismos especiales, teniendo en cuenta su autonomía y derechos constitucionales. El SGP incluye asignaciones específicas para poblaciones indígenas, principalmente en los rubros de educación y salud, aunque también pueden recibir fondos para agua potable e infraestructura. Estos recursos se transfieren a

- Fragmentación interna: La parcelación (herencia de la Reforma Agraria) y cultivos como la fresa o la trucha incentivan el individualismo, limitando la organización colectiva y la producción a escala comunitaria. Una de las barreras para una transición agroecológica en el territorio es la dificultad para comprometer a las personas en un proceso productivo de escala comunitaria. El pueblo misak tiene una historia de minga e intercambio comunitario, con herramientas y procesos vigentes en el territorio que podrían catalizar ese proceso.
- Injerencia externa: Normativas como el catastro multipropósito -que no son del todo claras o que están en proceso de construcción, y que dependen de los gobiernos nacionales de turno- o las concesiones de agua (CRC) imponen lógicas privatizadoras.

El Plan de Vida existe desde la resistencia colonial, pero se formalizó en las últimas décadas como respuesta al neoliberalismo que desde el congreso de la república atacó fuertemente los territorios colectivos y las luchas por la colectivización y recuperación de la tierra. Aunque el Plan de Vida se actualiza en asambleas, su implementación es desigual: mientras la Misak Universidad lo revitaliza con pedagogías, preguntas y contenidos acordados en comunidad, muchos jóvenes migran a prácticas capitalistas por necesidad.

Siguiendo a Laval y Dardot (2016), el neoliberalismo -esta perspectiva puede aportar a la comprensión de las dinámicas políticas y económicas en Wampía- opera mediante

- Mercantilización de la naturaleza: El agua y la tierra dejan de ser seres sagrados para ser "recursos" con dueños (ej. concesiones para piscícolas).
- Subjetividades empresariales: Se impone la idea del *individuo-emprendedor* (ej. familias que compiten por tierras o agua, abandonando la minga). Aparece el personaje del comerciante, que se dedica exclusivamente a la venta de excedentes de los productos de monocultivos más que a la siembra.
- Gubernamentalidad neoliberal: El Estado, lejos de ser neutral, disciplina a través de instituciones como el INVIMA o el ICA, que criminalizan prácticas ancestrales (ej. semillas nativas) mientras subsidian agrotóxicos, y despliegan proyectos de

los resguardos indígenas (territorios colectivos reconocidos legalmente) o a las entidades territoriales (municipios y departamentos) donde habitan estas comunidades.

‘capacitación’ de las comunidades, para incorporarlos en el modelo de la agroindustria capitalista globalizada.

- Esto ha transformado los modos de vida:
- Alimentación: De una dieta diversa y al alcance de la mano en las huertas (maíz, mora silvestre, durazno, variedades de papa, variedades de cebolla, variedades de haba, entre otros tubérculos, granos y siembras) a dependencia de productos procesados, tiendas, supermercados de cadena.
- Salud: Aumento de cáncer por agroquímicos, enfermedades de la piel, enfermedades estomacales. Enfermedades en el suelo, tierras infértiles, pérdida de ecosistemas por la expansión de ganado hacia el páramo.
- Espiritualidad: El agua, antes "viva" y protegida por rituales, hoy está "muerta" por contaminación.

Vasco (1998) -se verá más adelante- revela el dilema entre propiedad colectiva (basada en usos ancestrales) y parcelación (impuesta por el INCORA y aceptada por algunas autoridades misak). Mientras algunos Misak ven la tierra como Madre (inalienable), otros la tratan como mercancía (venta por ganado o motos o dinero, sin titulación, pero, de hecho). Esto genera conflictos por el agua, pues hay familias con mejor acceso a riego que acaparan fuentes, rompiendo el equilibrio comunitario. Sin embargo, hay resistencias, como la Misak Universidad y figuras como el *Yatul* encarnan la lucha por una economía no basada en acumulación, sino en reciprocidad (trueque, intercambio de semillas libres). Normalmente, el Cabildo puede intervenir en los casos de acaparamiento, y sus orientaciones son atendidas.

La tensión entre ambos planes refleja una disputa entre cosmovisiones, una que ordena el territorio desde el agua y los espíritus, y otra que ordena a la gente desde el mercado. El debilitamiento del Plan de Vida no es solo económico, sino epistémico: implica la erosión de un modo de entender el mundo donde humanos y naturaleza son una red interdependiente. La resistencia Misak, sin embargo, persiste en prácticas que enseñan a "visionar" —no dominar— el territorio.

Como hemos venido señalando, en el pensamiento tradicional, sustento del plan de vida, el agua es sagrada y se le debe el mayor respeto, y la tierra es entendida más allá de un bien colectivo, como una entidad viva que integra todo lo que existe y que ordena, como las aguas, al mundo, y no cómo recursos o propiedades transables, por lo que la introducción de la valoración económica de la naturaleza ha fragmentado a la comunidad y debilitado la ley de origen.

Taita Samuel menciona que el río Cacique, que recoge múltiples quebradas y desemboca en el río Piendamó, está enfermo debido a los venenos (agroquímicos) utilizados en los cultivos. Esta contaminación no es solo física, sino también espiritual, ya que el agua es vista como una extensión del cuerpo comunitario, y afecta las relaciones con el propio cuerpo, con la familia, y en general las relaciones sociales, que también se enferman.

La introducción de monocultivos, como la fresa, ha transformado radicalmente el paisaje y las prácticas agrícolas. Los cultivos de fresa, cubiertos con plástico negro, no solo alteran el curso natural de los cuerpos de agua y demandan un consumo mayor a la agricultura tradicional, sino que también agotan la tierra. Taita Samuel señala que estos cultivos “no dejan llover” y que la tierra se “cansa” más rápido (comunicación personal el 18 de diciembre de 2023).

De sembrar para comer, ahora siembra para vender. Este cambio ha generado una paradoja: mientras producen alimentos para el mercado, consumen productos procesados y ultraprocesados. Mama Laurentina lo resume con ironía: “Nosotros sembramos frutas, y luego nos las tomamos en polvos que le mezclamos al agua, nosotros sembramos papa y luego nos la comemos en paquetes de fritos”. Esta dinámica no solo afecta la salud de la comunidad, sino que también refleja una pérdida de autonomía y una creciente dependencia del mercado externo, generalmente marcas de empresas globalizadas (Mama Laurentina, comunicación personal 12 de septiembre de 2023).



Figura 11. Taita Samuel y Mama Laurentina trabajando en el Yatul.

Fotografía propia.

Hay que caminar cerca de 30 minutos por una empinada pendiente para llegar a este. El Taita y la Mama se han resistido a los monocultivos, y siguen sembrando huertas biodiversas, con más de 75 especies hortícolas y árboles como cidrón, sauco, durazno y cerezo.

La estrechez territorial y la presión sobre los cuerpos de agua han generado conflictos tanto internos como con otros pueblos indígenas y campesinos. La recuperación de tierras, una estrategia histórica de los Misak para reivindicar su territorio ancestral se ha vuelto cada vez más difícil debido a la fragmentación de la comunidad y la falta de apoyo institucional. Además, la introducción de políticas como el catastro multipropósito y las concesiones de agua ha generado tensiones, ya que estas medidas no siempre respetan los derechos colectivos y la autonomía de los pueblos indígenas.

El manejo del agua es otro punto de conflicto. Mientras que tradicionalmente el agua es un ser vivo y sagrado, en algunas prácticas se asume como un recurso que puede ser privatizado y comercializado. Esta diferencia de visiones se manifiesta en disputas por el río Piendamó, donde las concesiones para pisciculturas han afectado el acceso al agua de las familias que se asientan a su alrededor. El río, que recoge abundantes aguas desde las alturas de los páramos hasta el río Cauca, está tan contaminado por los insumos agroquímicos de los monocultivos, de los cultivos de trucha y de los vertimientos de aguas negras, que el Cabildo prohibió el consumo y bañarse, aunque todavía se usa para abastecer las piscinas de truchas.

En Guambía hay una conversación comunitaria permanente sobre la manera en la que se están organizando las actividades económicas en el territorio. Los puntos más relevantes tienen que ver con la forma en que se concibe el ordenamiento territorial. Algunas perspectivas apuntan a reproducir, o a ajustar las necesidades locales en instrumentos estatales, como los Planes de Ordenamiento Territorial, o el Plan Nacional de Desarrollo, y se orientan hacia un ordenamiento que prioriza el crecimiento económico, y cuyos resultados han sido la maximización de la producción a través de técnicas agrícolas intensivas altamente dependientes de insumos agroindustriales externos.

El énfasis en el crecimiento económico, arraigado entre algunos actores territoriales, promovió la expansión de cultivos como la amapola, la fresa y la papa transgénica, al ser considerados más rentables. Estos cultivos se caracterizan por el uso intensivo de agua y de agroquímicos, particularmente abonos sintéticos y pesticidas, que, según las personas con quienes se desarrolló este trabajo, deterioran no solo la salud de los suelos, sino también la de las personas. La introducción de papa transgénica y otros

cultivos ‘mejorados’ o modificados genéticamente ha desplazado variedades nativas, interrumpiendo así los procesos de circulación e intercambio de semillas en los que se basaba la seguridad y soberanía alimentaria de la comunidad Misak, y afectando la biodiversidad de los agroecosistemas.

La industrialización de la agricultura también ha llevado a una transformación en la dieta de la comunidad, desplazando alimentos tradicionales y variados en favor de productos dependientes de insumos externos como la fresa y la trucha, que con la papa son los productos con mayor comercio hacia afuera. Esto ha afectado el conocimiento sobre las prácticas agrícolas tradicionales y ha debilitado la capacidad de la comunidad para autogestionar su alimentación y sus recursos. Al mismo tiempo, se ha visto un desplazamiento de los agricultores que han mantenido un arraigo en prácticas más ecológicas, quienes son desincentivados por la presión del mercado, y por la falta de estrategias locales estables para su fortalecimiento.

Sin embargo, hay resistencias significativas. Muchos miembros de la comunidad siguen cultivando a la manera propia, utilizando semillas tradicionales y practicando métodos agrícolas que conservan la biodiversidad de los agroecosistemas, como el Yatul (ver Figuras 12, 13, 14 y 15), que combina cultivos transitorios con cultivos permanentes y árboles. Esta resistencia no solo es un acto de afirmación cultural, sino que también representa una forma de resistencia frente a la homogeneización impuesta por los proyectos de desarrollo externo.



Figura 12. Minga de trabajo de siembra del Yatul de la Misak Universidad
Elaboración propia. La comunidad universitaria está comprometida con la recuperación de las agriculturas propias, de las siembras propias.



Figura 13. Yatul de la Misak Universidad listo para la siembra.
Elaboración propia. La comunidad de la Misak Universidad decidió hacerlo en espiral para representar el ciclo de vida, el ciclo del agua, y para tener que caminar todo el terreno para trabajar. Caminar es una forma de reflexividad, de recordar y de visionar.



Figura 14. Agradecimiento y armonización del Yatul para antes de la siembra.
Fotografía propia. Después de acariciar la tierra -como se le dice al trabajo con pala y otras herramientas- para preparar el suelo, se convoca a minga para agradecer a la madre tierra, a las aguas, tocar música propia, y sembrar el Pishingalú, planta de agua sagrada y de poder para los Misak que debe ser sembrada en el centro de las huertas para protegerlas y protegerse a uno mismo y a la familia.



Figura 15. Yatul de la Misak Universidad tres meses después de la siembra.
Elaboración propia.

Los agricultores que trabajan con prácticas propias son guardianes de un saber ancestral que se basa la diversidad biológica y la salud del ecosistema, y que busca fortalecer el conocimiento cotidiano y la memoria colectiva, el cuidado y el agradecimiento a la tierra, al agua y a los ancestros, reconociendo que la lucha por la tierra es también una lucha por la identidad cultural, y por la soberanía del cuerpo-territorio. El presente capítulo ofrece una perspectiva acerca de cómo el cambio en las formas de ordenar el territorio, y de producción agrícola, han transformado las relaciones sociales con el agua.

¿Propiedad colectiva o propiedad privada?



Figura 16. Vereda Cacique

Elaboración propia. En la imagen se observan las parcelas y los pastos. La mayoría de los árboles en la imagen son pinos y eucaliptos, que se usan como material de construcción, y también como leña. Las cimas de las montañas son los últimos reductos de bosque primario, se les conoce como territorio de Pishimisak, y aunque se considera sagrado e intocable, se potreriza cada vez más.

