SERIE

SOCIO-

LOGÍA

TERRITORIOS, CONFLICTOS Y RESISTENCIAS

ISBN
978-
958-
782-
374-
5

JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO

ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA

Editores académicos

EDICIONES

USTA

ediciones USTA

TERRITORIOS, CONFLICTOS Y RESISTENCIAS

COLEC-
CIÓN
440

EDICIONES
USTA

TERRITORIOS, CONFLICTOS Y RESISTENCIAS

SERIE

SOCIOLOGÍA

Jhon Alexander Idrobo-Velasco
Israel Arturo Orrego-Echeverría
EDITORES ACADÉMICOS

ediciones USTA

Idrobo-Velasco, Jhon Alexander

Territorios, conflictos y resistencias/ Jhon Alexander Idrobo-Velasco, [y otros nueve autores]; Editores académicos, Jhon Alexander Idrobo-Velasco e Israel Arturo Orrego-Echeverría, Bogotá: Ediciones USTA, 2020.

215 páginas; tablas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores, onomástico y temático

ISBN: 978-958-782-374-5
E-ISBN: 978-958-782-375-2

1. Conflicto armado -- Colombia 2. Paz -- Aspectos sociales -- Colombia 3. Resistencia civil -- Colombia) 4. Reservas forestales -- Colombia 5. Campesinos -- Ciénega de Simití (Sur de Bolívar) 6. Participación ciudadana -- Colombia I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 303.6 CO-BoUST

© Israel Arturo Orrego-Echeverría, Viviana Carolina Machuca-Martínez, Tatiana Gutiérrez-Alarcón, Juan Manuel Galindo-Pulido, Carlos Andrés Rincón-Arias, María Fernanda Masmela-Montes, Julián Cárdenas-Arias, Ana María León-Forero, Douglas Eduardo Molina-Orjuela, Jhon Alexander Idrobo-Velasco, autores, 2020
© Jhon Alexander Idrobo-Velasco, Israel Arturo Orrego-Echeverría, editores académicos, 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
http://ediciones.usta.edu.co

Angie Bernal Salazar ***corrección de estilo***
lacentraldediseno.com ***diseño de colección***
Myriam Enciso Fonseca ***diagramación***
DGP Editores S.A.S. ***impresión***

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-374-5
E-ISBN: 978-958-782-375-2
Primera edición, 2020

Universidad Santo Tomás
Vigilada Mineducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: https://repository.usta.edu.co/

CONTENIDO

11 **Presentación**

17 **Territorios, resistencias y re-existencias: una mirada desde la ontología política**
VIVIANA CAROLINA MACHUCA-MARTÍNEZ
ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA

51 **En el intersticio de los sentidos de lugar y las territorialidades emerge el paisaje. Hacia otros entendimientos de la producción social del espacio en la ciénaga de Simití, Sur (sur) de Bolívar**
TATIANA GUTIÉRREZ-ALARCÓN
JUAN MANUEL GALINDO-PULIDO

91 **Las consultas populares como aproximación a los saberes propios: manifestaciones del espíritu ecológico de Rodolfo Kusch en Colombia**
CARLOS ANDRÉS RINCÓN-ARIAS
MARÍA FERNANDA MASMELA-MONTES

111 ***Nam Misak (Wampia-Kauka) Manasrun kurri mananasrun katik misak-misak wamramik***
JULIÁN CÁRDENAS-ARIAS
ANA MARÍA LEÓN-FORERO

163 **Territorios improbables y paz ambiental. Impactos ambientales de la infraestructura en Colombia (2015-2018)**
DOUGLAS EDUARDO MOLINA-ORJUELA
JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO

201 **Sobre los autores**

209 **Índice onomástico**

213 **Índice temático**

Presentación

En las últimas décadas, desde América Latina y los sures globales, una polifonía, abordajes y perspectivas en torno a los problemas, conflictos y resistencias ecológicas, socioambientales y territoriales, ha venido multiplicándose, a tal punto que no es posible formular un acercamiento a tales fenómenos desde una mirada disciplinar única, sino que es preciso el tenso diálogo de saberes disciplinares académicos, populares, campesinos e indígenas.

Territorios, conflictos y resistencias se inscribe justamente en esa amplia polifonía, desde miradas disciplinares que, aunque diversas, ponen de manifiesto la centralidad ontológica, política y epistémica del territorio, no solo como marco del que emergen nuevas prácticas y consideraciones sobre los problemas socioterritoriales, sino como el espacio donde la vida con-crece (se hace concreta, real) en una constante interrelación de humanos, no humanos y naturaleza. En este sentido, el libro profundiza y se suma al campo de indagación en ontologías políticas, que venimos adelantado en el

Grupo de Investigación Interinstitucional Tlamatinime, pero en este caso, desde una perspectiva intencionadamente interdisciplinar y en un diálogo de saberes iluminado por y en las comunidades, donde la mayoría de las reflexiones se sitúan, incluso desde las reflexiones y diálogos que surgieron del proyecto de investigación Ontologías de la Diferencia Radical (ODR), en el que los investigadores ingresaron en el campo del re-conocimiento del otro como un interlocutor en la construcción colectiva de la identificación de los sentidos-de-ser, estar, existir, resistir y re-existir.

En este horizonte, con la firme intención de proponer una reflexión plural, el libro recoge reflexiones desarrolladas en espacios de investigación colegiada, posgradual, en semilleros y grupos de investigación que indagan, en diálogo con las experiencias vivas de las comunidades, sobre problemas socioterritoriales, ecológicos y ambientales. El libro integra las voces de mujeres y hombres investigadores, provenientes de diversas áreas disciplinares de las ciencias sociales, la filosofía, la educomunicación, la sociología, la geografía, el trabajo social y las ciencias políticas, articulados en torno a la riqueza de saberes que emerge de las prácticas sociopolíticas de las comunidades que luchan por la vida y los territorios.

En el primer capítulo, "Territorios, resistencias y re-existencias: una mirada desde la ontología política", los investigadores Israel Arturo Orrego-Echeverría y Viviana Carolina Machuca-Martínez abren la reflexión en términos teóricos, en diálogo con la filosofía y las

ciencias sociales, sobre la relevancia ontológica de las comprensiones del territorio y la ecología en las resistencias y re-existencias por la vida de las comunidades ancestrales. En este sentido, los autores buscan profundizar en la potencialidad de pensar los abordajes y prácticas territoriales, desde su importancia ontológica, y como formas mismas de ontologías políticas que emergen en tensión con los proyectos modernos de relación con la tierra y la naturaleza.

Profundizando en lo anterior, en el segundo capítulo, "En el intersticio de los sentidos de lugar y las territorialidades emerge el paisaje. Hacia otros entendimientos de la producción social del espacio en la Ciénaga de Simití, Sur (sur) de Bolívar", los investigadores Tatiana Gutiérrez-Alarcón y Juan Manuel Galindo-Pulido indagan en las formas como los habitantes de la Ciénaga de Simití producen los sentidos de lugar, desde sus experiencias de organización colectiva, en una búsqueda que plantea la categoría del paisaje como forma de comprender la configuración del espacio habitado. En este sentido, los investigadores, en diálogo con la dimensión ontológica, articulan las categorías de territorialidad, lugar y paisaje, como puntos de enunciación para pensar y actuar otras prácticas político-territoriales.

En el tercer capítulo, "Manifestaciones del espíritu ecológico de Rodolfo Kusch en Colombia: las consultas populares como aproximación a los saberes propios americanos", Carlos Andrés Rincón-Arias y María Fernanda Masmela -Montes recogen las discusiones del semillero

de investigación Territorios y Territorialidades en Resistencia, para ofrecer una particular lectura del pensamiento ontológico de Rodolfo Kusch, como marco para interpretar los mecanismos de consultas populares, en cuanto instrumentos de defensa territorial en los que se evidencian desplazamientos de las políticas antropocéntricas, al acentuar ya no lo humano, sino el entramado de relaciones de correspondencia y complementariedad socioecológicas.

El cuarto capítulo, "*Nam Misak (Wampia-Kauka) Manasrun kurri mananasrun katik misak-misak wamramik*", de los investigadores Julián Cárdenas Arias y Ana María León Forero, retoma elementos prácticos y categoriales del pueblo indígena nam misak en clave de la filosofía intercultural y del pensamiento kuscheano. Esta lectura se propone aportar a la deconstrucción de los paradigmas hegemónicos y subalternizadores de las políticas modernas, a la vez que, en términos positivos, contribuye desde los saberes ancestrales a la construcción de nuevas formas de estar-siendo, de habitar el territorio.

En el último capítulo de este libro, "Territorios improbables y paz ambiental. Impactos de la infraestructura en Colombia (2015-2018)", los investigadores Douglas Eduardo Molina Orjuela y Jhon Alexander Idrobo Velasco realizan una revisión juiciosa de las tensiones generadas a partir de las prácticas de desarrollo y el impacto que tienen en los territorios donde "el paso del progreso" pareciera dejar en abandono permanente a los pueblos que inicialmente

prometía beneficiar. En ese mismo sentido, los autores evidencian la inequidad social y las dinámicas territoriales en la supervivencia a un sistema que es propenso a la corrupción y no al reconocimiento de las comunidades ni de las necesidades de sus territorios, incluso desde la enunciación discursiva que emerge de la prensa nacional y los alcances de esas narrativas en contraste con las resistencias territoriales.

Este libro es resultado del trasegar investigativo de mujeres y hombres que hallan en la cotidianidad de las comunidades un escenario para el diálogo de saberes, en un esfuerzo permanente que parte de las necesidades propias de los territorios, su gente, el arraigo y el sentido adquirido desde sus propias estrategias de desarrollo comunitario; este último punto es una de las prioridades de este grupo de *dialogantes*, que reconocen en el saber popular la potencia en la orientación de las rutas que podrían seguirse para ingresar en un camino equilibrado, lo que ha de entenderse como el *buen vivir*, *sumaj kawsay*, *suma q'amaña*, *wët wët finxenxi*, en últimas, la armonía de estar-siendo en este plano.

Territorios, resistencias y re-existencias: una mirada desde la ontología política

Viviana Carolina Machuca-Martínez

Israel Arturo Orrego-Echeverría

Las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico... La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas [...] las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose.

Adolfo Albán
Pedagogías de la re-existencia

En este capítulo nos proponemos contextualizar el desarrollo de las reflexiones y experiencias en los que se profundiza a lo largo de esta obra, de cara al diálogo situado con las comunidades que luchan por el territorio y la vida. En este sentido, muchos de los elementos que puedan quedar a manera de meras proposiciones filosóficas, políticas u ontológicas, incluso, quizás, adoleciendo de cierta articulación, estamos convencidos de que serán compensados en el desarrollo de los siguientes capítulos.

I

La historia política de América Latina parece estar marcada, de una u otra manera, por las luchas y resistencias territoriales y por la vida de los humanos y no humanos que coexisten en el espacio habitado, aquel en el que se *está-siendo*, en el que con-crece la vida.

Si bien es cierto que las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI han sido especialmente productivas en relación con la configuración de un campo teórico y conceptual sobre los problemas del territorio, visto desde una perspectiva histórica amplia, las dinámicas de la configuración del poder político, de las prácticas y los imaginarios culturales, de la organización del espacio, la subjetividad, el trabajo y la economía, se han ido tejiendo en y desde las tensas disputas y resistencias por los sentidos y praxis que integran las formas de habitar y relacionarse con el territorio.

Desde esta perspectiva, la relación entre territorio y resistencia parece ser transversal a las dinámicas

políticas y sociales de América Latina, incluso desde el despliegue mismo del proyecto moderno/colonial, en y a través de la colonización de América (*Abya Yala*), a partir de 1492 (Dussel, 1994). En otros términos, las resistencias territoriales y por la vida —conceptos que resultan redundantes— forjaron el semblante, si se quiere, desde el polo de la negación, de aquello en lo que se articulan las dinámicas del poder en la Modernidad colonial.

Desde esta mirada, las resistencias territoriales como praxis política han venido siendo transversales en la historia negada de Latinoamérica. En estas, tanto como ahora, como bien lo constata en relación con el colonialismo el intelectual de Martinica, Aimé Césaire (2006), lo que ha estado en disputa en relación con el territorio no es simplemente la soberanía de un determinado espacio geográfico, sino también de los cuerpos, el conjunto de relaciones, praxis, sentidos, en fin, de cierto entramado de habitudes en y con el territorio.

Ahora bien, cuando hacemos referencia a la historia negada de las resistencias territoriales en la praxis política latinoamericana, tomamos la idea de la negación en el sentido de la interrupción de las formas de vida propias, producto del colonialismo y posteriormente del proyecto moderno-colonial-capitalista-patriarcal[1].

---

[1] Hacemos uso de los guiones entre los términos, en diferentes partes del texto, para señalar la imbricada relación e inseparabilidad analítica, histórica y de consecuencia entre estos. En este mismo sentido, Walter Mignolo (2003) propuso la noción moderno/

Asimismo, en relación con ello, de la subsunción de la historia de Latinoamérica en la metahistoria hegemónica occidental, que supuso nada menos que las formas de habitar el espacio, de concebir el mundo, el poder, la economía, la naturaleza y el cuerpo debían seguir e imitar la única historia posible universal, en tanto que occidental y moderna.

En consecuencia, las resistencias territoriales y por la vida, propias de la praxis política latinoamericana, solo serían tensiones necesarias en el ajuste e inserción de estos pueblos a las dinámicas ontológicas de la política hegemónica, pero en últimas, nada sustantivo para pensar nuevos horizontes de la política. Muy al contrario de ello, nos proponemos evidenciar en el desarrollo de este libro y en este capítulo en particular, la importancia política, epistemológica y ontológica que implican estas luchas territoriales y por la vida.

En este sentido, es importante evidenciar la función fundamental de la historiografía como relato oficial de los acontecimientos históricos, pues esta "abre una brecha entre la historia europea y la de las colonias, como si se tratara de entidades independientes: Europa siempre adelante; las colonias, detrás" (Mignolo, 2007, p. 77). Esta mirada no solo niega la importancia de las dinámicas políticas latinoamericanas, sino que, además, impide ver la relación entre los múltiples acontecimientos, que, si bien se dan en lugares diferentes,

---

colonial, para evidenciar cómo la colonialidad fue constitutiva de la modernidad.

pero en el mismo tiempo (colonialismo y modernidad), se entretejen en la estructura impuesta por el "diferencial de poder" del que habla Mignolo.

La idea de diferencial de poder, "no solo como acumulación de riquezas y tecnologías militares de muerte sino también el control de las concepciones de vida" (Mignolo, 2007, p. 77), pone de manifiesto que las luchas territoriales no solo son una pugna por la tierra, sino que en estas se "juega la vida misma", las relaciones, la cotidianidad, el cuerpo, es decir, son también luchas ontológico-territoriales.

La continuidad y la vigencia de las políticas articuladas bajo el diferencial de poder, tanto como las resistencias territoriales y por la vida, nunca antes se han densificado y multiplicado tanto, como en estas dos primeras décadas del siglo XXI. El crecimiento y recrudecimiento de las dinámicas económicas vinculadas al extractivismo, en su amplio espectro de intereses, no se ha limitado únicamente a la actividad minera, sino a un conjunto de actividades de producción y extracción de los recursos que van desde el agronegocio y los monocultivos, como forma de producción a gran escala, hasta la extracción de minerales, hidrocarburos, biodiversidad, e incluso, un extractivismo cultural, epistémico y ontológico (Grosfoguel, 2016), desde los cuales se busca responder a las demandas globales de consumo, generalmente concentradas en la satisfacción de necesidades no básicas de los nortes globales.

Sobre este mismo hecho del extractivismo epistémico y ontológico, cabe resaltar la crítica que la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) hace a algunos de los cultores del denominado giro decolonial, quienes, escribiendo desde los registros académicos del norte, se apropian de las categorías y luchas de las comunidades en resistencia en los sures globales.

En este sentido, las diversas lógicas y dinámicas territoriales no solo se ven confrontadas y amenazadas en la continuidad de sus formas propias de organización y soberanía, sino que también, como lo evidencia el caso colombiano, estas dinámicas extractivistas se sostienen y fortalecen en prácticas de control territorial y de los cuerpos de los habitantes en manos de actores armados legales e ilegales, lo que implica no solo la militarización del espacio y la vida, sino también la necesaria articulación del despliegue de lógicas de control territorial con estrategias de control sobre los cuerpos, es decir, una corpo-política-territorial, militar y patriarcal.

A propósito de las lógicas de control sobre los territorios para el extractivismo y las dinámicas propias del conflicto armado colombiano, desde una mirada de la corpo-política-territorial-militar-patriarcal, cabe resaltar sus implicaciones desde un enfoque interseccional, para las vidas de las niñas y mujeres, especialmente rurales, indígenas y afrocolombianas, en zonas dispersas y fronterizas, migrantes y en situación de discapacidad, como las más vulnerables y afectadas en medio de estas luchas.

Es en estas violencias múltiples y simultáneas, interseccionadas[2] (Macdonald, 2011), en las que se reconoce el uso permanente y sistemático de la violencia sexual como arma de guerra por los diferentes actores armados, para evidenciar que si se controlan-poseen los cuerpos y la sexualidad, entonces ya se ha controlado todo, tiene profundas afectaciones individuales y colectivas, como se evidencia en el texto emblemático del conflicto armado en Colombia, *¡BASTA YA! Memorias de guerra y dignidad* (2013), del Centro Nacional de Memoria Histórica.

En estos mismos territorios dispersos, desprotegidos y expuestos a estos intereses extractivistas y militaristas, surgen los liderazgos comunitarios, sociales y políticos de las mujeres en defensa de sus comunidades, sus territorios y sus cuerpos. Sin embargo, no cesan estas lógicas de silenciarlas por medio de asesinatos y ataques, que han aumentado en los últimos años (*El Espectador*, 2019, 9 de octubre).

Arturo Escobar (2018) plantea que, en las perspectivas del giro ontológico, sobre el que profundizaremos más adelante, no se presta suficiente atención a las ausencias que evidencian "esos no seres" del sistema ontológico-político moderno, y pone el acento en la relevancia del aporte de las feministas del continente

[2] La categoría de *interseccionalidad* es aplicada para la comprensión de las violencias contra las mujeres: "un sistema complejo de estructuras y opresión que son múltiples y simultáneas". Este concepto fue aportado por el *black feminism* de Estados Unidos, específicamente por Kimberlé Williams Crenshaw (Macdonald, 2011).

a los procesos de despatriarcalización, que ya vienen trabajando desde hace un buen tiempo.

Los múltiples feminismos críticos —autónomos, des y poscoloniales, afros, campesinos, indígenas, lésbicos y comunitarios, entre otros—, dan una vitalidad necesaria a las esferas académicas y al activismo. Del mismo modo, como señala Escobar (2017), la ausencia afro, muchas veces dada por la centralidad de lo indígena, lo campesino o lo popular, no permite reconocer que en las últimas dos décadas el movimiento afrolatino ha tenido logros en conceptualizaciones, aportes y praxis que no han sido dimensionados hasta ahora. Las dos ausencias, justamente, se han podido articular en el entramado entre activismo y academia, un asunto propio de la ontología política.

Estas corrientes feministas del *Abya Yala* no han pretendido ser solo una apuesta que se interesa por las mujeres, ni solo por Bolivia, como dice Julieta Paredes (Escobar, 2017), sino que es una propuesta para todos los seres vivientes —mujeres, hombres, intersexuales y todo lo que llamamos naturaleza—. Es decir, de existencias y resistencias que tienen una clara dimensión ontológica, aún sin explorar lo suficiente. Esta corriente toma distancia de los movimientos feministas occidentales, blancos por demás, y de las políticas de equidad y diferencia occidental-institucionalizadas, que permiten realizar una reconceptualización de la idea de género como categoría relacional de denuncia, que requiere su descolonización. También toman distancia de cualquier idealización del pasado y reconocen

los patriarcados originarios y su entronque con el patriarcado colonial, además, toman distancia de prácticas existentes indígenas y populares, pero sobre todo ofrecen un marco interpretativo de "lo comunal" (Gargallo Celentani, 2012, p. 18).

Este entramado de articulaciones de formas de poder y control presentes en los territorios ponen de manifiesto que en la economía de acumulación extractivista no solo hay una disputa por la forma de producción y generación de riqueza, sino todo un campo de conflictividad en el que se tensan formas de habitar el mundo, de ser-en-el-mundo, o si se quiere, modelos civilizatorios posibles (Escobar, 2017; Ulloa, 2015).