Durante el proceso de recuperación de tierras las asambleas comunitarias enfrentaron el problema de qué hacer con las tierras recuperadas, y cómo organizarlas para garantizarle tierra a cada comunero y comunera. Desde ese entonces, la decisión fue hacer parcelaciones (ver Figura 16) y entregárselas a quienes no tuvieran medios para el trabajo, y generar proyectos productivos y capacitaciones, que fueron basándose cada vez más en instituciones estatales o empresas agrícolas externas.

El enfoque del ordenamiento territorial, según Tata Alejandro Almenda (comunicación personal 20 de agosto de 2023), parte de la premisa de que el problema radica en el territorio y no en las personas. Sin embargo, lo que se observa en Guambía, y lo que cuentan los mayores y mayores, es que la vida, la naturaleza, se organiza alrededor del agua, no sólo desde un punto de vista geofísico, pues también son los espíritus de las aguas, el Pishimisak, quien enseñó a los misak a sembrar la comida y dónde sembrarla, o dónde recogerla, así como los lugares donde no debe sembrarse, y los sitios sagrados donde se va a soñar. Es el agua la que ordena el territorio porque la vida se organiza alrededor del agua. Esta idea es la fuerza para un acuerdo del manejo propio, donde sean las personas las que se organicen alrededor del agua, en lugar de un intento por ordenar el territorio.

Pero, una vez recuperada la tierra, una doble línea de pensamiento se manifestó frente a la forma de su utilización. Algunos aceptaron la creación de empresas comunitarias del Incora, el “nuevo terraje” como fue llamado por los sectores opuestos a esta vía. Otros decidieron la parcelación, con la entrega de unidades fijas, reproduciendo la situación anterior con un poco de mayor desahogo o dedicándolas a la producción para el mercado. Estos dos bandos representan en mayor o menor medida la incidencia de un pensamiento contrario a lo tradicional, y parcial o totalmente integracionista, el de aquellos que solo ven en las formas blancas la posibilidad de vivir y progresar. Este es de Jambaló y Guambía en lucha por la vida. Y saben que la parcelación individual propuesta por el Incora, pero también por sectores de la propia comunidad, si bien puede resolver el problema inmediato de los más pobres y elevar de momento su nivel de vida, no resuelve el problema de conjunto de la comunidad, antes bien, introduce formas de producción o de vida que les son ajenas, que los niegan como guambianos y que favorecen los procesos de integración y asimilación propuestos por la sociedad colombiana.

Se quiere utilizar la tierra y producir en ella, pero de un modo que no implique descomposición de lo propio. Quieren cultivar y producir de un modo guambiano. Y surge la primera idea de que apropiación y trabajo deben ser colectivos. Pero ¿qué significa colectivos? ¿Acaso es toda la comunidad aplicada a trabajar la finca en un sólo gran globo, bajo la dirección del cabildo y con una distribución igualitaria de los productos? ¿O se

trata de la comunidad dividida en grupos diversificados con una producción diversa y bajo un gran plan de producción dirigido por el Cabildo? ¿O es la entrega de la tierra por grupos de cien personas, con una base veredal o sin ella? (Vasco 1998)

Antes, cuentan los mayores y mayoras, la agricultura era diversa y abundante, con cultivos de maíz, frijol, trigo, haba, papa, alverja, arracacha, ajo, cebolla, ulluco, cidrón, aromáticas, y tantos otros, y se practicaba una agricultura vertical que sostenía la vida. El maíz, por ejemplo, era central en la dieta y se almacenaba lo suficiente para todo el año, mientras que las prácticas tradicionales como el uso del “Yatul” garantizaban una alimentación constante y variada. Los molinos de agua y piedra permitían producir harina de manera natural.

El Yatul es una forma de sembrar que respeta los ciclos del agua, se ajusta a los patrones de precipitación en los diferentes pisos térmicos, y respeta las diferentes especies que habitan el bosque tropical, el bosque altoandino y el páramo. Pishimisak enseñó sobre las correlaciones que existen entre las diferentes especies vegetales que permiten fortalecer las siembras y evitar que los cultivos sean afectados de manera importante por insectos, hongos y bacterias. También, se trata de una forma de siembra familiar y comunitaria, que permite que circulen semillas y alimentos en el territorio.

Sin embargo, con la llegada del Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) en los años 60, y la introducción de la “Revolución Verde”, se implementaron cultivos experimentales utilizando productos químicos que rápidamente desplazaron las variedades tradicionales, como las más de casi 200 de variedades de papa nativa (comunicación personal de James Montano, académico y agricultor misak el 21 de septiembre de 2023). Esto no sólo dañó los suelos, sino que generó un desorden ambiental producto de la ciencia y la tecnología impuestas (ver Figura 17). La introducción de nuevas semillas de cebolla también fomentó el monocultivo, que reemplazó la diversidad de variedades locales.

En los años 90 y 2000, la amapola irrumpió como un nuevo cultivo, atrayendo a muchas familias que abandonaron los cultivos tradicionales. Sin embargo, esta experiencia es considerada como negativa, especialmente debido a las fumigaciones aéreas de glifosato en 1999 y 2000, que causaron enfermedades en los cultivos, en las personas y la pérdida de cosechas. Más de 400 niños con discapacidades especiales en la comunidad son el resultado directo de esas fumigaciones (comunicación personal de Luis Muelas). La amapola también desplazó a otros cultivos, incluyendo la papa transgénica,

y los suelos quedaron devastados. Recién ahora, la comunidad comienza a recuperarse de las secuelas de esta época.

Desde entonces, la vida en el campo se ha vuelto difícil, especialmente con la escasez de tierra, y la falta de inversión orientada al fortalecimiento de los procesos locales, debilitó tanto a las familias como a la tierra. Las promesas de la “Revolución Verde” convencieron a muchos de que el uso de tecnología y químicos era la solución, pero a largo plazo, afectó profundamente la relación con el entorno y la comunidad misma. El dinero, que se convirtió en un nuevo lenguaje de valoración, cambió la relación social con la tierra, erosionando los valores colectivos.

A pesar de las dificultades, la comunidad y las autoridades locales tomaron la decisión de erradicar la amapola. La llegada de la amapola había transformado la economía: la juventud comenzó a depender del dinero para la comida en lugar de producirla, lo que trajo un gran daño social, los mayores dicen que los jóvenes dejaron de sembrar, para ir a almorzar arroz, carne y papa a Silvia. La mayor parte del dinero generado por la amapola, según se dice ampliamente, fue derrochado. Tras el auge de la amapola, surgieron las piscícolas y una mayor expansión de la ganadería, así como el cultivo de fresa, que hoy es una actividad prominente en la comunidad.

Actualmente, muchas familias se dedican a la producción de trucha y fresa, aunque enfrentan grandes dificultades para comercializar sus productos. Las asociaciones productoras, que suman 85, se especializan en trucha, fresas, artesanías, lácteos y plantas medicinales. Sin embargo, la policía, el ejército y regulaciones como las del INVIMA (Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos) complican la situación para los pequeños productores, quienes se enfrentan a sanciones por no cumplir con normativas o carecer de concesiones de agua.

El deterioro del ambiente es evidente. En 2022, se comenzó a reforestar con frailejón y a restaurar nacimientos de agua, pues el agua había disminuido a niveles alarmantes, hasta el punto en que el río Piendamó, que suele ser de aguas abundantes incluso en verano, se convirtió en un pequeño hilo. Antiguamente, los Misak eran considerados “sembradores de agua”, y cada médico Misak también era responsable de cuidar los cuerpos de agua. Sin embargo, los sabedores o médicos tradicionales consideran que la desarmonía ha expulsado los espíritus del agua, y ahora los cuerpos de agua se perciben como “agua muerta”.



Figura 17. Residuos sólidos

Elaboración propia. Contenedores vacíos de agroquímicos -fertilizantes, pesticidas, bactericidas- que se usaron en un monocultivo de papa mejorada. Al fondo poteros de ganado lechero.

La tierra es la madre, y no es posesión de nadie: desarrollo vs. Plan de vida

La comunidad, como las correspondencias con la naturaleza, es central en la visión Misak. La espiritualidad es el fundamento de su identidad, y el diálogo con los ancestros humanos y no humanos es necesario para la economía propia. Sostener la comunicación con los seres no humanos es parte de abrir el “tercer ojo oculto”, una conciencia más profunda de la vida y su relación con el entorno. El tercer ojo se abre aprendiendo a visionar, la visión que abre es una manera de consciencia de las múltiples relaciones que se dan en un territorio, de reconocerlas, comprenderlas, cuidarlas, y actuar con base en esas relaciones para hacer los sueños – y los dones otorgados por Pishimisak- posibles.

Los eucaliptos y pinos, que han sido sembrados en abundancia por su utilidad para la leña -más bien, para obtener energía- y la construcción, han secado fuentes de agua. Debido a la estrechez territorial, los comuneros deben escoger entre cuidar los cuerpos de agua, o sembrar estas especies para poder cocinar, abrigar los espacios cotidianos, y construir más viviendas. Estos árboles fueron introducidos por los hacendados, y su proliferación ha reducido el caudal de los ríos y quebradas. Este tipo de cambios en la vegetación impacta directamente la disponibilidad de agua, y aunque antes las vigas y materiales para la construcción se extraían de especies nativas del páramo, y existían en abundancia ahora el territorio enfrenta una crisis hídrica.

Hoy, se habla de bonos de carbono y proyectos de reforestación, que se ponen en consideración con cierta resistencia y desconfianza, pero también persiste la ganadería intensiva y el uso de cultivos mejorados, como la cebolla, que, al tomar cada vez más terreno del páramo, afectan los ecosistemas cercanos a las lagunas, como la de Piendamó y Ñimbe, que tienen ganado a escasos centenares de metros. A pesar de los esfuerzos, los desafíos continúan: la mayoría de la población sufre las consecuencias del uso de agroquímicos, y en el hospital Mama Dominga se ha detectado un aumento de casos de cáncer (comunicación personal de Elena Tombé), que los médicos tradicionales y occidentales del territorio, atribuyen a la contaminación del agua y la exposición a venenos agrícolas, especialmente en los cultivos de fresa, que requieren fumigaciones frecuentes.

El reto para la comunidad es recuperar la economía de subsistencia y resistencia, donde la vida no se basa en la acumulación de bienes, sino en el bienestar y la calidad de vida para las futuras generaciones.

La distribución por parcelas generó múltiples conflictos comunitarios que se expresan en la escala familiar, comunitaria, local, regional y nacional. La distribución en parcelas ha generado acceso desigual a tierras cultivables, a cuerpos de agua, y hay familias que concentran más tierra que otras. También, aunque está prohibido, se negocia con la tierra y algunos predios son puestos en venta o intercambiados por ganado, vehículos automotores, o material de construcción.

Guambía se caracteriza por tener tres pisos térmicos, “el páramo, lo templado y lo cálido”, lo que influye en las prácticas tradicionales de la comunidad Misak, las cuales están basadas en el conocimiento del clima y la geografía local. Sin embargo, estas prácticas ancestrales se han visto afectadas por la introducción de un sistema externo y ajeno a su cosmovisión.

En el presente hay más de 10 hectáreas dedicadas al monocultivo de fresa y más de 200 familias crían truchas en el río Piendamó, utilizando fertilizantes agroquímicos y productos como los concentrados de Monsanto. Las semillas propias han dejado de circular, y con la industrialización de la producción, como en el caso de granjas con 10.000 gallinas, la alimentación ha dejado de ser orgánica, afectando la soberanía alimentaria y la dieta tradicional de la comunidad. La ganadería es una práctica común en casi todas las familias (comunicación personal de Taita Luis Muelas durante minga de pensamiento en la AKYMY el día 17 de agosto de 2023).

La infraestructura también ha cambiado. Ahora se construye con cemento y concreto, lo que refleja un proceso de colonización mental, un capitalismo cognitivo (Vercellone 2007) que se refuerza a través de la educación formal, institucionalizada como política del cabildo. El Instituto Colombiano de Bienestar Familiar también afecta la crianza de la niñez, imponiendo dietas y formas de crianza externas, debilitando la identidad y la existencia misma del ser Misak.

Visionar desde los ancestros

La comunidad, en su búsqueda de crecimiento económico y competitividad, ha priorizado el dinero sobre sus valores tradicionales. A esto se suma la ineficacia de las autoridades ambientales, que no logran detener la tala de bosques en los peñascos y páramos, afectando 4.000 hectáreas cultivables y 16.500 de zonas naturales, y desplazando la fauna del territorio, como el cóndor, el tigre, el oso y las ardillas, que ya no se ven en la región. Además, la práctica del trueque o intercambio, tan central en la economía propia, ha desaparecido.

Los recursos del Sistema General de Participaciones²⁷, no se enfocan en procesos de trueque y economía propia, sino que se orientan a la producción dependiente de inversiones externas que impulsan el desarrollo desde fuera del territorio, invirtiendo en proyectos económicos en el marco de la revolución verde, y en formas de saneamiento básico altamente intensivas en cemento y concreto, consolidando un proceso de urbanización de los bosques.

el territorio está invadido por agroquímicos, ACPM y tiendas, y nuestra identidad, las aguas, animales, plantas, nuestra arquitectura y tradiciones, son pisoteadas por una visión alineada con la modernidad, con quienes durante siglos han pretendido dominarnos, donde el dinero ocupa un lugar central. El buen vivir, el comer bien, el cuidado, fue reemplazado por la idea de desarrollo. (Comunicación personal de Taita Luis Muelas)

El daño al territorio también afecta al “cuerpo de la madre”, reflejándose en la propia salud de la comunidad. En las tierras bajas, antes ricas en biodiversidad, ahora se cultivan coca y café. La zona cocalera recibe mayores inversiones en infraestructura y servicios, facilitando la producción y comercialización. Sin embargo, este monocultivo

²⁷ El Sistema General de Participaciones “son los recursos que la Nación transfiere a las entidades territoriales, por mandato de los artículos 356 y 357 Constitucionales, con el objetivo de satisfacer necesidades básicas en educación, salud y agua potable y saneamiento básico, principalmente” (Ministerio de Vivienda, 2021).

ha generado deforestación, el uso de agroquímicos y glifosato, y la degradación de las fuentes de agua, afectando el equilibrio natural y el acceso al agua, a la vez que ha generado conflictos al interior de la comunidad y con otros grupos poblacionales como campesinos y otros pueblos indígenas.

La coca, que era tradicionalmente usada como alimento y medicina, ahora es cultivada para el narcotráfico, alimentando la violencia y la guerra. Aunque algunos cultivos mantienen la vocación medicinal, la mayoría se siembra con fines comerciales, perdiendo su significado ancestral. El río Cauca, contaminado, refleja las consecuencias de un modelo económico basado en el uso intensivo de agroquímicos y la explotación de la tierra a lo largo de todo el departamento del Cauca.

La comunidad parece atrapada en un ciclo de dependencia: se produce más solo para comprar más insumos, sin que nadie se enriquezca realmente. Este modelo ha creado enfermedades y ha distanciado a los comuneros, particularmente a los jóvenes, de los valores y prácticas propias de lo que significa ser Misak. Antes se cultivaba con respeto a las fases de la luna, al ciclo del agua, a la visión y la sabiduría de los mayores y mayores, ahora se cultiva con afán, con ansiedad y la obsesión por lo último en tecnología y moda.

El territorio fue reorganizado bajo la lógica de las haciendas y fincas, y aunque se liberó parte de él, aún hay disputas territoriales, tanto con otros pueblos como entre generaciones de la misma comunidad. Las nuevas generaciones no respetan los acuerdos de los mayores, lo que ha intensificado los conflictos internos. Este proceso de transformación amenaza la cohesión comunitaria y la continuidad de la cultura Misak, que antes encontraba en el equilibrio con la naturaleza y sus tradiciones su esencia y fortaleza.

El individuo como condición de posibilidad de una forma de vivir capitalista

La tensión entre el individualismo y el comunitarismo fue un tema recurrente en el proceso de investigación, y se manifiesta en diversos aspectos de la vida cotidiana, como las prácticas agrícolas, las relaciones familiares, y el ordenamiento territorial. Esta dicotomía no solo refleja un cambio en las dinámicas internas de la comunidad, sino también la influencia de factores externos como el capitalismo, la globalización y la modernización.

Uno de los temas recurrentes en los diarios de campo es la preocupación por el debilitamiento del trabajo comunitario o la minga. La minga, o el alik, es una forma de trabajo conjunto, en la que el trabajo familiar se apoya en los recursos comunitarios. Se

convoca a través del ‘voz a voz’, o través de alto parlantes. Quien convoca normalmente ofrece el alimento para quienes atienden el llamado de compartir su tiempo y su energía, y además se compromete a trabajar en caso de una convocatoria de minga. Se convoca a mingas para sembrar, cosechar, construir o reparar viviendas, construir o reparar infraestructuras comunitarias como canaletas, zanjas, para cosechar leña del bosque, para proveer de agua una vivienda, entre otras actividades.

Según las personas entrevistadas y diferentes conversaciones cotidianas, este sentido comunitario se ha erosionado. Taita Samuel, por ejemplo, señala que en Guambía ahora predomina el “yo, yo, yo”, donde cada persona busca destacarse por encima de los demás, y el beneficio propio. Este individualismo dificulta la cohesión social y la realización de proyectos colectivos, lo que, según él, impide que la comunidad funcione como tal. Además, la monetización de las relaciones sociales ha contribuido a esta fragmentación, pues ahora, para no acudir a la convocatoria de una minga, las personas suelen pagar jornales para que alguien vaya en su nombre, o incluso se ha vuelto común la práctica de contratar a alguien por jornales para que apoye el trabajo familiar.

Según David Quintana (2019), el individualismo es un concepto complejo y diverso. El término “individualismo” deriva del latín *individuus*, que significa indiviso o indivisible. Se distingue de conceptos como individuo, individualidad y persona. Mientras que el individuo se refiere a un sujeto desvinculado, centrado en sí mismo, la persona es aquel individuo que reconoce su pertenencia a una comunidad y asume tanto derechos como deberes. El individualismo, por su parte, se asocia con conductas egocéntricas y la priorización de los intereses individuales sobre los colectivos.

Siguiendo a Quintana, el individualismo tiene raíces en el Renacimiento y la Reforma, donde se buscaba restablecer la relación directa del ser humano con Dios y el mundo, liberándose de las estructuras rígidas de la Iglesia y la filosofía escolástica. En la contemporaneidad el individualismo se consolidó con el surgimiento del capitalismo, la expansión geográfica y el desarrollo científico, instaurando la idea de progreso y autonomía individual (2019).

Quintana plantea que el individualismo tiene dos caras: una positiva, que promueve la autonomía, la originalidad y la autorrealización, y otra negativa, que se manifiesta en el egocentrismo, la indiferencia hacia los demás y la atomización social, y señala que el individualismo puede ser tanto una fuerza de liberación como de alienación, dependiendo de cómo se manifieste en la sociedad. El neoliberalismo y la globalización, y el individualismo postmoderno caracterizado por la fragilidad de los vínculos sociales,

han intensificado el individualismo como fuerza de alienación, generando una mayor desconexión social y la pérdida de solidaridad comunitaria (2019).

Por su parte, Almudena (2018) analiza el concepto de individualidad y su relación con el poder, la identidad y la transformación cultural en sociedades complejas, especialmente en contextos postindustriales. Almudena argumenta que la individualidad surge como resultado de un proceso histórico vinculado al control tecnológico, la racionalización del mundo y la especialización del trabajo. Este proceso implica una distancia emocional respecto a lo que se controla o conoce, lo que lleva a una mayor cosificación del mundo y de las relaciones humanas.

La individualidad se asocia con la capacidad de influir en el destino de otros y con la objetivación de las personas y fenómenos, lo que permite ejercer poder. A medida que las sociedades se vuelven más complejas, las personas desarrollan identidades diferenciadas y se acostumbran a ocultar emociones en interacciones sociales, lo que refuerza la individualización. Este proceso se intensifica con el desarrollo de la escritura, que permite un pensamiento abstracto y una relación racional con el mundo, desvinculada de la experiencia emocional directa, que desplaza a los mitos y a las explicaciones sagradas (2018).

Este avance racional y tecnológico tiene un costo emocional: el ser humano se siente cada vez más aislado y enfrentado a un universo, a una naturaleza que ya no lo protege. Para compensar esta soledad, los individuos desarrollan mecanismos emocionales que les permiten mantener una sensación de seguridad y estabilidad, aunque estos mecanismos suelen ser invisibles en el discurso social dominante. Almudena elucida la construcción histórica de la identidad, distinguiendo entre identidad relacional e identidad individualizada. La identidad relacional se asocia con la interdependencia y la pertenencia a un grupo, mientras que la identidad individualizada se vincula con el control, el conocimiento y el poder sobre el mundo (2018).

Taita Samuel expresó en diferentes momentos que “todo es plata, siempre plata”, lo que ha llevado a que las mediaciones de conflictos y la aplicación de la ley propia se vean subordinadas a intereses económicos individuales. Incluso, en determinadas situaciones, por ejemplo, cuando alguien conecta su manguera a un ojo de agua que está en terreno ajeno para regar cultivos, y otros conflictos cotidianos, que se resolvían fácilmente con trabajo conjunto, compartiendo los terrenos y la producción, ahora se resuelven con dinero o violentamente, llegando a haber homicidios por situaciones como la mencionada.

La tierra y el agua son los elementos centrales de la vida en Guambía, al ser una comunidad con vocación agrícola e hija del agua. La tierra y el agua también se han convertido en un escenario de tensiones. Por un lado, persiste la idea de que la tierra debe ser trabajada de manera colectiva, siguiendo las tradiciones ancestrales, lo que se traduce en documentos legales, manuales e informes redactados por el Cabildo donde se señala lo que está permitido desde el punto de vista económico, poniendo restricciones a actividades que dañen el suelo, las tradiciones, los espíritus o a la comunidad. Sin embargo, la influencia de prácticas industriales ha llevado a que algunos miembros de la comunidad prefieran el trabajo y la parcelación individuales de la tierra, lo que ha generado divisiones internas. Esta parcelación, aunque puede resolver problemas inmediatos de subsistencia, de acceso a la tierra y de oportunidades laborales, introduce formas de producción ajenas a la cultura misak y favorece procesos de integración y asimilación a la sociedad colombiana dominante.

La introducción de cultivos como la amapola, impulsada por la necesidad económica, ha dejado secuelas en el territorio. Aunque muchos han dejado de sembrar debido al agotamiento de la tierra, estos cultivos siguen siendo una “memoria viva” de un pasado que generó conflictos territoriales y daños ambientales. Y los monocultivos de fresa, de papa y cebolla transgénica y de trucha, también son consideradas como prácticas que generan división y ahondan el individualismo.

El agua también genera tensiones entre lo individual y lo colectivo. En Guambía el manejo del agua se ha vuelto problemático. Las prácticas de cuidado como el refresco, el agradecimiento y el pedir permiso a los espíritus son cada vez menos frecuentes. Algunos miembros de la comunidad conectan sus riegos directamente a los ojos de agua y a las quebradas, lo que deja a otros sin agua durante horas o incluso días. Los acueductos son insuficientes, y el agua es cada vez más escasa, particularmente en verano, debido a la deforestación y al aumento del ganado en alturas cada vez mayores. Además, la falta de cooperación en el mantenimiento de los acueductos comunitarios y la protección de los ojos de agua ha generado conflictos entre vecinos y ha puesto en evidencia la necesidad de fortalecer los mecanismos de manejo comunitario.

Por otro lado, la entrega del manejo de las aguas del resguardo a entidades externas, como la Corporación Regional Autónoma del Cauca (CRC), ha sido criticada por algunos miembros de la comunidad, quienes ven en esto una pérdida de soberanía sobre entidades espirituales como lo son los cuerpos de agua. Esta situación contrasta con la visión tradicional misak, que considera el agua como un elemento sagrado para la vida, y ha

generado la expropiación de facto (pues no hay documentos, pero sí cercos y una fuerte vigilancia) de territorios del cabildo por parte de la CRC.

¿Por qué se van los jóvenes?

El trabajo en el campo es duro, en Guambía, los agricultores tradicionales suelen trabajar desde el amanecer, a las 5 o 6 de la mañana, y subir las empinadas pendientes con sus herramientas, para consentir la tierra. Consentir la tierra es agradecerle, pedir permiso, abrir surcos, abonar, sembrar, cosechar, volver a agradecer. Estas prácticas se hacen en medio del calor en el verano, y de la lluvia y el páramo en el invierno. Muchos jóvenes prefieren migrar a las ciudades para estudiar o buscar oportunidades económicas, también con el fin de evitar someterse a un trabajo que cada vez se considera más difícil. De hecho, hay un dicho común que algunos padres le dicen a sus hijos: “vayan a estudiar para que no tengan que sufrir y trabajar en el frío y la lluvia”.