II

Como correlato de estas dinámicas, emergen en América Latina no solo nuevas formas de resistencia territorial, sino toda una elaboración propia en términos políticos en torno al territorio y la territorialidad que ciertamente desbordan las comprensiones del espacio propias de la racionalidad occidental liberal, pero que van situando al territorio como una categoría teórico-política de importancia. Ahora bien, lo relevante de la emergencia del territorio es que surge al interior de las luchas afrodescendientes, indígenas, feministas y de los movimientos sociales, y no precisamente, ni exclusivamente, en los espacios académicos que posteriormente se las apropiarán.

Como lo plantea Escobar (2018), para el caso colombiano, en el contexto de la primera mitad del 2017,

caracterizado por resistencias expresadas en los paros cívicos, especialmente en territorios afrocolombianos e indígenas, además del logro del reconocimiento del río Atrato como sujeto de derechos, así como exitosos casos de consultas populares contra la minería y la explotación de hidrocarburos a gran escala por parte de transnacionales (caso de Cajamarca y La Colosa, entre otros) —analizados ampliamente en el tercer capítulo de este libro—, evidencian que a pesar de los intentos de sabotaje y violencia ontológica, es posible alcanzar logros populares que incluso podrían establecer condiciones para la transformación ontológico-política.

Escobar (2017) afirma que el surgimiento de la comprensión de "territorio" y "territorialidad" se da en América Latina con los estudios del geógrafo brasilero Walter Porto, vinculado al movimiento liderado por Chico Mendes en la década de los ochenta. En efecto, para Porto (2002), el término territorio surge en los ochenta y en los noventa, gracias a los grupos y movimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos de Brasil, Colombia, Bolivia y Perú, quienes lo introdujeron en los debates políticos y posteriormente académicos, lo que dio lugar a una nueva comprensión de los discursos de las tierras y el territorio en el continente: "Es durante estos años que estos grupos empiezan a movilizarse [...] formulando las posturas más de avanzada de la época sobre temas tales como el Estado, el poder, la naturaleza y las identidades" (Escobar, 2017, p. 83). Es decir, las luchas por el territorio, desde sus inicios, articularon diversas demandas

políticas, que tradicionalmente serían abordadas como luchas diferenciadas, no necesariamente implicadas unas en otras e incluso antagónicas en muchos casos.

Esto tiene una doble implicación, pues, por una parte, la idea articuladora del y desde el territorio resignificaba la comprensión de los elementos que integran la articulación, como fue el caso de las demandas ambientales en relación con la cultura y la sociedad, o mejor el campo de lo socioambiental, por citar un ejemplo. Por otra parte, implicaba una nueva forma de comprensión de las realidades sociopolíticas que necesariamente están entretejidas:

> Ejemplos claves de esta rearticulación fueron los conceptos de Chico Mendes de reservas extractivas (no hay bosques sin las gentes del bosque) y el marco de conservación desarrollado por el proceso de comunidades negras (resumiendo la fórmula "biodiversidad = territorio + cultura"; es decir, no hay conservación sin control del territorio y toda estrategia de conservación tiene que partir de los conocimientos y prácticas culturales de las comunidades, todo lo cual iba contracorriente de las posiciones del ambientalismo del momento. (Escobar, 2017, p. 83)

La intelectual estadounidense Catherine Walsh (2009) acierta en afirmar que estos movimientos fueron claves para el proceso de apropiación social y epistémica de la naturaleza, y en general para la comprensión de la relación territorio-cultura.

A dicha apropiación social y epistémica de la naturaleza también contribuyó el diálogo entre los movimientos de mujeres, feministas y ecologistas, en los años ochenta. Se podría rastrear un origen francés de la categoría *ecofeminismo* cuyas reflexiones se ampliaron a Europa, África y América Latina a partir de los noventa.

Esta propuesta ha buscado evidenciar "la alianza de la lucha hacia el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres con la trasformación de nuestras relaciones con el ecosistema" (Gebara, 2000). Posteriormente, como pensamiento y movimiento social se enfocó en la conexión ideológica, podríamos agregar ontológica, entre la explotación de la naturaleza (femenina) y de las mujeres dentro del sistema patriarcal y moderno, que las relegaba a ser fuerza de producción y reproducción, objetos del crecimiento del capital.

A propósito de esta relación entre las mujeres y la naturaleza, se profundiza desde esta perspectiva en cómo la Modernidad comenzó con la tortura de las brujas y el surgimiento de un nuevo método científico. La asociación entre mujeres y naturaleza era clara, por ejemplo, la concepción de las brujas como seres naturales capaces de provocar tempestades y enfermedades fue un pensamiento que justificó socialmente la cacería y la ejecución de millares de mujeres, así como el control y la redefinición de la función social de las mujeres, es decir, fueron confinadas a ser amas de casa, a la familia, en general, a condiciones de subordinación política. "A su vez, la naturaleza, liberada de la fuerza de los espíritus, despojada gradualmente de sus

secretos, para ser dominada por el espíritu científico masculino" (Gebara, 2000, p. 18).

III

Ahora bien, una vez vista, someramente, la reconfiguración práctica del campo teórico desde el cual se piensa el territorio en y desde las resistencias de los movimientos y colectivos, por su lucha por la vida y la dignidad, podemos indagar por las dimensiones ontológicas y políticas que implican estas resistencias. Para ello, retomaremos dos referentes, el primero es justamente el campo retórico articulador para la acción política que parte de la idea de "resistencias territoriales", y el segundo es el redimensionamiento de estas prácticas políticas allí articuladas desde la comprensión del giro ontológico y las ontologías relacionales.

Como el punto de llegada será justamente la reflexión ontológico-política, en perspectiva relacional, que emerge en estos abordajes enunciados desde las "territorialidades", por el momento es suficiente evidenciar cómo la misma nominación evocadora de "territorios en resistencia" está estrechamente relacionada con la emergencia de nuevas ontologías políticas: "Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales [...] En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural" (Escobar, 2017, p. 59).

Tomemos como punto de partida la *aparente* obviedad de la comprensión de "resistencia" que acompaña a la de territorio en la enunciación de este capítulo y en

el espíritu de este libro, que además tiene tradición en los movimientos sociales latinoamericanos, las "resistencias" estudiantiles, las luchas feministas, ecologistas y animalistas, entre otras.

Para quienes fuimos formados en las tradiciones de la izquierda política, educativa, filosófica y teológica latinoamericana, como es nuestro caso, el término *resistencia* se mueve en el campo discursivo de lo que podríamos denominar el pensamiento y la acción crítica. Bajo la idea de resistencia, entonces, se puede agrupar un conjunto de acciones, ideas e imaginarios que confrontan críticamente el orden establecido por fuerzas políticas, ideológicas y económicas que imponen dinámicas deshumanizantes. Así, hablamos de las resistencias de los pueblos indígenas a la colonización, de las resistencias feministas al patriarcado, de las resistencias a la economía del mercado totalizado, entre otros campos de este juego del lenguaje.

Esta categoría de resistencia, que en efecto tiene una connotación de pasividad, ha sido dotada de un cierto sentido activo. Esta permite dotar de sentido las prácticas políticas, culturales y económicas, y sirve como categoría de anclaje para las denuncias de las ausencias y negaciones en el campo de lo social-político, a manera de evocación de un antagonismo (Laclau, 2012).

En otras palabras, la resistencia deja ver su carácter retórico e ideológico[3] en el hecho mismo de su

[3] Los términos *retórica* e *ideológico* no se usan en un sentido negativo, sino en la perspectiva que proponen

plurisignificatividad, es decir, la posibilidad de que un sinnúmero de prácticas, incluso contradictorias, sean enunciadas bajo dicha categoría: "recordemos que [la ideología] se trata de una ilusión necesaria. El argumento debe ser entendido como una presentación de la ideología como dimensión de lo social que no puede ser suprimida" (Laclau, 2014, p. 29).

Esta dimensión ideológica, constitutiva de lo social, desempeña un papel dialéctico de suma importancia, entre la realidad y aquello que está ausente en esta. En otras palabras, esta "operación ideológica", que funciona bajo la idea de resistencia, se da entre la necesidad y la imposibilidad, y ello nos ubica en otro campo analítico que no nos permite acusar la "resistencia", bajo la idea de una falsa representación, de la que habría que tomar conciencia para superar una supuesta alienación. Esto permite comprender el uso estratégico-ideológico de ciertas nociones, hasta llegar a una heterogeneidad de sentidos de la resistencia en la que se circunscribe la idea de "territorios en resistencia". Esto, en cuanto que:

> [...] no nos estamos refiriendo a un contenido estable y mínimo, sino que estamos atribuyendo a un contenido particular la función de representar (encarnar) la plenitud ausente de la comunidad [...] esta encarnación [...] es posible solo en la medida en que un contenido particular entra

---

Laclau (2014) y Žižek (2008), como elementos constitutivos de la formación de lo social y lo político.

> en relación de equivalencia con otras particularidades. (Laclau, 2014, p. 37)

Estos contenidos vacíos, "significantes vacíos", que en términos gramscianos serían hegemónicos, en cuanto representan una plenitud ausente, admiten la contradicción al interior y la heterogeneidad de prácticas, por ello tienen potencial articulador y una capacidad de desplazamiento que se va transformando con las circunstancias históricas. En este sentido, emerge una comprensión ontológica, de profundas implicaciones ético-políticas, pues aquello que *es* (el campo de lo óntico) solo puede ser pensado desde la ausencia (Heidegger, 2011), y esta entrada a lo ontológico no es propiamente la de la desfundamentación posmoderna (Foucault, 2012; Lyotard, 2006), sino que el fundamento mismo es la ausencia.

En otros términos, lo que queremos evidenciar en este ámbito de la retórica ontológica a la que nos referimos es la posibilidad y potencialidad articuladora, de praxis política, que se da bajo la idea de "territorios en resistencia", que como se ha visto, permite la interacción de un conjunto de demandas sociales, de ausencias sentidas.

Ahora bien, desde otra mirada de lo ontológico, ya no visto desde la ontología del lenguaje o desde el giro lingüístico, perspectiva común en el marco de la reflexión estrictamente filosófica, son fundamentales los aportes y relecturas del denominado giro ontológico y las relaciones ontológicas, que en diálogo con el

pensamiento de Heidegger, se desarrollan especialmente en el ámbito de la antropología.