La migración de jóvenes que no vuelven al territorio ha llevado a un desarraigo de las tradiciones y prácticas comunitarias. Taita Samuel y Mama Laurentina señalan que los jóvenes “se saben ir porque el trabajo es muy duro”, lo que ha generado una desconexión con la tierra y con las responsabilidades familiares. Esta migración no solo afecta la economía local, sino también la transmisión de conocimientos y valores comunitarios.

La educación también juega un papel en esta tensión entre lo individual y lo colectivo, entre lo antiguo y lo nuevo. Antes, la educación se centraba en el fogón familiar, donde se transmitían los valores y conocimientos tradicionales. Sin embargo, con la influencia de la educación formal y el uso desmedido de dispositivos móviles, y la falta de información sobre los efectos que estos dispositivos y la cultura virtual a la que se accede a través de estos tiene sobre la niñez, la juventud y la crianza. Los jóvenes han perdido interés en escuchar las historias y enseñanzas de sus mayores. Esto ha llevado a una transformación en la identidad misak, alineándose cada vez más con una identidad moderna e individualista.

La comunidad misak de Guambía se encuentra en un momento de tensión, donde las presiones externas y las dinámicas internas están reconfigurando su estructura social y cultural. Mientras algunos resisten en las tradiciones y la fuerza del trabajo comunitario, otros buscan adaptarse a la modernidad y el capitalismo de las urbes cercanas. Esta

tensión no solo afecta a las relaciones sociales, sino también la relación con los seres naturales-espirituales como las aguas, y a la identidad misma de la comunidad.

Sin embargo, no todos los jóvenes se van, hay un flujo permanente entre Guambía y otros territorios misak, ya sea por relaciones de parentesco, amistades, o por compromisos comunitarios, de manera que la gente va y viene, pero siempre vuelve. Por ejemplo, Lucy Tunubalá, James Montano, Edgar Velasco (Secretario General de AISO), Santiago Tunubalá, son jóvenes que estudiaron en instituciones de educación superior públicas del Estado colombiano, y que volvieron al territorio para participar en los procesos organizativos. Además, ellos y tantos otros, siempre han acudido a cualquier llamado del Cabildo y de las autoridades cuando requieren de su apoyo.

Samuel Almendra, Miguel Tumiñá, Gladis Almendra, y la mayoría de estudiantes de AKYMU decidieron conscientemente quedarse en el territorio para desarrollar su proceso formativo, y fortalecer los procesos organizativos comunitarios. Ellos tres, particularmente, pero no exclusivamente, han hecho parte de mesas y equipos de trabajo del Cabildo, han presentado sus trabajos de investigación en congresos y otras universidades, y hacen parte de redes de jóvenes indígenas y no indígenas que buscan transformaciones sociales en contextos rurales.

AKYMU ni los diferentes procesos comunitarios serían lo que son, ni tendrían la fuerza que tienen -que se hace evidente en los juicios comunitarios a los conquistadores, los derrocamientos de estatuas y monumentos coloniales, y el nombramiento de calles y avenidas del país como la “avenida Misak” en el centro de Bogotá- si no fuera por la participación de los jóvenes.

Hay grupos de jóvenes comprometidos con la recuperación de las tierras, no en un sentido de recuperar posesión o propiedad, sino de que efectivamente la tierra y los ecosistemas se recuperen. Hay procesos y juntanzas de jóvenes dedicadas a la agroecología, al arte, a la salud mental, a la construcción con materiales biológicos, a la organización política, a la medicina tradicional, a la recuperación de saberes sobre plantas, entre otros.

Una de las principales razones para salir del territorio es la estrechez territorial. La delimitación del Resguardo como exigencia de la lucha por la recuperación de la tierra, y la decisión de parcelar y entregar parcelas a cada familia los territorios liberados, sumado al crecimiento poblacional, y al contexto municipal, regional y nacional de la propiedad de la tierra, genera conflictos por la tierra, y la necesidad de ocupar cada vez

más espacios del territorio que se habían destinado para ser territorio de seres espirituales y espacios naturales como las partes más altas de los páramos.

También hay intereses políticos e industriales en los territorios históricos del pueblo Misak, que hoy están concentrados en manos de empresarios del azúcar, de la madera y el papel, y el narcotráfico, tanto formal como informalmente. La necesidad de más tierras es una conversación frecuente, pues es uno de los problemas más importantes que afectan la vida cotidiana de la comunidad: la población crece, pero el Resguardo no.

Planificar para el vivir fresco

Frente a estas problemáticas, el Plan de Vida Misak, que ha tenido múltiples ediciones de los diferentes Cabildos, se presenta como una alternativa al curso económico y de desarrollo dominante. Este plan se basa en la regeneración del ser misak y del territorio, en la recuperación de las prácticas económicas tradicionales y la reconexión con los seres naturales-espirituales. Esta visión implica un cambio profundo, o más bien un regreso, un enrollar (cómo se diría en la temporalidad misak), en la forma de relacionarse con la tierra y el agua, reconociendo su carácter sagrado y su capacidad para guiar la vida comunitaria. Es decir, restituye el lugar del agua como ser natural-espiritual, y como guía y máxima autoridad comunitaria, tal como dice la ley de origen.

El Plan de Vida también busca fortalecer la economía propia, basada en la producción local y el intercambio solidario como se ha hecho incluso en los tiempos de la conquista y la colonia, y que han sido la base de la resistencia como pueblo misak. Sin embargo, este proceso enfrenta desafíos, como la falta de organización y la competencia interna. Mama Laurentina señala que “nos pusimos a competir entre nosotros mismos, pero somos un proceso colectivo, una comunidad”.

La tensión entre el Plan de Desarrollo y el Plan de Vida refleja una disputa más amplia entre dos formas de entender el mundo: una que ve la naturaleza como un recurso a explotar y otra que la reconoce como un ser vivo con el que se establecen relaciones de reciprocidad y correspondencia. La experiencia Misak muestra que el desarrollo, como se entiende en el sistema capitalista, basado en el crecimiento económico, no es compatible con la vida en el territorio. Por el contrario, el Plan de Vida ofrece una propuesta regenerativa que busca restaurar el equilibrio entre los seres humanos y los seres naturales-espirituales.

Tercera parte: Infraestructuras y acciones de manejo del agua. Cómo cambiaron esas infraestructuras y cuál es su estado actual

El crecimiento demográfico ha generado diversos desafíos para la comunidad. Durante años fue consigna del movimiento indígena del Cauca reproducirse para pervivir en el tiempo y en el espacio. Es común que durante las borracheras se diga que hay que aumentar la comunidad, y que se hagan chistes en ese sentido. También suele decirse que el problema más grande que enfrenta el Cabildo es que la vida crece pero el territorio no. Crece el número de familias, entonces crece el número de viviendas, el número de cultivos, el número de mangueras conectadas a un mismo ojo de agua o quebrada, el número de fogones que requieren leña, crece la población de ganado, pero el Resguardo mantiene sus límites, e incluso algunos están siendo disputados con Resguardos de otros pueblos indígenas.

El territorio ha experimentado profundas transformaciones en el manejo del agua, las cuales, como las transformaciones propuestas en los otros capítulos, han reconfigurado sus territorialidades hidrosociales. Estas transformaciones no solo responden a cambios demográficos, sino a cambios internos en las prácticas comunitarias como la expansión agrícola, la deforestación y la introducción de infraestructuras modernas. Este capítulo explora cómo estas dinámicas han generado disputas territoriales y desafíos en manejo del agua.

Históricamente, en los tiempos que llaman de los abuelos y las abuelas, las viviendas se abastecían de agua llevándola por medio de zanjas comunitarias que conectaban los cuerpos de agua con varias viviendas. Era un acuerdo implícito el cuidado de la parte que le correspondía a cada familia, para no afectar a las personas aguas abajo. Las zanjas se hacían aprovechando las pendientes de los cerros, de manera que en algún punto volvían a la quebrada o al río. También, hay múltiples ojos de agua en cada vereda, que abastecían varias viviendas.

Los desechos orgánicos se disponían en los Yatules, y los desechos orgánicos humanos se disponían en caminos que llaman ‘desechos’. Cada vivienda contaba con parte del bosque, por lo que cada familia tenía sus propios desechos. Con el aumento de las viviendas, y la deforestación, los bosques se vieron reducidos, y las familias tenían que compartir desechos, o aumentar el área de estos, quedando algunos cerca de las zanjas que conducían el agua a las viviendas, y también cerca de los cuerpos de agua.

La primera solución fue construir letrinas, que normalmente tienen tres metros de profundidad, sin embargo, no fue una solución suficiente, y hubo diferentes epidemias en

el territorio relacionadas con la contaminación de los cuerpos de agua. El problema desbordó las capacidades del Cabildo, que tuvo que acudir al Estado colombiano en busca de recursos y soluciones con infraestructuras. Las veredas, que se componían de asentamientos dispersos, ahora son centros poblados, con las viviendas organizadas alrededor de una carretera principal. Al no contar con sistemas de alcantarillado o de manejo de aguas grises y negras, la solución espontánea fue construir baterías de baños, y, debido a la falta de recursos para construir pozos sépticos de concreto, conectarlas directamente a los ríos y quebradas.

En el territorio todavía se percibe la reducción de áreas boscosas y la contaminación de los cuerpos de agua. Taita Samuel, menciona que el río Cacique, que al parecer ya no recibe aguas negras directamente de las casas -se sabe que hubo varias viviendas que vertían sus aguas negras directamente al río-, está contaminado fungicidas y otros agroquímicos. Además, el río acumula desechos como plásticos, vidrios, telas, latas, y otros residuos, lo que refleja una problemática más amplia de manejo de residuos en la comunidad. Mama Laurentina, por su parte, sugiere que algunas casas sí disponen de aguas negras en el río, aunque Taita Samuel parece reticente a admitir esta responsabilidad, lo que evidencia tensiones internas sobre el manejo del agua y la contaminación.

La deforestación también ha contribuido a la degradación de los cuerpos de agua. Los corredores de árboles que bordean los ríos y quebradas, de fuerte importancia para mantener la humedad y la calidad del agua, particularmente en tiempos de verano, han sido afectados por la expansión de potreros y la tala de bosques. Esto no solo facilita el acceso del ganado a los cuerpos de agua, sino que también aumenta la sedimentación y la contaminación. La pérdida de estos corredores ha sido un factor clave en la disminución de la disponibilidad de agua para el consumo humano, lo que ha llevado a la comunidad a reconocer la necesidad de volver a “sembrar el agua” y recuperar las prácticas tradicionales de conservación.

La introducción de acueductos y sistemas de saneamiento básico ha generado soluciones parciales, tanto como conflictos por el manejo del agua. En las décadas de 1980 y 1990, con la llegada de recursos de participación y transferencia del Estado, se construyeron tanques y tuberías para llevar agua a las casas desde las partes altas de los cerros, donde nacen quebradas y ojos de agua. Sin embargo, la precariedad en los estudios, la corrupción, la desaparición de recursos, y la falta de capacitación a las personas de la comunidad, hizo que muchas de estas infraestructuras quedaran incompletas,

disfuncionales, y hoy son ruinas. También la falta de mantenimiento y el manejo deficiente han llevado a que algunos acueductos fallen o no alcancen a abastecer a todas las familias. Esto ha generado disputas entre los comuneros, especialmente cuando algunos instalan tubos más gruesos en los ojos de agua, limitando el acceso para otros.

Además, la falta de coordinación en el mantenimiento de los acueductos comunitarios ha llevado a que algunos sistemas se sobreexploten, secando los ojos de agua que los alimentan. La comunidad reconoce la necesidad de organizarse en comités y realizar mingas para el mantenimiento de estas infraestructuras, pero también hay una crítica hacia aquellos que no participan en estas actividades comunitarias. La frase “el agua es para la casa, no para el yatul” refleja una tensión entre el uso doméstico y el uso comunitario del agua, lo que ha llevado a conflictos internos.