IV

El estudio de las ontologías se ha redimensionado en las últimas décadas en la antropología, como se evidencia en la reunión anual de la American Anthropological Association, celebrada en Chicago en el año 2013. Ahora bien, desde la década de los noventa se estaba gestando tal redimensionamiento que para el caso de esta disciplina está profundamente relacionado con el quehacer etnográfico y sus horizontes de comprensión de la Otredad (González, 2015). Asimismo, en esta perspectiva, es de suma importancia la reflexión fenomenológica para el estudio de las ontologías, "sobre todo para el análisis situacional de prácticas concretas" (p. 50). En este horizonte, el papel de las ontologías en la antropología permitió desplazar la mirada meramente epistemológica que se centra en las formas como los sujetos interpretan "el mundo", a esta pregunta: ¿de qué mundo se está hablando?

Se trata de un giro, entonces, que trasgrede la dicotomía moderna entre cultura/naturaleza y que desde aquí abre paso a la posibilidad de una pluralidad de mundos, a las ontologías plurales y relacionales. Desde luego, estas comprensiones retoman los abordajes del actor-red, propuestas por el sociólogo y filósofo Bruno Latour, en la década de los noventa, lo que algunos identifican como el hito fundacional de este giro.

Así, se identifican dos vertientes del giro: la primera, cuya representación estaría en Philippe Descola y la etnología francesa, y la segunda, representada por el brasilero Eduardo Viveiros de Castro. Ahora bien, ambas corrientes comparten una "crítica a la división entre naturaleza y cultura como paradigma universal de la condición humana" (González, 2015, p. 43), es decir, se distancian de un abordaje dicotómico que no necesariamente es compartido por todos los grupos humanos. Tanto Descola como Viveiros de Castro se desligan de esta comprensión.

Para estos autores, las nociones universalistas de los conceptos de naturaleza y cultura en el pensamiento occidental se imponen en la Modernidad sobre los mundos Otros, donde la naturaleza no es un objeto o cosa para un fin, sino que consiste en relaciones híbridas de interconexión entre las relaciones sociales, culturales y entre seres, llámense estos, espíritus, dioses u otras presencias o entidades que son la trama por medio de la cual se constituyen diferentes ontologías o mundos.

Ahora bien, aunque Descola y Viveiros de Castro han compartido esa misma búsqueda, también se identifican diferencias notables. En relación con la naturaleza, para el primer autor, esta no es dada de antemano, sino que se constituye y actualiza en lo relacional humano y no humano (Descola, 2012). Así, Descola, propone unos principios organizativos que rigen la construcción de las naturalezas, en plural, a partir de cuatro ejes: sistemas animistas, sistemas totémicos, naturalismo

y analogismo. Por el contrario, para Viveiros de Castro (2004), el estudio de las ontologías tiene que ir más allá de su objetivo de encontrar principios, y más bien, debe encargarse de explorar múltiples posibilidades, en donde la naturaleza tenga un carácter múltiple, para superar el paradigma dominante de la división entre universalismo y relativismo, naturaleza y cultura.

Viveiros de Castro, a partir de su experiencia y trabajo con los grupos de la Amazonía, propone el perspectivismo amerindio que hace referencia justamente a esas relaciones entre humanos y no humanos, sean estos espíritus, entes, agencias, animales o plantas. De manera que "lo que cambia con la idea de multinaturalismo es la consistencia del mundo. Los horizontes se abren y por lo tanto cada perspectiva implica la proyección de otros mundos naturales" (González, 2015, p. 46). De allí que una de las funciones de este giro sea la de generar nuevos conceptos que puedan dar a entender la pluralidad de mundos de la otredad.

En relación con los límites de la innovación conceptual, la alteridad radical, en cuanto principio argumentativo, es definida como "la irrupción en los estudios de la antropología de modos de ser diferentes a los occidentales que no se basan en el principio dualista de una naturaleza y muchas culturas" (González, 2015, p. 52). Ante estos modos de ser:

> Cabe preguntarse qué tan diferentes son y cuáles son nuestras capacidades de inteligibilidad para comprenderlos. La actitud poscolonialista de oponer Nosotros

> y Los Otros como polos incompatibles [...] ha producido la propia idea de alteridad radical donde la Otredad es definida a partir de las discrepancias o incompatibilidades con Occidente. (González, 2015, pp. 52-53)

La alteridad radical es un recurso retórico y fundacional de las ontologías no occidentales en las que se inscribe este giro, lo que la hace incompatible con la racionalidad hegemónica de Occidente, asunto que señalan numerosos trabajos producidos desde esta perspectiva como un punto crítico de este giro, ya que al querer desmarcarse de esta división tajante entre Nosotros/Otros, se podría caer en lo mismo que se criticó, pues polarizar y caracterizar la diversidad cultural de manera radical termina reafirmando dicha división.

Por otra parte, la lejanía y la diferencia, como otros dos conceptos centrales en este giro, constituyen a su vez un posible límite, en cuanto que condición de distancia y experiencias con los otros, vistos como lejanos y diferentes. Tal condición de distancia como requisito primordial del estudio de las ontologías, en el campo de las antropologías, también plantea un desafío en relación con la condición de proximidad.

Otra de las categorías centrales de este giro, susceptible de crítica, es el denominado literalismo, cuyo sentido se da en el marco de un "compromiso con el mundo de los otros", ese tomar en serio lo que dicen los "informantes", que en últimas requiere el uso literal del discurso.

Ante estos límites, Sergio González (2015) adelanta posibles soluciones sobre los temas discutidos

anteriormente, especialmente en relación con la alteridad y la extensión del principio de la idea de otros mundos. Siguiendo a Michael Scott, el *giro ontológico* se encuentra cercano al pensamiento religioso, ya que comparte con este la preocupación por descifrar las experiencias que desafían las capacidades de comprensión racional.

De igual forma, la perspectiva abierta, creativa y de asombro frente a lo otro, debe ser un punto cercano a lo que establecen la fenomenología y su método, específicamente en lo que respecta a la denominada reducción fenomenológica, que consiste en poner en paréntesis nuestras percepciones del mundo. Asimismo, en relación con el uso del lenguaje creativo para dar cuenta de los procesos de conciencia del mundo, y de la propia idea de *mundo*, ya que lo que siempre se describe es un horizonte abierto, indeterminado y de potencialidad (González, 2015).

La fenomenología podría llevar al giro ontológico de un nivel conceptual a uno de la práctica y lo corporal: "esto daría como resultado un modelo de onto-praxis que se preocupa no solo por un sustrato relacional de conceptos sino también por un sistema de actitudes y movimientos performativos de los sujetos" (González, 2015, p. 58). Tal propuesta de onto-praxis implica para el autor la posibilidad de ampliar el estudio de la antropología de las ontologías y hacerla más cercana a los sujetos, a sus cuerpos, experiencias y prácticas concretas, locales.

VI

Los límites del giro ontológico en la antropología encuentran en las praxis políticas de las luchas territoriales el horizonte de una onto-praxis que, al ser tal, se constituye en un nuevo campo de la ontología política, que no solo desplaza la dicotomía naturaleza/cultura, sino también la imposibilidad de articulaciones ontológicas y la inconmensurabilidad de mundos en los que este giro puede quedarse anclado, lo que impide una praxis política liberadora.

Con este propósito, pensamos la ontología en sentido amplio: como el conjunto de premisas, praxis e interacciones en y sobre la realidad, y los mundos diversos que realizan los sujetos corporales y los colectivos sociales. Ello implica que toda construcción política y social tiene un entramado ontológico del que parten sus análisis, sus propuestas de acción y transformación.

En este horizonte, podríamos decir que la ontología política que ha caracterizado la racionalidad occidental, particularmente desde la Modernidad, es una ontología dualista que divide el mundo entre naturaleza-cultura, materia-espíritu, pensar-sentir, hombre-mujer, objeto-sujeto, y al interior mismo de estas dualidades establece jerarquías de valor, desde las cuales se legitiman relaciones de dominio y acciones concretas sobre el mundo. Así, el mundo está poblado de "cosas" para ser manipuladas por un "individuo", en un campo de relaciones configurado por la racionalidad del mercado que no tiene nada que ver con los sentimientos, sino

con interacciones que más o menos se autorregulan en el fluir libre del mercado.

Sin embargo, las crisis del sistema dan paso a verdaderas transformaciones que permiten articular los diversos campos contingentes y antagónicos que son intrínsecos a las dinámicas de lo real y lo social, evidencian la necesidad de re-pensar las formas como interpretamos la realidad. Si la realidad social y política, pero en general la realidad de las cosas del mundo se constituye justamente por la heterogeneidad de intereses y fuerzas contingentes, será necesario pensar una ontología que dé cuenta, así sea parcialmente, de tal entramado de la realidad. En otras palabras, el devenir óntico de lo real impone la necesidad de una ontología que dé cuenta de estas relaciones complejas.

Como mencionamos anteriormente, Heidegger (2006), desde la comprensión de la "existencia" como el modo de ser del ente humano, que denominó *Dasein*, confrontó esta larga tradición metafísica de objetivar y racionalizar el mundo. La importancia de la reflexión ontológica de este autor radica en pensar al ser humano como existente, como un ser-en-el-mundo, pues si esto es así, cobra legitimidad el reclamo de los pueblos de la tierra de habitar el mundo desde su propio ser-en-el-mundo, lo que apuntala un marco de territorialización de la vida, como condición óntica de la existencia. Ya no es posible entonces la totalización de la ontología del mercado y el extractivismo, como única forma de existir, sino que es precisa la radicalización del ser-en-el-mundo como único modo de vivir.

Justamente, en estas ontologías existenciales, de la resistencia y la re-existencia, se pone el acento en el metabolismo de los diversos territorios de vida que se articulan en una dinámica planetaria (Leff, 2014). Esto implica el reconocimiento y la valoración de otras formas de habitar el planeta que acentúan estrategias políticas de reapropiación del espacio vital y la legitimidad de modos alternativos de ser-en-el-mundo. Cuando hablamos de "territorios en resistencia", ello tiene que ver justamente con estas formas de reapropiación, de habitar el mundo (Porto, 2004).

> Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica. (Escobar, 2017, p. 59)

Es importante señalar en este punto que estas perspectivas ontológicas no son exclusividad de los colectivos indígenas, afrodescendientes y campesinos, lo que sería caer en un cierto romanticismo étnico o cultural, estas, por el contrario, evocan una nueva comprensión de lo real, como intrínsecamente relacional, que tiene fuertes consecuencias ético-políticas y para el diseño de nuevos mundos, donde, como reza el emblema zapatista, se construya "un mundo donde quepan todos los mundos".

La posibilidad de estas ontologías no radica exclusivamente en su fuerza teórica, sino en su densidad práctica, es decir, se constituyen desde nuevas formas de habitar el mundo, de cohabitar con los otros; los seres vivos y no-vivos, en un espacio-tiempo vital y siempre corporal. Al respecto, son fundamentales las reflexiones del filósofo argentino Rodolfo Kusch (2009), quien desde un punto de vista similar al del brasilero Viveiros de Castro, se interesó en el trabajo etnográfico desde el horizonte filosófico, algunas décadas antes que él, y aportó una reflexión fundamental para el pensamiento desde otro lugar, desde otras racionalidades. Sobre el pensamiento de Kusch profundizará el tercer capítulo de este libro, de cara a las consultas populares en Colombia; allí se pondrá de manifiesto que: "el mundo del estar no supone una superación de la realidad sino una conjuración de esta. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí" (Kusch, citado en Olarte y Cepeda, 2017, p. 292).

Las ontologías relacionales parten de un principio elemental y es que "todas las cosas del mundo están *hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen*" (Escobar, 2017, p. 58). En términos más elementales, se trata de la idea de que "todo está relacionado con todo". Ahora bien, es importante radicalizar esta idea y en efecto ir más allá de esta expresión de que "todo está relacionado con todo" o que las cosas no pre-existen a las relaciones que las constituyen. La razón de radicalizar esto es que, aun en la perspectiva

de Escobar (2017), la relación sigue pensada como un elemento que posibilita la emergencia de lo que hay.

A nuestro parecer, esta perspectiva todavía está cerrada en la descripción de la metafísica occidental, pues la relación parece seguir siendo pensada como algo que acompaña el emerger de las cosas, o la condición para el darse de estas. En contraste, en las reflexiones de pensadores como Kusch (2009) y Estermann (2006), la relación no es solo lo que posibilita las cosas-reales, sino que las cosas son realmente el nodo relacional mismo. Lo que *es* es la relación misma, y no la relación como una antesala de lo que es.

¿Qué implica esto para nuestra reflexión? Que la relación, al no ser un accidente de la cosa, sino que es el nodo mismo de la realidad, requiere de un pensar *religador* que no es solo lógico (ónto-logico), sino *sófico* (onto-sófico): "lo 'concreto' es la 'concreción' (*con+-creceré*) de la realidad a través de la relacionalidad integral: los 'entes' son concretos en la medida en que realmente son 'concrecidos', o sea: interrelacionados" (Estermann, 2006, pp. 126-127). Es decir, el "todo" de la relacionalidad no es una totalidad analítica, un *totum implicitum*, sino concreto, explícito, y esa "concretud" de la relacionalidad tampoco es un segundo momento, un producto secundario de lo abstracto y universal.

Esta perspectiva de la racionalidad parece coincidir con la comprensión de los vínculos internos en el proceso de formación social que propone Laclau (2014), y que sería indispensable para pensar las nuevas formas de "resistencias" políticas en América Latina:

> ¿Cómo se estructura una formación social? Si va a ser una *totalidad* dotada de sentido y no una heteróclita adición de elementos, alguna reconceptualización de los vínculos internos entre estos últimos tiene que ser provista, *puesto que los vínculos tienen prioridad ontológica* sobre los elementos vinculados. (Laclau, 2014, p. 17, énfasis agregado)

De allí que estos vínculos se denominen religaciones, la re-ligación sería la estructura misma en la cual los elementos vinculados no tienen, como en la perspectiva liberal, una densidad ontológica, sino que la tiene la estructura relacional misma. Un ejemplo de esto en el campo de la política colombiana actual son las dificultades e imposibilidades de las alianzas políticas entre los partidos de izquierda y los grupos progresistas para superar a los gobiernos de derecha que han administrado el país durante años. Esta imposibilidad tendría que ver con la prioridad ontológica de los elementos vinculantes, propia del liberalismo, y la imposibilidad de trasladar la prioridad a los vínculos mismos que imponen las coyunturas emergentes.

Abandonando el campo de las implicaciones políticas y para la articulación de lo social en una perspectiva más bio-ontológica, Escobar (2017), va más allá del análisis de Laclau, y piensa que una de las características de las ontologías relacionales tiene que ver con su capacidad de comprender los vínculos de continuidad entre los mundos biofísicos, humanos y supernaturales, para superar así las lógicas dualistas.

Esto implica que mucho de lo que tiene que ver con las ontologías relacionales se da en el campo de las actitudes concretas ante el habitar el mundo, y en la posibilidad y capacidad de reorientar el sentido mismo de la vida, de la cotidianidad y del cuerpo, para lo cual es indispensable el diálogo con nuevas formas de racionalidad, de místicas y espiritualidades. Este es un elemento que ciertamente parece escamotear el análisis de muchos críticos de la Modernidad, pues el proyecto racional de esta entrevé un semblante de ser humano secular, frío y racional, incapaz de captar las religaciones de lo real, principio indispensable de la empatía ética y de las resistencias y re-existencias.

Lo interesante de este hecho es que mientras las resistencias políticas parecen no darse cuenta del potencial de la mística, el símbolo y la fiesta para captar la relacionalidad y la religación de lo real, o si se quiere estas otras entradas y formas del conocimiento que no son dadas desde el *logos* racional, la lógica del mercado ya se ha dado cuenta y ha estetizado-esterilizado no pocas expresiones de espiritualidad, volcándolas a un mercado del consumo espiritual que va desde lo más tradicional de la cristiandad, hasta las nuevas expresiones que coquetean con el mundo oriental y ancestral.

Si tras el proyecto moderno ronda la idea del desencantamiento del mundo, un *territorio en resistencia* deberá acompañar lo que se ha denominado un cierto *reencantamiento del mundo y la tierra*. Si la razón científico-técnica solo puede explicar una parte de la realidad, pero esta la excede, por lo que muchos hablan de la

complejidad, preferimos pensar en el misterio que es una de las dimensiones de la espiritualidad: "El misterio no constituye, por lo tanto, una realidad que se oponga al conocimiento. Es propio del misterio ser conocido. Pero también es propio del misterio seguir siendo misterio en el conocimiento" (Boff y Betto, 1994, p. 17).

La mística, entonces, como forma de acceder o estar en el misterio, de habitar lo inconmensurable, aquello que excede la capacidad del *logos*, es también un elemento indispensable para la política de los territorios en resistencia. Pues la mística, a diferencia de la interpretación que tiene en el sentido común, no es un escape del mundo real, sino una forma última de compromiso que tiene una función ético-política, como menciona Laclau (2014, p. 58): "Eckhart compara al místico con alguien que está enamorado: él o ella continúan inmersos en la actividad diaria, pero el sentimiento de estar enamorada acompañará todas sus acciones".

Si la política de los territorios en resistencia logra reactivar estas sensibilidades, castradas por espiritualidades racionalizadas, pero también por la lógica racionalista, la técnica y la ciencia, ya habrá ganado mucho campo para el adviento de nuevas formas de habitar el mundo. En este sentido, emergen no solo políticas de la resistencia, sino de la re-existencia. Es decir, de las múltiples formas de reinvención que no solo resisten a un determinado poder, sino que recrean la vida desde profundas relaciones con el territorio como espacio vivo y para la vida: "La re-existencia apunta

a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas [...] las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose" (Albán, 2009, p. 94).

Referencias

Albán, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones estéticas de la re-existencia. En Z. Palermo (comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Del Signo.

Boof, L. y Betto, F. (1994). *Mística y espiritualidad*. Trotta.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Universidad Mayor de San Andrés.

Escobar, A. (2017). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.

Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Desde Abajo.

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. Isedet.

Foucault, M. (2012). Lección sobre Nietzsche. En *Lecciones sobre la voluntad de saber* (pp. 225-246). Fondo de Cultura Económica.

Gargallo Celentani, F. (2012) *Feminismos desde el Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Desde Abajo.

Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas, ensayo para pensar el conocimiento y la religión*. Trotta.

González, S. A. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, 21*(42), 39-64.

Grosfoguel, R. (2016). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y al "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, *24*, 123-143.

Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.

Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.

Kusch, R. (2009). *Obras completas*. Fundación Ross.

Laclau, E. (2012). Antagonismo, subjetividad y política. *Debates y Combates*, 3, 8-37.

Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur*. Siglo XXI.

Lyotard, J. F. (2006). *La condición posmoderna*. Cátedra.

Macdonald, M. (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*. Central America Women's Network.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

Olarte, J. y Cepeda, J. (2017). Tejiendo el sentipensar ontológico, encuentros entre poesía y filosofía. *Ideação, 1*(35), 276-304.

Porto, W. (2002). Da geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades. En A. Ceceña y E. Sader (comps.), *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). Clacso.

Porto, W. (2004). *Geografando nos Varadouros do Mundo*. Ibama.

El Espectador. (2019, 9 de octubre). *La cuota de lideresas sociales agredidas en Colombia*. https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/la-cuota-de-lideresas-sociales-agredidas-en-colombia-articulo-885010

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Ulloa, A. (2015). La resistencia territorial en América Latina. *Perspectivas. Análisis y Comentarios Políticos*, 1, 39-44.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena percepción del entorno*. Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Abya-Yala.

Žižek, S. (2008). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sexto Piso.

En el intersticio de los sentidos de lugar y las territorialidades emerge el paisaje. Hacia otros entendimientos de la producción social del espacio en la ciénaga de Simití, Sur (sur) de Bolívar*

Tatiana Gutiérrez-Alarcón

Juan Manuel Galindo-Pulido

* Este capítulo presenta los avances de un proyecto de investigación en curso, en el marco de la Maestría en Comunicación, Educación y Cultura de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto (sede principal, Bogotá). Surge de una investigación matriz titulada *Agua para la vida, agua para la paz*, realizada en alianza con tres grupos de investigación de la sede principal de la Uniminuto y el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, cuyo objetivo es caracterizar y comprender las, experiencias, prácticas y saberes en torno al agua en la región Sur del departamento de Bolívar (Magdalena Medio). La investigación se desarrolla en diez municipios de esta región: Regidor, Río Viejo, Tiquisio, Norosí, Arenal, Morales, Simití, San Pablo, Santa Rosa y Cantagallo.

Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior.