La Corporación Autónoma Regional del Cauca (CRC) impone fuertes sanciones a los agricultores y a la comunidad, generando tensiones al no desplegar capacitaciones pertinentes y relevantes para la comunidad, con enfoques diferenciales y generando soluciones conjuntas. Un problema que fue causado por el confinamiento de todo un pueblo en sólo una parte minúscula de lo que fue su territorio siglos atrás, las instituciones pretenden resolverlo con marcos jurídicos insensibles con la cultura propia misak, y con imposiciones y sanciones que generan más conflictos con los actores externos al territorio, pero también entre la comunidad.

La comunidad ha tenido que adaptarse como puede a las nuevas formas de manejo del agua, pero también ha mantenido prácticas tradicionales que reflejan su relación sagrada con estos seres naturales-espirituales. Antes de la llegada de los acueductos, el agua se obtenía directamente de los ojos de agua y se utilizaba para el consumo, el riego y el lavado.

La reconfiguración territorial en el territorio Misak ha sido un proceso complejo, marcado por la pérdida de bosques, la expansión de la agricultura, la introducción de especies como el eucalipto y el pino, y la introducción desordenada y desinformada de infraestructuras que han contribuido a la disminución de los caudales de agua. Sin embargo, también ha habido esfuerzos por recuperar el territorio y proteger los ojos de agua y los humedales. El Cabildo ha jugado un papel clave en esta lucha, buscando la conservación de áreas estratégicas, principalmente en las lagunas y en las partes más altas de los páramos, y la recuperación de prácticas tradicionales, restituyendo el respeto y el cuidado de sabedores y sabedoras que saben cómo sembrar el agua, y cómo atraer a otros

seres vivos que también saben cuidarla, como árboles y plantas, pero también pequeños mamíferos que son considerados guardianes ancestrales.

La comunidad reconoce que hay múltiples conflictos alrededor del agua y que su cuidado es condición de posibilidad para la supervivencia como pueblo. Frases como “la riqueza es el agua” y “la vida es el agua” reflejan la importancia cultural y espiritual que tienen estos seres naturales-espirituales para la comunidad. Sin embargo, también hay una conciencia de que el descuido y la falta de responsabilidad han llevado a la degradación de los cuerpos de agua. Por ello, se han propuesto talleres y actividades educativas para restituir el cuidado del agua y prepararse para los desafíos del cambio climático.

Las transformaciones en las infraestructuras de manejo del agua en el pueblo Misak han generado disputas territoriales y desafíos en la conservación. La estrechez territorial, la contaminación y la falta de coordinación en la administración de los acueductos han llevado a intensas tensiones internas y a la degradación de los cuerpos de agua. Sin embargo, también hay esfuerzos por recuperar prácticas tradicionales y fortalecer el manejo comunitario del agua. La lucha por el agua no solo es una cuestión de supervivencia, sino también una reafirmación de la identidad y la territorialidad Misak en un contexto de cambio y disputa.

El problema del manejo es un problema vigente, en tanto los principales ríos del territorio siguen siendo el sumidero de los desechos de las actividades humanas, no hay suficientes bosques que permitan la conservación de los ojos de agua y los cuerpos de agua más pequeños, no hay infraestructuras funcionales que gestionen las aguas negras, no hay plantas de tratamiento de aguas residuales, y múltiples familias no tienen el privilegio de contar con ojos de agua o quebradas limpias, por lo que todavía deben abastecerse de aguas contaminadas, o comprar agua embotellada –cuyo consumo ha aumentado de forma importante–.

Cuarta parte: Enrollando la conversación

El agua en el Resguardo de Guambía no es solo un recurso natural necesario para la vida, sino un elemento central en la construcción de derechos, relaciones sociales y territorialidades, el presente capítulo propone enrollar las discusiones anteriormente planteadas, a manera de síntesis. Boelens (2011) plantea que el manejo del agua en los Andes está enraizado en el pluralismo legal, donde coexisten y se entrelazan sistemas normativos locales y estatales. En Guambía, este pluralismo se manifiesta en la tensión

entre las prácticas tradicionales de manejo comunitario del agua, donde el agua es un agente ordenador de las relaciones sociales y del territorio, y las políticas de manejo basadas en la privatización, de tradición neoliberal.

Las autoridades misak han desarrollado estrategias de resistencia, como el “mimetismo institucional” (2010), adoptando formalidades legales para proteger sus sistemas normativos locales, basados, según la ley de origen, en que la máxima autoridad es el agua y el territorio. Sin embargo, estas estrategias no siempre son suficientes para contrarrestar la imposición, o la adopción -sea espontánea o agenciada por actores institucionales- de políticas externas que buscan desarticular los sistemas comunales de agua.

En Guambía, el acceso y control del agua están vinculados a la estructura de poder dentro de la comunidad. A pesar de las fuertes afectaciones a las tradiciones con más arraigo en la cosmovisión propia, los derechos sobre el agua, al menos en el papel -en los manifiestos, mandatos y planes de vida-, no son individuales, sino colectivos, y se derivan de la participación en tareas comunitarias y obligaciones sociales -y espirituales, como agradecer y hacer pagamento a los cuerpos de agua-. Sin embargo, la introducción de políticas de influencia neoliberal, han generado tensiones internas, ya que algunos miembros de la comunidad han adoptado prácticas individualistas, como la parcelación de tierras y la privatización de los recursos hídricos. Estas prácticas han debilitado los sistemas normativos tradicionales, la ley de origen, y han generado conflictos por el acceso al agua, especialmente en épocas de escasez.

El concepto de territorio, según Escobar (2010) y Haesbaert (2012), no se limita a un espacio físico delimitado, sino que es un producto dinámico de procesos de desterritorialización y reterritorialización, influenciado por relaciones de poder y prácticas sociales. En Guambía, el territorio es comprendido como un espacio-tiempo dinámico, donde las relaciones sociales con el agua están entrelazadas con la identidad cultural y la espiritualidad. El agua no es solo un recurso, sino un ser vivo –que hemos llamado natural-espiritual- y sagrado que forma parte del cuerpo-territorio misak.

Las territorialidades hidrosociales, como propone Boelens et al. (2017), son espacios constituidos social, natural y políticamente, que se (re)crean a través de las interacciones entre prácticas humanas, flujos de agua, tecnologías hidráulicas y estructuras socioeconómicas. En Guambía, estas territorialidades están en disputa, ya que diferentes actores (comunidades, Estado, empresas) tienen visiones contrapuestas sobre el uso y manejo del agua. Por un lado, las comunidades misak defienden una visión

sagrada del agua, basada en la correspondencia y el respeto a los ciclos naturales-espirituales. Por otro lado, las políticas estatales y la mentalidad empresarial adoptada por algunos comuneros proyectan una visión economicista del agua, que prioriza su explotación como recurso natural.

El ciclo hidrosocial, como lo plantean Budds y Linton (2018), va más allá del ciclo hidrológico, reconociendo las complejas interacciones entre el agua y la sociedad. En Guambía, las interacciones antiguas, de las mayoras y mayores, han sido transformadas por la introducción de prácticas agrícolas intensivas, como el monocultivo de fresa y la piscicultura, que han alterado los flujos de agua y han generado contaminación. Además, la introducción de infraestructuras modernas, como acueductos y sistemas de riego, ha reconfigurado las relaciones sociales con el agua, generando conflictos por su acceso y uso.

Las transformaciones en las relaciones sociales con el agua también se reflejan en las prácticas espirituales y culturales. Tradicionalmente, los misak realizaban rituales de agradecimiento y respeto al agua, como el “refresco”, que buscaba mantener el equilibrio espiritual y físico. Sin embargo, estas prácticas han sido desplazadas por la influencia de religiones externas, como el cristianismo, y por la adopción de prácticas individualistas que priorizan el beneficio económico sobre el bienestar comunitario y del territorio.

Los conflictos por el agua en Guambía se desarrollan en múltiples niveles, como lo plantea Boelens (2011). En un primer nivel, las disputas giran en torno al acceso al recurso hídrico y su infraestructura. En un segundo nivel, están en juego las definiciones y contenidos de los derechos de agua y las reglas de manejo. En un tercer nivel, se encuentran las disputas sobre la legitimidad de los sistemas normativos y las autoridades que los administran. Finalmente, en un cuarto nivel, están las disputas sobre los discursos y las políticas que moldean el manejo del agua.

En Guambía, estos conflictos se manifiestan en la tensión entre el Plan de Desarrollo y el Plan de Vida. Mientras el Plan de Desarrollo promueve un modelo de crecimiento económico basado en la explotación de recursos naturales y el ordenamiento del territorio, el Plan de Vida busca recuperar las prácticas tradicionales y fortalecer la economía propia, basada en la correspondencia, el respeto a los ciclos naturales y el ordenamiento de las personas con base en la ley de origen. Esta tensión refleja una disputa más amplia entre dos formas de entender el mundo: una que ve la naturaleza como un recurso a explotar y otra que la reconoce como un ser vivo con el que se establecen relaciones de correspondencia.

La introducción de infraestructuras modernas, como acueductos y sistemas de riego, ha generado soluciones parciales -y que se podrían considerar no-soluciones- a los problemas de manejo del agua en Guambía, pero también ha creado nuevos conflictos. La falta de coordinación en la administración de los acueductos comunitarios ha llevado a la sobreexplotación de los ojos de agua y a disputas entre los comuneros. Además, la contaminación de los cuerpos de agua por agroquímicos y desechos humanos ha generado problemas de salud y ha debilitado la capacidad de la comunidad para autogestionar sus recursos hídricos.

El manejo del agua en Guambía también está marcado por la influencia de actores externos, como la Corporación Regional Autónoma del Cauca (CRC), que ha impuesto sanciones y regulaciones que no siempre respetan los derechos colectivos y la autonomía de las comunidades, y que han generado conflictos con la población mestiza de Silvia.

Los conflictos por el agua en el Resguardo de Guambía reflejan las tensiones entre los sistemas normativos locales y las políticas estatales, entre las prácticas tradicionales y las modernas, y entre las visiones sagradas y economicistas del agua. Estas tensiones han generado disputas territoriales, problemas de salud y debilitamiento de la cohesión comunitaria. Sin embargo, también hay esfuerzos por recuperar las prácticas tradicionales y fortalecer el manejo comunitario del agua.

El Plan de Vida Misak ofrece una alternativa al modelo de desarrollo dominante, basado en la regeneración del ser misak y del territorio, y en la reconexión con los seres naturales-espirituales. Esta visión implica un cambio profundo en la forma de relacionarse con la tierra y el agua, reconociendo su carácter sagrado y su capacidad para guiar la vida comunitaria. La lucha por el agua no solo es una cuestión de supervivencia, sino también una reafirmación de la identidad y la territorialidad misak en un contexto de cambio y disputa.

La pedagogía del agua para la rearticulación del pueblo Misak y el territorio: Restituyendo el lugar ancestral de las aguas en la vida cotidiana

En el contexto que hemos pretendido compartir, la educación propia emerge como una oportunidad para el reencuentro de una sociedad fragmentada por conflictos territoriales y presiones hidrosociales. Este capítulo explora cómo un proceso educativo alternativo, tejido por las mayores y mayores para las juventudes misak, arraigado en la pedagogía del agua, del territorio, el fuego y los saberes ancestrales, ha sido bandera y

herramienta -como la pala- para la rearticulación comunitaria, la defensa del territorio y la revitalización de una identidad cultural que se encuentra en disputa.

A través de las voces de las aguas, de las piedras, de los mayores y mayoras, los jóvenes y los líderes comunitarios, se teje una narrativa que vincula la educación con la vida, el territorio y la espiritualidad, proponiendo un camino hacia la reexistencia y la soberanía alimentaria: la pedagogía del agua.

Proponemos comprender, en una breve aproximación, el proceso educativo misak a partir de su relación intrínseca con el agua. Taita Samuel manifestó a lo largo del proceso cómo la ley propia, basada en la relación con el agua y la tierra, ha sido subordinada por leyes externas que priorizan el lucro sobre la vida, lo que se ha visto reforzado con la introducción del sistema educativo nacional, basado en las competencias y las ciencias modernas. Esta fragmentación se refleja en la educación escolar, que reproduce un sistema agroalimentario ajeno a las necesidades y saberes locales, poniendo en el centro los saberes y las técnicas de las agriculturas industriales.

La pedagogía del agua, cuyo camino inició el Taita Misael Aranda, uno de los pioneros de la investigación y la ciencia propia, propone un sistema de aprendizaje que parte del agua, la palabra, del sueño y del territorio. Como señala el Taita Luis Muelas, “todo parte de una palabra, todo parte de la palabra”. Esta pedagogía no se limita a la transmisión de conocimientos, sino que busca recuperar la memoria ancestral, la espiritualidad y la relación con los espíritus del agua. En este sentido, la educación se convierte en un acto político y cultural, una herramienta para la reexistencia y la defensa del territorio.