MARTIN HEIDEGGER

Este epígrafe nos sirve para situar una de las claves de este capítulo, a saber, la comprensión heideggeriana del espacio ligado a la existencia, que se recoge en la noción de *paisaje* ilustrada por Agustín Berque (2009), dado que condensa una postura ontológica respecto a este, entendido como *mediance*, lo que nos acerca a la comprensión de una "[...] relación dinámica que estructura fundamentalmente la existencia humana" (Heidegger, 1994, p. 99).

Este texto se deriva de una investigación en curso sobre cómo los pobladores producen sentidos de lugar y territorialidades alrededor de la ciénaga de Simití, en el Sur (sur) de Bolívar, Magdalena Medio, en Colombia, a partir de su experiencia de organización colectiva. Desde ese intersticio se plantea la posibilidad de emergencia del *paisaje* como una forma de comprender la configuración del espacio de modo humano, es decir, habitando.

Este ejercicio de pensamiento *paisajero*[1] (Berque, 2009) proviene de un reconocimiento inicial del territorio desde perspectivas biofísicas y antropológicas, a partir de las que logramos describir una región como el Sur (sur) de Bolívar en la que convergen el bosque, el agua, el modelo desarrollista, la violencia estructural y la vida campesina; lo que nos llevó a plantear una revisión en la forma como estábamos comprendiendo el territorio en su totalidad y redireccionó nuestra mirada hacia otros entendimientos.

El giro consistió en asumir que el espacio se construye socialmente en su totalidad, de manera que es tanto una realidad geofísica y biológica, como sociocultural. En la perspectiva de Arturo Escobar, "[...] necesita ser naturalizado, sociologizado y deconstruido respectivamente" (1999, p. 14). A partir de aquí podemos decir que esta investigación se afilia a una comprensión del espacio como un conjunto de fijos y flujos[2],

---

[1] Este concepto expresa la ontología de Berque (2009) respecto del paisaje e integra, de acuerdo con lo que señala Javier Maderuelo, en su traducción de 2009, "la sabiduría que ha sido desarrollada desde la experiencia del hacer", es decir, el cómo hacer en el paisaje, sin necesariamente concebirlo como tal. Pero también nos insta a diferenciarlo del pensamiento sobre el paisaje, en donde se contempla o analiza como un concepto y su representación que lo cosifica.

[2] Milton Santos (1995) señala que: "El espacio está siempre formado de fijos y de flujos. Tenemos cosas fijas, flujos que provienen de esas cosas fijas, y flujos que llegan a esas cosas fijas. Todo este conjunto es el

una producción social que se da a partir de las prácticas, discursos y representaciones de quienes lo habitan en momentos históricos específicos, retomando los planteamientos de Santos (1995).

El espacio social produce o implica, como lo indica Henri Lefebvre (2013), una realidad relacional que "encarna las relaciones sociales" (p. 86). Santos (1996) retoma esta referencia para añadir que el espacio "por un lado, es el conjunto indisociable de sistemas de objetos, naturales o fabricados y de sistemas de acciones, deliberadas o no, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento" (p. 27), es decir, un resultado permanente de las continuidades y las discontinuidades de las relaciones espaciales sucedidas en el tiempo.

Como se verá, la indagación que presentamos a continuación se sitúa en la ciénaga del municipio de Simití que lleva su mismo nombre, y uno de los ejes que organizará el marco conceptual son las nociones de geografía crítica, carácter "híbrido"[3] del espacio (Santos, [1996], 2000) y la "trialéctica" de la producción social del espacio (Lefebvre, [1974], 2013), ampliada

---

espacio" (p. 34). Es decir, el espacio se produce entre la realidad u objetos concretos que lo ocupan, y las relacionalidades o acciones que le dan vida.

[3] Lo *híbrido* atañe a la mixtura, la heterogeneidad. El espacio es el resultado de la inseparabilidad entre sistemas, objetos y acciones, es decir, en la comprensión por "separado" de estos conceptos reside el error epistemológico de la Modernidad.

por Edward Soja ([1996], 2008). La noción de espacio en Santos incluye la "intrusión" de la sociedad en las formas-objetos, de ahí que el autor afirme que en cada momento la sociedad está actuando sobre sí misma y nunca sobre la materialidad —que los rodea— exclusivamente. En Lefebvre y Soja, el espacio está compuesto por las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación, y a cada una de estas dimensiones le corresponderá, respectivamente, un subcomponente: el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido o habitado.

El concepto de práctica espacial (el *espacio percibido*) permite concebir el espacio social como aquel en el cual se conjugan los diversos procesos y elementos de las relaciones sociales, a la vez que alude al espacio físico, material o tangible. De esta manera, el concepto abarca la producción y la reproducción, los lugares concretos e incorporados de simbolismos complejos, a veces codificados, a veces no, vinculados al costado cotidiano de la vida y el arte, ya que producen, generalmente, resultados simbólicos.

Las representaciones del espacio (el *espacio concebido*) están vinculadas a las relaciones de producción y al "orden" que imponen esas relaciones, por lo tanto, al conocimiento, a los signos y a los códigos. Se trata del espacio conceptualizado de los científicos, de los planificadores, urbanistas, técnicos e ingenieros sociales, un espacio dominante (Lefebvre, 2013). Las relaciones de poder tienen en el espacio social un vehículo

fundamental de naturalización del proceso de dominación que acompaña necesariamente el modo y las relaciones de producción (Torres, 2016, p. 243).

Los espacios de representación (el *espacio vivido*) se refieren al espacio abarcativo que marca la diferencia y rompe la tensión dialéctica. Envuelve la experiencia espacial más íntima, el espacio habitado. El espacio *vivido* fue profundizado por Soja (2008), como un espacio donde lo *concebido* y lo *percibido* actúan simultáneamente e incorporan la experiencia del lugar, sus diferentes formas de apropiación, de volver suyo el espacio y ocuparlo.

Estas nociones sobre la producción social del espacio serán articuladas a tres categorías conceptuales, que se constituirán en el segundo eje del marco conceptual y analítico: *territorialidades*, *lugar* y *paisaje*. Esta última puede ser considerada como la clave para que emerjan otros entendimientos sobre la forma como cada ser humano, tanto individual como colectivamente, reconcilia sus acciones con el espacio que estas producen; pero también, tomando los riesgos que entraña esa categoría, al hacer visible cómo la Modernidad reduce el mundo exterior a un objeto, ha *forcluido* el pensamiento *paisajero*.

Del mismo modo, entenderemos el territorio y específicamente las *territorialidades* como la expresión de las múltiples formas de acción que despliegan los pobladores simiteños para apropiárselo y construirlo en el marco de relaciones de poder. Indagar por las territorialidades nos permitirá evidenciar los lazos existentes

entre el territorio y el poder, las luchas o tensiones de intereses en las que se producen las representaciones del espacio por parte de otros "especialistas" o "expertos", quienes lo conceptualizan a partir de signos, códigos e imágenes, así como las diversas formas de respuesta y concreción de los habitantes.

El lugar o sentido de *lugar* será comprendido a partir de las significaciones que nos remiten a las prácticas espaciales, y estará directamente relacionado con la percepción que la gente tiene de su uso y vivencia cotidiana. El espacio cobra aquí sentido como conjunto toponímico y topográfico, pero también como expresión de las pluralidades del sentido de la acción diaria: pasear, recrearse, encontrarse, trabajar, etc.

La pregunta propuesta pretende realizar una lectura entre las territorialidades y el lugar, a partir de la cual emerja una construcción del paisaje como *medianza* (*mediance*), esto es, en palabras de Berque (2009):

> El momento estructural de la existencia humana [...] la medianza, en términos de espacio, es el equivalente de lo que en términos de tiempo es la historicidad heideggeriana, es decir, la estructuración de la vida humana por el hecho de vivir su propia historia. (p. 103)

En este sentido, el paisaje será el conjunto de formas que, en un momento dado, expresa el espacio de quien lo habita (espacio habitado) más allá del espacio físico y de las dualidades de la experiencia objetiva/subjetiva e individual/colectiva (espacio percibido/concebido);

pero también como concreción de "las herencias de las sucesivas relaciones localizadas entre los seres humanos y naturaleza, [...] más la vida que las anima" (Santos, 2000, p. 86). El paisaje visto así será una categoría que instaurará una comprensión tríadica, clave para hacer emerger las maneras de ser, pensar y actuar en la tierra a favor de la vida.

Esta lectura del espacio plantea aproximaciones contextualizadas, que se distancian de una referencia al espacio en cuanto contenedor de los entes existentes, y se acerca a vislumbrarlo como rasgo ontológico, como dimensión del ser humano y de la manera en que tenemos que ver cotidianamente con las cosas. La experiencia de configuración del espacio producida en la vida cotidiana de los pobladores que trabajan en organizaciones colectivas en la ciénaga de Simití aportará un entendimiento más complejo sobre la forma en que se involucra el ser mismo y la facticidad del espacio vivido o habitado. Esto da cuenta de una reflexión fenomenológica de cuño heideggeriano, a partir de la que se abre la dimensión existencial del espacio, es decir, la espacialidad[4], que finalmente pondrá el acento en las comprensiones sobre los problemas contemporáneos y los derroteros

[4] Heidegger (1994) enfatiza la importancia del análisis de la estructura del ser-en-el-mundo, que ya había expuesto en *Ser y tiempo* (1927), como un punto de inflexión fundante para comprender la espacialidad misma, así como el problema del lugar y del entorno como asuntos que comprometen al ser humano en su ser mismo.

posibles hacia la recuperación del habitar, desde nuestra perspectiva del construir paisaje.

Esta noción de espacialidad proviene de una perspectiva fenomenológica por cuanto remite al sujeto al espacio vivencial, al espacio circundante que le es familiar y que, al crear una relación subjetiva-emotiva, le permite al sujeto crearse a sí mismo (Iwaniszewski, 2011). De manera que, el sentido del lugar, del camino, de la ciénaga, del río, no están dados *a priori*, solamente llegan a ser en la relación con el ser humano en la pesca, en la siembra, en las jornadas de lavandería y limpieza del buchón, en el juego con los amigos, en los recorridos hacia la escuela, etc.

"El espacio existencial, por tanto, no corresponde a la noción de espacio matemático, euclidiano" (Iwaniszewski, 2011, p. 34), representado gráficamente. Eso se evidencia en los ejercicios de mapeo participativo que hemos realizado hasta el momento, cuando ante el "mapa", los pobladores requieren "manipular" su orientación para situar-se.

Podemos decir entonces que una fuente de la experiencia de espacialidad se constituye en los sentimientos y acciones, y que el sentido está puesto en la vida misma, ya que el sujeto no vive entre puntos, líneas y polígonos, ni en lugares abstractos y homogéneos, sino en sus casas, parques, ciénagas, patios, islotes, etc. Así concebido, nos referimos al *lugar* como espacio de la vida que necesariamente es emocional, lleno de sentidos y significados (Iwaniszewski, 2011, pp. 34-35).

Esa noción de *espacio habitado* o de tierra habitada, según Santos (1995) se ve modificada drásticamente después de la Revolución industrial, y tiene su punto de mayor ruptura, a partir de la segunda mitad del siglo XX:

> Mientras que Europa y la parte asiática de la antigua Unión Soviética tardaron un siglo, entre 1860 y 1960, en duplicar su población; Asia y África obtuvieron el mismo resultado en sesenta años; en cuarenta, América del Norte; en treinta, América del Sur. En cuanto a Brasil, entre 1890 y 1920 la población crece más del doble en treinta años y se triplica en los cuarenta años que separan 1940 de 1980. En los últimos treinta y cuatro años, la población crece de nuevo más del doble. (Santos, 1995, p. 39)

En Colombia, el crecimiento poblacional fue muy lento durante el siglo XIX, pero en el XX la población anual pasó de 1.8 % a 4.6 %. En lo que hoy se conoce como el departamento de Bolívar (donde se ubica el municipio de Simití), la tasa de crecimiento es del 2.1 % anual, que es superior a la nacional (1.5 %) y a la de la Costa Caribe (1.7 %) en el mismo periodo (después de la segunda mitad del siglo XX), pero es inferior a la tasa de crecimiento poblacional de Cartagena (ciudad capital del departamento), que es cercana al 2.6 %.

Estas transformaciones parecen cuantitativas, pero también implican cambios cualitativos. La tesis de Santos (1995) se sostiene en que el espacio habitado se convierte en un medio geográfico (estructuralmente

y en su dinámica) diferente de lo que fue antes de la Revolución industrial. Esta *metamorfosis*, como la llama el autor, expresa los cambios que el territorio experimenta a través del tiempo y de la historia en sus formas de organización y configuración, es decir, en su territorialización.

Pero esta territorialización tiene un patrón común dentro del proyecto civilizatorio moderno de Occidente que se mundializó, a saber, la unificación de las formas espaciales que debían atender nuevas necesidades de producción. En el caso colombiano, después de la segunda mitad de siglo XX, estos patrones se impusieron con la modernización y el despliegue del proyecto desarrollista; se requieren acercamientos regionales para comprender cómo estas formas de producción se han espacializado específicamente. En palabras de Santos (1995), "mientras que los procesos modernos de producción se extienden por todo el planeta, la producción se especializa regionalmente" (p. 47).

Comprender una región implica entender el funcionamiento de la economía a nivel global y su respuesta en el territorio de un país o de una zona determinada, con la mediación del Estado y de las demás instituciones, así como del conjunto de los agentes de la economía, empezando por sus actores hegemónicos. Estudiar una región significa contemplar una serie de fuerzas en tensión, funciones, organizaciones, estructuras, etc., con sus más diversos niveles de interacción y contradicción dentro de los cuales se producen relaciones de poder. Si el espacio se unifica para atender las necesidades

de una producción globalizada, las regiones aparecen como las distintas versiones de la mundialización (Santos, 1995, p. 46).

Es en este contexto que el estudio regional asume un importante papel en la actualidad con la finalidad de comprender cómo un mismo modo de producción se reproduce en diferentes regiones del globo, con base en sus especificidades.

> Para comprender cualquier fracción del planeta hay que tener presente la totalidad del proceso que la engloba, asimismo, para comprender la realidad global es indispensable entender lo que es la vida en las diferentes regiones; sus funcionamientos específicos, sus especializaciones, sus relaciones, en fin, su disposición particular, siempre en movimiento. (Santos, 1995, p. 47)

Develar las relaciones existentes entre esos elementos y convertir los conceptos en realidades empíricas permitirá vislumbrar, en el tiempo y en el espacio, la transformación.

La lectura espacial que se propone sobre el Sur (sur) de Bolívar, en particular de Simití, es una herramienta no solo para la comprensión de la configuración sociohistórica, las relaciones de poder, los significados y percepciones de los habitantes, sino antes que nada, para potenciar las futuras reconfiguraciones espaciales y políticas, que se dirijan hacia la producción de sentidos comunes alrededor de la experiencia del habitar y de las transformaciones locales necesarias.

Simití: territorio de frontera

El Magdalena Medio es una región de Colombia localizada en la cuenca media del río Magdalena. Con el paso del tiempo esta zona se ha venido configurando como un sistema territorial periférico, de frontera interior y colonización. Allí se pone en evidencia la tensión del modelo de desarrollo occidental capitalista, que entre otros efectos ha producido sociedades periféricas de supervivencia, resistencia y confrontación, en oposición a los centros urbanizados articulados al proyecto de producción y comercio metropolitanos de la nación.

Ahora bien, el espacio físico y social denominado Sur (sur) de Bolívar —de aquí en adelante— es demasiado vasto en extensión y en la profundidad de sus conflictos, por lo que resulta necesario comprender la producción del espacio habitado, como se ha dicho, teniendo como referencia al municipio de Simití, toda vez que esta zona condensó esta subregión durante la Colonia y fue determinante "para el asentamiento español" en la serranía de San Lucas y los montes de Guamocó. Se constituyó, después de Mompox, en la tercera ciudad más importante de la provincia de Cartagena a lo largo del río y "en ella habitaron comerciantes, propietarios de minas, burócratas y el clero" (Murillo, 1999, p. 5).

Lo que hoy se conoce como el Sur de Bolívar era en la Colonia el distrito de Simití. Como lo destaca Murillo (1999), en este periodo se fundaron dos centros urbanos vinculados a la explotación minera. Uno de ellos fue la

ciudad de San Antonio del Toro de Simití, construida a orillas de la ciénaga que lleva el mismo nombre, comunicada con el río Magdalena a través del brazuelo de Simití. Su importancia radicaba en ser un centro político y administrativo, con funciones de control fiscal sobre el bajo y montuoso territorio minero de la serranía de San Lucas y sobre la parte plana y anegadiza de valle.

Esto indica que Simití ha sido un territorio dinámico y cambiante que tuvo una historia de suma importancia para comprender la configuración territorial actual del Sur (sur) de Bolívar y del Magdalena Medio. Margarita Serje (2005) señala que las características geográficas influyen en la demarcada periferia desarrollista que se presenta en la visión de quienes gobiernan el territorio nacional, regional, departamental y municipal. En esa medida, la fragmentación es la causa y el efecto de relaciones de poder producidas bajo la lógica centro-periferia, instaladas desde la Colonia:

> Durante los tres siglos de ocupación colonial se consolidó una serie de espacios articulados al proyecto de urbanización, a la producción y al comercio metropolitanos que ocuparon, *grosso modo*, el eje Norte-Sur de las tres cordilleras y la costa Caribe entre los ríos Sinú y el bajo Magdalena. Paralelamente, hubo otro conjunto de zonas que se marginaron de este ordenamiento, debido a razones múltiples, que se presentaron muchas veces de manera simultánea: frentes de resistencia indígena o cimarrona, una extrema dificultad de acceso que las definió en términos de aislamiento, sus características climáticas y naturales

> y/o la carencia de recursos identificados como interesantes o explotables que las hacían poco atractivas para el poblamiento colonial. [...] la serranía del Perijá, el Catatumbo y el valle medio del río Magdalena, la serranía de San Lucas [...] Más de la mitad del territorio nacional. (Serje, 2005, p. 15).

Tradicionalmente el problema de la llamada exclusión regional se ha asociado a los procesos de construcción del Estado-nación, considerando, con José Jairo González, que "esta particular forma de organización socioespacial que marcó durante una década la vida política de nuestro país, signó, a nuestro juicio, el comportamiento político, tanto del Estado como de las fuerzas contestatarias, hasta el presente" (1991, p. 69); por cuanto implícitamente conlleva un concepto de sociedad dual —"los de adentro" y "los de afuera"— y tiende a reforzar la idea de una norma central: los de afuera no pertenecen a la sociedad (Vargas, 1997). Es decir, la relación entre la región y la nación es una construcción social producida en un proceso histórico que ha sido dinámico, conflictivo y excluyente, en otras palabras, es en medio de relaciones de poder que surgen sociedades regionales como las del Magdalena Medio.

Dentro de las características determinantes del sistema socioespacial del Magdalena Medio se encuentra que sus pobladores son campesinos mestizos descendientes de indígenas, españoles y africanos, así como colonos de todas partes del país que se asentaron en la serranía de San Lucas, las riberas del valle medio del río grande de la Magdalena y de sus ciénagas. Pobladores

que llegaron atraídos por la economía de enclave instalada desde comienzos del siglo XX, o tras la búsqueda de un nicho seguro para sobrevivir con sus familias, así como re(ex)istentes de todas las violencias políticas y económicas.

Las condiciones estructurales de esta región, tradicionalmente excluyentes, expresadas en una ausencia o debilidad del Estado y una carencia permanente de salidas institucionales para resolver las necesidades de los pobladores, han sido uno de los grandes generadores de violencia:

> Los pobladores han sido considerados como "extraños en su propia región" y han sido excluidos de la participación en el ámbito económico, lo que implica una negación en el acceso a las posibilidades para su reproducción familiar y social; de la participación política, monopolizada por mecanismos de intermediación clientelistas fuertemente basados en lealtades personalizadas; y de la participación en lo cultural, al considerar los elementos culturales propios como algo proscrito. (Vargas, 1997, p. 79)

Particularmente el Sur de Bolívar está configurado en una doble posición periférica, ya que con respecto a la nación es uno de los límites del Magdalena Medio, una subregión trazada por disputas territoriales heredadas hasta la actualidad y marcada por fuertes episodios de violencia de variadas vertientes; y marginada con respecto al departamento de Bolívar, cuyo desarrollo centralizado tiene como base político-administrativa

a Cartagena. La frontera sur se encuentra olvidada después del municipio de Magangué, ubicado en la zona media del departamento, lo que transmite en el imaginario colectivo la idea de que esta región es el último extremo de la realidad departamental y de la acción político-administrativa.