La pedagogía del agua es un tema que podría tomar un documento completo, parte de reconocer que el territorio se organiza alrededor del agua, como la vida. Taita Samuel lo pone en los siguientes términos:

Si uno observa y camina, el agua le da sentido a la vida, es decir, la vida se organiza en relación con el agua, y podemos reconocerlo, por ejemplo, en las relaciones espaciales de las especies con el agua. Las que se hacen más cerca, o incluso dentro, son plantas protectoras, plantas guardianas, son como un filtro, y son celosas, no dejan pasar a cualquiera. Por eso los páramos son lugares de respeto, allá todos los seres son de agua, son pura agua. Allá empieza a ordenarse el mundo, el agua va bajando, y con la montaña, va cambiando la tierra, el suelo, el clima, las especies. El agua es la condición de posibilidad de esos cambios, de esas vidas.

Hay especies que se hacen más cerca, y otras más lejos, hay especies de los desiertos, pero todas, todas necesitan agua, y por eso se organizan alrededor del agua, sea del agua de los cuerpos de agua, o sea de las lluvias, o del subsuelo. Eso que dice ahora el gobierno es algo que nosotros hemos dicho y hemos luchado desde nuestros ancestros, nosotros hemos sabido desde siempre: que el territorio se organiza alrededor del agua,

porque todos los seres somos de agua, o pregúntele a un científico occidental en qué proporción estamos hechos de agua, seguramente le dirá que somos más agua que otra cosa.

Por eso nosotros los misak decimos que hay que visionar y escuchar, porque no hay palabra que no se diga desde lo que se ha visto y escuchado. Y si somos piurek, lo primero que tenemos que escuchar es las aguas, al Pishimisak, por eso para aprender a ser misak hay que caminar, subir y bajar la montaña, caminar las aguas, caminar mucho, para ver cómo es que la vida se hace, como se mantiene en el tiempo y en el espacio, cómo se cuida, cómo enseña, y así es que vamos a poder pervivir nosotros también en el espacio y en el tiempo, como seres de agua que somos. Caminar es investigar, no se puede investigar sin caminar, sólo leer no es investigar, ni tampoco escribir.

Porque si seguimos sin caminar las aguas y el territorio, entonces no vamos a aprender, sino que vamos a seguir ignorando eso que está ahí para enseñarnos, y vamos a dejar de ser piurek, para ser gente, individuos, empresarios, abogados, y todo eso que los blancos dicen que es la vida, y por lo que consideran que nosotros no sabemos nada. Quienes son los que no saben nada, los que saben y aprenden a escuchar, o los que pretenden conocer el territorio sin caminarlo, desde un tablero o un papel. (Comunicación personal de Taita Samuel Morales)

En la tradición Misak, el fogón es el núcleo del aprendizaje. Es alrededor del fogón donde se prepara para la vida en el territorio, donde se encuentran los saberes y los dones a través de la palabra de las mayores y los mayores del hogar, donde se prepara para el caminar, donde se comparten las comidas y se tejen las relaciones familiares y comunitarias. Sin embargo, este espacio ha ido desapareciendo, lo que ha generado una ruptura en la crianza de los conocimientos propios.

El fogón no es solo un lugar físico; es un símbolo de la vida Misak. Como menciona Taita Luis, “si en el hogar no hay fogón, no hay vida Misak posible”. La recuperación del fogón como espacio de crianza y aprendizaje implica volver a las raíces, a las plantas medicinales, a la medicina propia y a la relación afectiva con la tierra y con el agua. Sembrar un Yatul no es solo un acto agrícola; es un acto de amor y de resistencia.

La educación escolar, basada en salones de clase y en la memorización de contenidos, ha sido criticada por desvincular a los estudiantes de su territorio, por intentar, infructuosamente, de contener al territorio en un aula. Siguiendo a Taita Luis, “la palabra sin territorio es palabra vacía, es palabra muerta, sin vida”. La educación Misak es una que camina el territorio, que lo vive y lo siente. El territorio es el mejor maestro, y las aguas, las montañas y los astros son parte activa de este proceso educativo.

En este sentido, la educación no está fragmentada, sino que integra los ciclos de vida, las ofrendas, las ceremonias y los sueños. La investigación también debe estar arraigada en el territorio. Dice Taita Luis, “la investigación dignifica, pero debe ser una investigación que se quede en el ser, que transforme las mentes y los cuerpos”.

En la cocina se encuentran flujos de aguas que corren desde el páramo, o desde de las cimas de los cerros, y los flujos de agua que son las personas y que se continúan con las redes de aguas desde las partes altas que forman grandes ríos que llegan al mar, y se enseña sobre el orden, y el mantenimiento del orden o el ²⁸cuidado de esas aguas, es decir, es una forma de aprender, desde los flujos de agua que atraviesan el hogar, sobre los flujos de agua que atraviesan el territorio, y cómo esos flujos están conectados, haciendo posible la vida, y ordenando a las personas y al territorio.

Una relación desequilibrada con el agua puede expresarse en un desequilibrio en la temperatura de las aguas internas, por lo que hay prácticas rigurosas de cuidado, por ejemplo, el estricto cuidado de la temperatura durante la primera menstruación, durante la gestación, el parto y el postparto, que implican mantenerse cerca al fogón, siguiendo una estricta dieta, y tomando tanto aguas frescas -infusiones, aromáticas al clima-, como calientes -infusiones, caldos-, en una relación precisa para que no interaccionen desequilibradamente con las aguas internas, de la casa y del territorio.

En las temporadas de páramo, particularmente en las partes más altas del Resguardo, en las que llovizna durante días enteros, con breves intermitencias de un par de horas de duración, el trabajo empieza un poco más tarde, a las 7 u 8 de la mañana, después de haber tenido el tiempo suficiente para beber agua de panela o café, y comer arroz con huevo y sopa de papa y otros tubérculos, y para exponerse al fogón, y así acumular el calor necesario para no emparamarse.

Emparamarse es un ejemplo del desequilibrio en la temperatura de las aguas internas en relación con las externas. Según se dice, al exponerse a temperaturas frías sin preparación, primero se experimenta calor, por lo que no se siente venir la cascada fisiológica que reacciona al descenso de la temperatura corporal a temperaturas bajas extremas para el cuerpo humano, después, los miembros se ‘dejan de sentir’ o se duermen, y finalmente, se experimenta rigidez y temblor. La manera de reestablecer el equilibrio es aumentando la temperatura, tomando aguas o sopas calientes alrededor del fogón y teniendo mayor abrigo, pero en muchas ocasiones resulta necesario descender en altura e incluso buscar atención médica.

²⁸ Los ojos de agua son abundantes, y aunque están bajo amenaza por la deforestación, los monocultivos y la expansión ganadera, los protegen en un esfuerzo colectivo de cuidado. Algunas zonas boscosas están completamente cercadas, y se prohíbe el acceso, son considerados espacios del Pishimisak, espacios sagrados donde nace el agua, de ahí se obtiene el agua para consumo humano y eventualmente para el riego de los cultivos cuando el verano es intenso -aunque se evita para no sobrecargar las corrientes de agua-. Otros están más expuestos, y sus corrientes se destinan para el consumo del ganado.

Tradicionalmente, se construían cocinas de piedra cercanas a alguna pequeña corriente de agua, para mantener el fogón prendido durante las jornadas de hasta dos semanas de trabajo en el páramo. Algunas familias con tierras en diferentes pisos términos – desde los 1800 y 2000 m.s.n.m. en Morales y Cajibío, un poco más en Piendamó, y hasta los 3800 en las alturas de los páramos- mantienen el trabajo en una u otra parcela a diferentes alturas según la temporada.

Los cultivos de papa en el páramo se caracterizaban por ser biodiversos, pues eran una manera de recoger diferentes especies existentes en el páramo, y concentrarlas en un punto del bosque con suficiente agua, cobertura vegetal, y suelos ricos y sanos. Es común escuchar que una u otra variedad de cebolla o papa se reconoció como alimento al ser enseñada por Pishimisak a través de los sueños.

Durante la terrajería, algunas familias trabajaban para su propio consumo solamente en el páramo, pues las tierras más bajas de lo que hoy es el Resguardo, y otras que han sido entregadas por el Cabildo en municipios cercanos a Silvia a menor altura y con mayores temperaturas, estaban en manos de terratenientes o de privados. Hoy en día la mayoría de las personas que trabajan en el páramo son personas mayores, y aunque las personas más jóvenes visitan cotidianamente las casas de sus padres y abuelos fallecidos, es común que dejen de ser producidas.

Alguna vez bajando de la parte más alta de la vereda Cacique hacia la vereda Santiago, Samuel Almendra me dijo que los cuerpos de los jóvenes ya son otros cuerpos, comen otras comidas, beben otras bebidas, tienen otros sitios de interés más urbanos, con una mayor cercanía con otras expresiones culturales del suroccidente colombiano, y otras expresiones regionales y globales (comunicación personal de Samuel Almendra durante recorrido en Cacique en el contexto de la AKYMU en octubre de 2023).

Para relacionarse con el páramo hay que practicar una relación de agradecimiento y de cuidado, que se expresa en caminar hacia la montaña, agradeciéndole y honrando al agua en cada encuentro con una pequeña corriente o un ojo de agua, entrando en contacto con esa agua para refrescar el cuerpo el espíritu, y así, habiendo llegado a las partes más altas, entregar a la laguna -o a la roca, o al cerro- agua con Pishingalú y otras preparaciones especiales como agradecimiento. Así el páramo, los seres espirituales del agua, se manifiestan en los sueños para mostrar cómo llevar una vida fresca y que fortalezca al territorio y a la comunidad.

También hay que comer la comida del páramo, compartir agua de panela con comida sin sal, y contar las historias heredadas de generación en generación. Subir a las

lagunas es contarlas, tanto personas mayores como jóvenes se cuentan las historias de cuando los abuelos y los padres los llevaron por primera vez, reconociendo cómo ha cambiado, que se ha mantenido y qué se ha transformado, y cómo la laguna o los seres de la laguna, como los patos y otras aves, o los osos, dejaron una huella en sus decisiones de vida.

Para Samuel, como para los jóvenes estudiantes de AKYMU con quienes tuve oportunidad de compartir, es importante que los jóvenes, así hayan decidido vivir fuera del territorio, mantengan esas relaciones de cuidado del agua a donde vayan, y siempre dispongan de tiempo para volver al territorio a visitar a sus familias, y para visitar las lagunas y agradecer.

Así empieza la pedagogía del agua como propuesta transformadora, según lo que se expresó en diferentes momentos en los que se tejió la propuesta en la AKYMU, agradeciendo, porque agradecer es reconocer la importancia del otro, de los otros, de lo otro, en nuestra existencia, es darle un lugar al agua, a los seres del agua, en la historia del origen, del orden del mundo y de la resistencia, como condición de posibilidad de la vida, y como actor relevante en el aprendizaje.

También, cuidando, sembrando plantas guardianas y llamadoras de agua en el sueño, en la visión y en el territorio, cuidar parte de reconocer la continuidad de los flujos de agua territoriales y los flujos de agua del cuerpo, que el ciclo del agua configura un ciclo de relaciones sociales del agua que se expresan en las relaciones entre los flujos de agua que entran al cuerpo, reorganizan su configuración interna, y producen otros flujos que se continúan con los territoriales transformándolos también.

Además, ampliando el cuidado a los ámbitos cotidianos, es decir, agradeciendo y armonizando el cuerpo y la casa cada mañana con Pishingalú, con comida fresca y diversa, para tener la palabra fresca y cuidar las relaciones con la familia y con la comunidad, permitiendo al bosque cuidar el agua, aprendiendo otros seres y haciendo huertas y parcelas productivas que se correspondan y sean una forma de continuidad del bosque y los flujos de agua, sin fragmentarlos ni interrumpirlos, sembrar para leña y que esta sea aprovechada de la manera más eficientemente posible, sembrar para otras especies, para que estas a su vez participen de la expansión del bosque y de su cuidado.

Y, para mencionar un último elemento de tantas otras propuestas para aprender del agua para cuidarla, intercambiando semillas, comida, y sembrando diverso a una escala comunitaria que permita retomar formas de economía propia que se correspondían con los ecosistemas de las diferentes alturas. Desde AKYMU se planteó en varias

oportunidades que una economía comunitaria basada en comidas propias, sembradas y cosechadas en el territorio y que se continúen con los flujos de agua y con los bosques, y permitan su crecimiento, es un camino posible para cuidar el agua, los suelos, las personas, la vida.

La pedagogía del agua es también una pedagogía de los sueños posibles

Los sueños ocupan un lugar central en la cosmovisión Misak. No son solo visiones nocturnas; son mensajes de los espíritus, guías para la vida y para la toma de decisiones. Como dice Taita Dilio Muelas, cocoordinador de la casa de plantas, “desde la conquista nos quitaron todo, pero no nos quitaron los sueños, la ciencia propia” (Comunicación personal de Dilio Muelas). Los sueños son una forma de conocimiento que se cría de generación en generación, y que debe ser recuperada en el proceso educativo.

Pishimisak y Kallim, como otros espíritus mayores y guardianes seres de agua -o también los espíritus mayores y mayores que se convirtieron en grandes rocas tras entrar a las lagunas, y otros espíritus de personas que transicionaron al otro espacio-, se manifiestan en los sueños, orientando y aconsejando la vida cotidiana. Esa es una de las formas en las que el agua se manifiesta a través de los sueños.

Si se les busca y se les da un lugar en la vida cotidiana, los espíritus de las aguas acompañan, guían, aconsejan. También alertan sobre situaciones de riesgo, y castigan cuando se están teniendo comportamientos y prácticas que generen desarmonía. Soñar (mientras se duerme) o visionar (mientras se está despierto) es un encuentro entre flujos de agua, el espíritu de las personas -que podría considerarse una materialidad fresca, ligera, un tanto como el páramo-, recibe el flujo del agua de los espíritus del agua -que se puede expresar con materialidades diversas, ya sea como agua con forma de duende, o como un duende mamífero, o como un ser de agua sobre un ser parecido a un caballo, entre otras formas-.

Los espíritus del agua suelen ser seres escurridizos, que corren, a veces de manera sinuosa, y se esconden, apareciendo o desapareciendo, produciendo escenas -sueños, visiones- que quieren comunicar algo, que enseñan, que también regulan y ordenan el territorio a través de quien sueña -es decir, las aguas se ordenan a través de sí mismas, por ejemplo, las plantas, que también son formas de agua, se organizan por grupos según su relación con el agua y la disposición de sus aguas internas, que puede ser más cercana o más distante, y más arriba o más abajo, según los diferentes grupos, ocurre igual con los

animales y con todo lo vivo, la vida se organiza con base en su relación con el agua, y con el clima, produciendo y reproduciendo a su vez esas configuraciones territoriales -.

El cuidado del páramo y de los flujos de agua es la condición de posibilidad de esa comunicación, y del orden natural alrededor del agua expresado en el territorio, y hecho mandato en la ley de origen y el derecho mayor. Sin el agradecimiento, el cuidado y el respeto por el bosque, según se insistió en los diferentes espacios de minga para tejer una educación que cuide el territorio, no es posible recuperar la tierra en el sentido de que la tierra recupere los espacios ganados por las territorialidades configuradas por el capitalismo y la agricultura industrial, y así sanar las aguas del territorio, y cuidar desde el origen -en las lagunas, en el páramo y el aguacero-, todos los flujos del amplio tejido ordenado de flujos de agua que es el mundo.

Los sueños son también la posibilidad de mantener viva la comunicación con ancestros, para mantener viva su lucha sin desconocer la propuesta de las juventudes y el desenrolle de la historia que fluye como agua. Los mayores y mayores de otros tiempos se comunican a través de los sueños enseñando y orientando. Sembrar agua es una práctica que se aprende a través de los sueños, y se aprende de las propias aguas, o de ancestros que sabían y lo enseñan a otros a través de los sueños y la visión, para que se conviertan, a través de la praxis cotidiana, en seres sembradores de agua, junto con otros árboles y animales -es decir, junto con otras formas de agua-.

La pedagogía de los sueños posibles propone que los niños, niñas y jóvenes aprendan a soñar despiertos, a visionar un futuro que integre la cultura, la política y la espiritualidad. Los sueños no son individuales; son colectivos, y están ligados al agua, al territorio, y a la lucha por la recuperación de las tierras y la defensa de las aguas sagradas. Dice Taita Dilio, “el soñar despierto, el visionar, es cultural y político”.

El pueblo Misak se encuentra en un proceso de reexistencia, de lucha por recuperar su territorio, su cultura y su identidad. Como acto político, la educación juega un papel de importancia en este proceso, planteando la superación del imperialismo cognitivo, y del individualismo que la modernidad y el capitalismo pretende hegemónico. La pedagogía del agua, el fogón como espacio educativo, los sueños como guías y la educación desde el territorio son la esperanza de algunos para reexistir como Misak, y para que las aguas y los territorios reexistan como Wampia, y no como objeto de administración.

En un mundo donde el agua y la tierra están en disputa, la educación se convierte en una herramienta, en pala y machete, para la construcción de un futuro que integre la

cultura, la política y la espiritualidad. “La primera autoridad es el agua”. Y es desde esta autoridad que la comunidad Misak sigue soñando, luchando y educando para la vida.

Conclusiones

La tesis abordó, a partir de un ejercicio etnográfico y basado en metodologías de la antropología, y en el enfoque de la ecología política del agua, las transformaciones en las relaciones sociales con el agua en el Resguardo de Guambía, territorio del pueblo Misak, ubicado en el departamento del Cauca, Colombia. A través de un enfoque de la ecología política del agua, etnográfico y un diálogo de saberes con la comunidad, se analizan las tensiones y conflictos generados por la introducción de prácticas agrícolas industriales y políticas externas en el manejo del agua, contrastándolas con las prácticas tradicionales basadas en la cosmovisión Misak.

El objetivo general fue analizar las transformaciones en las relaciones sociales con el agua en el Resguardo de Guambía, identificando las tensiones entre las prácticas tradicionales y las políticas externas. Para ello, se plantearon objetivos específicos como caracterizar las territorialidades hidrosociales, analizar los conflictos generados por las prácticas agrícolas intensivas, explorar las prácticas tradicionales de manejo del agua e identificar alternativas que fortalezcan la autonomía y soberanía del pueblo Misak. La metodología incluyó observación participante, entrevistas abiertas, mingas de pensamiento y recorridos por el territorio, en un proceso colaborativo con la comunidad.

Los principales hallazgos de la investigación revelan que el agua, como ser natural espiritual en la cosmovisión Misak, es la condición de posibilidad de la vida, al ordenar el mundo, el territorio y los cuerpos, y es el fundamento de las luchas históricas por la recuperación del territorio, la territorialidad y la memoria, el pueblo misak es de Guambía porque viene de sus aguas, es sus aguas mismas. La introducción de prácticas agrícolas industriales, como los monocultivos de fresa y papa transgénica, junto con la expansión de la ganadería y la deforestación, así como la construcción de infraestructuras modernas de manejo de agua, han generado una reconfiguración de las territorialidades hidrosociales a partir de la década de 1970.

Estas prácticas han contaminado los cuerpos de agua, reducido su disponibilidad y afectado la calidad de vida de la comunidad, generando conflictos internos entre diferentes actores de la comunidad, y externos con la población de la cabecera municipal de Silvia. Además, la imposición de políticas neoliberales y la influencia de actores

externos, como la Corporación Regional Autónoma del Cauca (CRC), han debilitado los sistemas normativos locales y la autonomía del pueblo Misak en el manejo del agua.

La investigación también revela la resistencia de la comunidad Misak frente a estas transformaciones. A través del Plan de Vida, se busca recuperar las prácticas tradicionales de manejo del agua, basadas en la reciprocidad con la naturaleza y el respeto a los ciclos naturales. El Plan de Vida propone una visión que se enfoca en la regeneración del territorio y la rearticulación de la comunidad en torno a sus saberes ancestrales y sobre todo al agua. La pedagogía del agua y de los sueños posibles es una herramienta principal en este proceso, configurando un sistema de aprendizaje arraigado en el territorio, los sueños y la espiritualidad, que busca fortalecer la identidad cultural y la soberanía alimentaria, después de siglos de despojo, de presiones e imposiciones desde afuera, todavía quedan los sueños, por eso el título de esta tesis.

Además, observa que las tensiones entre las prácticas tradicionales y las prácticas introducidas reflejan una disputa más amplia entre dos formas de entender el mundo: una que concibe el agua como autoridad y ser sagrado y el territorio como un espacio comunitario, y otra que prioriza la explotación económica del recurso. Esta tensión ha generado conflictos por el acceso al agua, la contaminación de los cuerpos de agua y la pérdida de prácticas culturales y espirituales asociadas al agua. Sin embargo, también observa una resistencia activa por parte de la comunidad Misak, que busca recuperar su autonomía y fortalecer su relación con el territorio mediante la revitalización de sus prácticas tradicionales.

Finalmente, la investigación plantea la necesidad de fortalecer el manejo comunitario del agua, respetando los sistemas normativos locales y fortaleciendo alternativas que integren los saberes ancestrales con las necesidades contemporáneas. La pedagogía del agua se presenta como una propuesta educativa que busca rearticular la comunidad en torno a su relación con el territorio, restituyendo el lugar ancestral de las aguas en la vida cotidiana. Este enfoque no solo contribuye a la conservación del agua, sino también a la reafirmación de la identidad Misak en un contexto de cambio y disputa.

El proceso de investigación buscó aportar una mirada crítica sobre el manejo del agua en el Resguardo de Guambía, destacando la importancia de respetar y fortalecer las prácticas tradicionales y la autonomía del pueblo Misak. Los hallazgos y conclusiones presentados buscan ser un punto de partida para futuras investigaciones y reflexiones, así como para el tejido de políticas territoriales, en el marco de la ley de origen y de las autoridades tradicionales, que reconozcan y valoren los saberes locales, y permitan a las

aguas ordenar el territorio y a las personas como lo han hecho desde la llegada del agua al planeta Tierra. Este proceso buscó también sumarse y dar fuerza a la lucha Misak por las aguas, las tierras y la memoria, y a la Misak Universidad ¡Viva el pueblo Misak y todos los pueblos diversos del mundo!

Obras citadas

- Acosta Sicachá, Natalie. 2016. Entre territorios admitidos y territorios blindados: Reconfiguraciones espaciales del Pueblo Misak entre el Valle de Pubenza y el Borde Urbano de Bogotá D.C. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia.
- Alonso, Luis. 1999. “Sujeto y discurso: El lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, editado por Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, 225–38. Madrid: Editorial Síntesis.
- Ávila, Ariel. 2020. *¿Por qué los matan?* Bogotá: Planeta.
- Ávila, Patricia. 2012. “Pueblos indios y gobernanza del agua”. En *Cultura del agua en México: Conceptualización y vulnerabilidad social*, coordinado por María Perevochtchikova, 157–76. México: Miguel Ángel Porrúa / El Colegio de México.
- Ávila-G, Patricia. 2016. “Hacia una ecología política del agua en Latinoamérica”. *Revista de Estudios Sociales* 55: 18–31.
- Bernal Acevedo, Fabiola. 2014. “Diálogo de saberes: Los aportes de la otredad en la generación de conocimiento”. Tesis doctoral, Universidad de La Salle, San José de Costa Rica.
- Boccaletti, Gonzalo. 2022. *Agua: Una biografía*. Barcelona: Ático de los Libros.
- Boelens, Rutgerd, Jaime Hoogesteger, Erik Swyngedouw, Jeroen Vos, y Phillipus Wester. 2017. “Territorios hidrosociales: Una perspectiva de la ecología política”. En *Recursos, vínculos y territorios: Inflexiones transversales en torno al agua*, compilado por Karen Bakker, Carlos Salamanca Villamizar y Francisco Astudillo Pizarro. Rosario: UNR Editora.
- Boelens, Rutgerd, Leontien Cremers y Margreet Zwarteveen, eds. 2011. *Justicia hídrica: Acumulación, conflicto y acción social*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fondo Editorial PUCP.
- Boelens, Rutgerd. 2014. “Cultural Politics and the Hydrosocial Cycle: Water, Power and Identity in the Andean Highlands”. *Geoforum* 57: 234–47.
- Boelens, Rutgerd. 2015. *Water, Power and Identity: The Cultural Politics of Water in the Andes*. Londres: Earthscan, Routledge.

- Budds, Jessica, y Jamie Linton. 2018. “El ciclo hidrosocial: Hacia un abordaje relacional y dialéctico al agua”. En *Agua, equidad y justicia: El papel de las relaciones de poder en la asignación, uso y gobernanza de recursos hídricos en los Andes*, editado por Jessica Budds y María Cecilia Roa García, 37–56. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cabnal, Lorena. *Cuerpo-territorio: Defendiendo el territorio desde el cuerpo y el cuerpo como territorio*. Guatemala: Tzk’at – Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew, 2010.
- Caracol Radio. “Defensoría del Pueblo adopta ‘plan específico’ ante crisis de violencia en Cauca.” *Caracol Radio*, enero 26, 2025. <https://caracol.com.co/2025/01/26/defensoria-del-pueblo-adopta-plan-especifico-ante-crisis-de-violencia-en-cauca/>.
- CO Agencia Nacional de Tierras. 2024. “Mapa de los Resguardos Indígenas Legalizados de Colombia”. *Agencia Nacional de Tierras*. Accedido el 30 de noviembre de 2024. <https://www.colombiaenmapas.gov.co/>.
- CO Alcaldía de Silvia, Universidad del Valle. 2022. *Ajuste y Revisión del Plan Básico de Ordenamiento Territorial del Municipio de Silvia, Cauca*. Cali: Universidad del Valle.
- CO Cabildo de Guambía. 2008. *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak: Mananasrθkurri Mananasrθnkatik Misak Waramik*. Diciembre.
- CO Cabildo de Guambía. 2010. *Manifiesto Guambiano*. Enero.
- CO Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CO Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia. 2019. *Tiempos de vida y muerte: Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: CNMH-ONIC.
- COL - CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). 2012. *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: CNMH. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co>
- Consejo Noruego para Refugiados. “Colombia: 30 días en el limbo en medio del escalamiento del conflicto armado.” *NRC Colombia*, 2025. <https://nrc.org.co/ultimas-noticias/colombia-30-dias-en-el-limbo-en-medio-del-escalamiento-del-conflicto-armado/>.

- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). “Recrudescimiento del conflicto armado en territorios indígenas del Cauca pone en peligro la supervivencia de las comunidades.” *CRIC*, marzo 7, 2025. <https://www.cric-colombia.org/portal/recrudescimiento-del-conflicto-armado-en-territorios-indigenas-del-cauca-pone-en-peligro-la-supervivencia-de-las-comunidades/>.
- CO Colombia en mapas. 2024. “Ecosistemas estratégicos”. *Colombia en mapas*. Accedido el 30 de noviembre <https://www.colombiaenmapas.gov.co/?u=0&t=2&servicio=1454>.
- . “Municipios”. *Colombia en mapas*. Accedido el 27 de noviembre <https://www.colombiaenmapas.gov.co/?u=25322&t=30>.
- . 2024. “Resguardos indígenas”. *Colombia en mapas*. Accedido el 30 de noviembre <https://www.colombiaenmapas.gov.co/?u=0&t=41>.
- CO Consejo Regional Indígena del Cauca. 1981. *Gobernadores Indígenas en marcha*. CRIC.
- CO Presidencia de la República de Colombia. *Decreto 2164*. 7 de diciembre de 1995.
- CO Departamento Nacional de Planeación. 2024. “Ficha del departamento del Cauca”. TerriData.
- CO Departamento Nacional de Planeación. 2024. “Ficha del Municipio de Silvia”. TerriData.
- CO Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales - IDEAM. 2015. *Estudio Nacional del Agua 2014*. Bogotá: IDEAM.
- CO Ministerio de Ambiente. 2024. “Bosques, biodiversidad y servicios ecosistémicos”. *Ministerio de Ambiente*. Accedido el 26 de octubre de 2024. <https://archivo.minambiente.gov.co/>.
- CO Ministerio de Educación. 2009. *Cartilla 3 – Región Andina. Programa de Alfabetización y Pos-alfabetización para Jóvenes y Adultos*. Bogotá: Ministerio de Educación.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos: Los hijos del arcoíris y el agua*. Bogotá: CEREC / Los Cuatro Elementos / Fundación Alejandro Ángel Escobar / Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

- El País. “De panfletos amenazantes a mentiras en TikTok: el reclutamiento infantil se agrava en Colombia.” *El País*, mayo 18, 2025. <https://elpais.com/america-colombia/2025-05-18/de-panfletos-amenazantes-a-mentiras-en-tiktok-el-reclutamiento-infantil-se-agrava-en-colombia.html>.
- El País. “El Cauca se desangra ante la ineficiencia del Estado.” *El País*, mayo 21, 2024. <https://elpais.com/america-colombia/2024-05-21/el-cauca-se-desangra-ante-la-ineficiencia-del-estado.html>.
- Escobar, Arturo. 2010. *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Unaula.
- Fundación Ideas para la Paz. 2020. *La disputa por la tierra en el Cauca: conflicto armado, economías ilegales y resistencias territoriales*. Bogotá: FIP.
- Garzón, Juan Carlos. 2018. *Cauca: la disputa por el territorio en un escenario de posconflicto*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz. <https://ideaspaz.org/publications/posts/1731>
- Garzón Santander, Javier. 2022. “Análisis de los conflictos por el agua y regímenes de gobernanza en la Cuenca del Río Pamplonita”. Universidad de los Andes.
- Grimaldo, Christian. 2017. “La práctica del recorrido como construcción de sentido y territorialidad en la vida urbana”. *Revista de Investigación* 1: 17-38.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Haesbaert, Rogério. 2013. “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales* 8 (15): 9–42. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.
- Haesbaert, Rogério. 2016. “De la multiterritorialidad a los nuevos muros: Paradojas contemporáneas de la desterritorialización”. *Revista Locale* 1 (1): 119–34.
- Haesbaert, Rogério. 2019. *Regional-global: Dilemas de la región y de la regionalización en la geografía contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO / Universidad Pedagógica Nacional.
- Haesbaert, Rogério. 2020. “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): Contribuciones Decoloniales”. *Cultura y representaciones sociales* 15 (29): 267–301. Epub. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es.

- Hernández Barreto, C. A. 2018. “El macizo colombiano como territorio hidrosocial (1990–2018)”. *Revista Controversia* 210: 203–43.
- Hofstede, Robert, Pool Segarra y Patricio Mena, eds. 2003. *Los páramos del mundo*. Quito: Proyecto Atlas Mundial de los Páramos / Global Peatland Initiative / NC-IUCN / EcoCiencia.
- Infobae. “ELN intensificó patrullajes en el Cauca para evitar la expansión de las disidencias de las Farc.” *Infobae*, noviembre 10, 2024. <https://www.infobae.com/colombia/2024/11/10/eln-intensifico-patrullajes-en-el-cauca-para-evitar-la-expansion-de-las-disidencias-de-las-farc/>.
- Infobae. “Grupos armados asesinaron a 20 menores en Cauca durante 2024; denuncian alarmante aumento de reclutamiento.” *Infobae*, diciembre 27, 2024. <https://www.infobae.com/colombia/2024/12/27/grupos-armados-asesinaron-a-20-menores-en-cauca-durante-2024-denuncian-alarmante-aumento-de-reclutamiento/>.
- Infobae. “Las disidencias de las Farc y los frecuentes ataques a líderes sociales en Cauca: son 21 homicidios en lo que va de este año.” *Infobae*, septiembre 15, 2024. <https://www.infobae.com/colombia/2024/09/15/las-disidencias-de-las-farc-y-los-frecuentes-ataques-a-lideres-sociales-en-cauca-son-21-homicidios-en-lo-que-va-de-este-ano/>.
- Ingold, Tim. 2015. “Conociendo desde dentro: Reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218–30.
- Ingold, Tim. 2020. *Antropología: Por qué importa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (INDEPAZ). 2021. *Conflicto y economía del despojo en el Cauca*. Bogotá: INDEPAZ.
- Kruk, Gascue, Bortolotto, Rodríguez, Delbene, González, Martínez, De la Rosa y Gianotti. 2022. “Problemáticas socioambientales en el territorio hidrosocial de la Laguna Merín: Aportes desde la interdisciplina”. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* 7 (2): 1–20.
- Martínez Alier, Joan, y Jordi Roca Jusmet. 2016. *Economía ecológica y política ambiental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Méndez, M., y H. Romero. 2020. “Territorios hidrosociales en las geografías altoandinas del Norte de Chile: Modernización y conflictos en la región de Tarapacá”. *Revista IdeAs*.

- Murillo Escobar, Durán. 2017. “Pi Kötreyei Utø Chillimal øsikmusik Tøka Atrun - DEL AGUA Y EL BARRO: Aspectos sobre cosmología y aprendizaje en los Misak”. Tesis de maestría, Universidade Estadual de Campinas.
- Noticias Caracol. “Conflicto armado en el Cauca tiene a centenares de niños sin poder ir a la escuela.” *Noticias Caracol*, agosto 6, 2024. <https://www.noticiascaracol.com/colombia/conflicto-armado-en-el-cauca-tiene-a-centenares-de-ninos-sin-poder-ir-a-la-escuela-rg10>.
- Oxfam. 2013. *Divide y comprarás: una mirada a la concentración de tierras en Colombia*. Bogotá: Oxfam.
- Pazos Holl, William, y Wilson Álvares Ortega. 2012. “Procesos de Producción involucrados en el pueblo Misak encaminados hacia una soberanía alimentaria, en el Municipio de Silvia, Departamento del Cauca”. Tesis de maestría, Universidad del Cauca.
- Quevedo Niño, Daniel, y Natalia Walteros. 2019. “El recurso hídrico en el conflicto armado en Colombia, y su relevancia en el proceso de posconflicto y construcción de paz”. En *Derecho de Aguas, editado por María Pía García*, t. 8. Bogotá D.C.: Universidad Externado de Colombia.
- Rodríguez Gallo, Lorena. 2021. “Permanencias y transformaciones: El territorio muisca en la Sabana de Bogotá en la segunda mitad del siglo XVI”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 48 (2): 363–98. <https://doi.org/10.15446/achsc.v48n2.95666>.
- Rodríguez, Manuel. 2010. "Agua, medio ambiente y conflicto armado en Colombia." *Revista de Ingeniería*, no. 32: 18–24. <https://revistas.uniandes.edu.co>
- Sánchez Riaño, Federico, y Aura Mora. 2019. “Epistemologías del fuego, una propuesta a partir del pensamiento ancestral”. *Revista Misión Jurídica* 12 (16): 281-308.
- Sánchez, Federico, y Aura Mora. 2019. “Epistemologías del fuego, una propuesta a partir del pensamiento ancestral”. *Revista Misión Jurídica* 12 (16): 281-308.
- Sanjek, Roger, ed. 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Semana Rural. 2020. “El agua en el Cauca: entre el despojo, la contaminación y la resistencia.” *Semana Rural*, junio 2020.
- Swyngedouw, Erik, Maria Kaika y Erik Castro. 2002. “Urban Water: A Political-Ecology Perspective”. *Built Environment* 28 (2): 124-6.

- Toscano López, Daniel. 2016. "El poder en Foucault: Un caleidoscopio magnífico". *Logos (La Serena)* 26 (1): 111-24. <https://dx.doi.org/10.15443/RL2608>.
- Tunubalá, Jeremías, y Liliana Pechené Muelas. 2010. "El derecho de re-existencia y libertad". *Maguaré* 24: 415–26. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22757>.
- Universidad del Cauca. 2021. *Cartografía social del agua en el norte del Cauca: resistencias territoriales desde las comunidades indígenas y afrodescendientes*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Vasco, Luis Guillermo. 1996. "Cuando el patrimonio habla para dar vida". *Revista Arqueología* 12: 212-48.
- . 1997. "El origen de la gente del agua". *Diversa: Revista de Pensamiento Ambiental* 3: 42–46.
- . 1997. *Conceptos básicos de la cosmovisión guambiana en relación con sus procesos de lucha*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- . 2002. *Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2007. "Así es mi método en etnografía". *Tabula Rasa* 6: 19–52.
- . 2007. *Así es mi método en etnografía*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- . 2017. *Misak Misak del siglo XXI: ¿Hijos del agua o cascarones de indios?* Bogotá: Museo Arqueológico del Banco Popular (MUSA).
- Vercellone, Carlo. "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism." *Historical Materialism* 15 (2007): 13–36.
- Vuille, Mathias. 2013. *El cambio climático y los recursos hídricos en los Andes tropicales*. S.l.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Walsh, Catherine. 2013. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. 1. Quito: Abya Yala.