Esta configuración socioespacial del territorio explica en buena medida las raíces de la profundización y extensión en el tiempo de las diversas formas de violencia armada. El devenir histórico ha dejado su centralidad en el pasado. Simití fue perdiendo su proporción territorial y pasó de ser un importante municipio del Sur de Bolívar, a ser uno de los diez municipios de esta subregión; durante la separación y fundación del municipio de Santa Rosa, Simití perdió una porción del continuo ecológico desde la serranía hasta el valle del río.

Esta situación geopolítica es la expresión de una producción espacial fragmentada. Una doble constitución fronteriza que hace a este *sur* un sistema socioespacial sur (sur), si nos acogemos a la visión de frontera que destaca Heidegger: "una frontera no es donde algo termina, sino justamente donde algo comienza a ser lo que es" (1994, p. 135).

De ahí que Simití se constituya en una zona de frontera desde la que se puedan ver los palimpsestos de la configuración territorial en este sur (sur) y las consecuentes territorialidades producidas en el transcurso del tiempo, con miras a ser proyectados en ejercicios participativos de ordenamiento, gobernanza o planeación del territorio.

El agua y la producción social del espacio en Simití

El agua alberga la vida y en esa medida es el origen o el fin: dependiendo desde dónde se vea es casi la síntesis de lo sagrado, por esa razón el agua es estructural y estructurante dentro de la comprensión de un espacio social. El llamado que hizo al mundo el hindú Anil Agarwal, en la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992, nos permite comprender la dimensión del tema, especialmente si atendemos a la noción de paisaje, que articula una mirada ontológica de la geografía:

> El agua es el último depositario de todas las malas acciones del hombre. Todos los deshechos que produce se encuentran allí al final. Cuanto más daño comete una sociedad a su agua, más insensible e indiferente se vuelve esta, más degradados aparecen sus afluentes, ríos y lagos. (Agarwal, 1992)

El pensamiento de Agarwal nos interesa porque es el primero que se refiere al colonialismo ecológico, expresado a partir de dos constataciones: 1) las economías rurales resultan golpeadas por el hecho de que cuanto más "próspero" es un país o una sociedad, más se protege contra los efectos de la contaminación, al tiempo que le pasa la carga a los menos favorecidos, que están casi siempre en este sector, en suma, los pobres son los más afectados por la destrucción ecológica. 2) La erradicación de la pobreza en un país como la India, por ejemplo, no es posible a menos de que el medio

ambiente sea gestionado racional y comunalmente y, viceversa, la continua destrucción ecológica está aparejada a una intensificación de la pobreza.

Como mencionamos, el Sur (sur) de Bolívar se constituye desde la frontera, en relación con el país central, pero también como frontera interna en relación con el departamento. En esta doble condición fronteriza se expresan, entre muchos otros factores, el aislamiento de los centros administrativos (nacional y local) desde donde se emiten sus regulaciones y se ordena el territorio; así como la movilidad interna, ya que su acceso es inevitablemente por el río, en chalupa de línea o en planchón, y las pocas vías que conectan los municipios están en pésimas condiciones.

La posición geoestratégica de la región del Magdalena Medio con el río en su corazón, se constituye en su mayor potencialidad, aunque paradójicamente le ha valido como pretexto de su marginalidad y, peor aún, de los conflictos y confrontaciones que la han caracterizado a través de la historia de su configuración como sistema territorial. Este territorio se ha ordenado, desde su génesis, siguiendo un modelo de desarrollo que ha intensificado la explotación y el extractivismo, lo que ha derivado en su fragmentación, así como relacionalidades depredadoras con la naturaleza y autoritarias entre los pobladores. Esta configuración sociohistórica y de poblamiento nos permite comprender también que el río haya sido considerado como límite y no como centro del ordenamiento territorial de la región. Aun así, también se percibe como un mosaico de culturas,

un rompecabezas de intereses y conflictos que confluyen en un referente común: el río, de ahí que el agua sea un elemento articulador que permite comprender tanto las conflictividades y tensiones que configuran este sistema socioespacial, como las resistencias y diversas formas en las que se materializa la esperanza o la apuesta por la vida (Gutiérrez, 2020).

Dada su estructura ecológica principal de complejo cenagoso, Simití, en el corazón de la cabecera municipal, se configura como un espacio habitado por comunidades anfibias, es decir, pobladores que viven su cotidianidad entre los terrenos del agua del río, sus ciénagas, vertientes y brazuelos. Vandana Shiva (2006) nos ofrece un abordaje que posibilita comprender los dos paradigmas que se hallan enfrentados cuando tomamos el agua como elemento central para comprender el espacio, por un lado, como sujeto de derecho o patrimonio vital y, por otro, como bien económico o mercancía.

En las zonas rurales, la acumulación de capital opera sustentada en el acaparamiento de las mejores tierras y del agua. De modo que la concentración del agua en pocas manos está relacionada con la concentración profundamente inequitativa de la tierra. Lo que puede llamarse "el 'despojo del agua' se expresa de dos maneras: una formalizada, a través de concesiones o autorizaciones entregadas por el Estado, y otra mediante el uso del agua por parte de privados al margen de la ley" (Acosta y Martínez, 2010, p. 56).

Las constataciones en las aproximaciones que se han hecho a esta región desde la investigación de la que se deriva esta propuesta dan cuenta de que el paradigma del agua como bien económico o mercancía ha sido el más aceptado y puesto en práctica por los pobladores. De ahí que el agua se ha considerado desde una perspectiva utilitaria como "un recurso", lo que explicaría las problemáticas derivadas de la explotación indiscriminada del oro que implica el vertimiento de cianuro y mercurio a las fuentes de agua, la destrucción de zonas boscosas para el cultivo de coca y la destinación de amplias zonas para el cultivo de palma de aceite y la ganadería de búfalo. Estas acciones transforman la vocación rural del territorio, reducen la oferta de alimentos y, en consecuencia, ponen en riesgo la seguridad alimentaria de la población (Gutiérrez, 2020).

Visto así, como lo hemos dicho, la región del Sur (sur) de Bolívar sería la expresión del colonialismo ecológico, concretado en la relación de sus habitantes con el agua. Como contraparte, de la visión del agua como elemento de vida se derivan acciones que la defienden para que no sea susceptible de apropiación o posesión privada, ni sea objeto mercantil. Las transformaciones futuras pasan por la "desmercantilización" de la naturaleza. De ahí que las territorialidades, los sentidos de lugar y las significaciones alrededor del agua, por parte de los pobladores, sean fundamentales para proyectar la gestión de este territorio.

Las organizaciones sociales: el habitar alrededor del agua

Es importante describir brevemente el contexto de este sur, que explica la necesidad de aportar a las construcciones del habitar este espacio, en el marco de lo que anteriormente denominamos olvido o debilidad del Estado. Dentro de las circunstancias y las problemáticas de la región, encontramos vías de acceso precarias: hasta hace diez años aproximadamente el acceso a la serranía de San Lucas se hacía a lomo de mula, esto da una idea del carácter fronterizo de la región.

El flujo de electricidad no es continuo, en algunas ocasiones la población puede estar hasta una semana sin energía eléctrica. De ahí que la mayoría de las viviendas, negocios e instituciones tengan plantas de energía propias, lo que exige una cantidad considerable de consumo de gasolina, uno de los insumos más costosos. Así mismo, la conectividad a Internet es intermitente, lo que ha limitado el acceso al mundo de la interconexión digital, aunque vale la pena decir que hace diez años entró el servicio de televisión satelital, que se ha aprovechado para aumentar la conectividad.

El agua potable es un recurso limitado incluso en las cabeceras municipales. El sistema de acueducto y alcantarillado en Simití no tiene más de veinte años, pero hay otros municipios de este sur, en los que apenas se construyó hace cuatro años o incluso no se ha construido. El panorama en los corregimientos y veredas rurales es mucho más difícil.

La contaminación de las cuencas hídricas y la basura expuesta a cielo abierto a las orillas de las trochas que señalan los caminos hacen parte del paisaje que se ha construido. Los pocos rellenos sanitarios contaminan aun más el agua y el aire que se respira.

La explotación de las minas de oro desde la Colonia y especialmente en el siglo XX ha contaminado el sistema hídrico de la serranía de San Lucas, que se filtra luego hasta el valle en el que están las ciénagas y los ríos. La tala del bosque primario dejó solo el 40 % de la población de árboles existentes a finales del siglo XIX. La madera usada para la construcción de los barcos de vapor inicialmente y luego en el negocio de los aserríos del otro lado del río Magdalena, se convirtió en una industria que aportó a la economía hasta mediados del siglo XX.

La ampliación de la extensión de la hacienda ganadera cerca de las ciénagas es la responsable de la sedimentación del suelo cenagoso para sembrar pastos y tener ganado. Recientemente la introducción del búfalo y el monocultivo de palma africana han transformado el uso del suelo, los modos de vida y el paisaje mismo de formas incalculables.

La respuesta de muchos de los pobladores en la búsqueda de alternativas o de otras formas de vida que les permitan hacerle frente a este contexto, ha sido la organización social. Se podría decir que la capacidad para asociarse y el poder de las organizaciones sociales de base comunitaria, en la discusión sobre la vida

que se quiere, ha sido fundamental en la construcción de sociabilidades y liderazgos de defensa territorial para la región.

En el marco de esta propuesta se hará énfasis en los actores del territorio que hacen parte de organizaciones sociales, debido a que estos configuran territorialidades que han transformado su visión y relacionalidad con la vida en el entorno, revitalizando y potencializando elementos que activan historias, tradiciones y prácticas, y aportando nuevos sentidos y lógicas para habitar el espacio.

En ese sentido, la investigación se propone comprender la producción social del espacio desde estas experiencias de movilización y de organización dentro de los procesos históricos comunes de la región. Justo por eso planteamos una pregunta que permita densificar la indagación por los lugares de origen de los significados, los sentidos, compartidos o no, que toman forma en el territorio y sus configuraciones históricas, para dar cuenta de las formas de habitar comunes y las relacionalidades producidas por estos pobladores.

Entre los primeros acercamientos realizados al municipio de Simití desde la perspectiva propuesta, identificamos procesos de organización colectiva o asociativa, como por ejemplo Ecomití, una iniciativa de ecoturismo rural movilizada por un gestor cultural que concibe este proyecto como una forma de recuperar las tradiciones, fiestas y la convivencia con la ciénaga. Así mismo, la experiencia de los pescadores de la Asociación Paz Verde, quienes ilustran bien esta

idea de una territorialidad de defensa, protección y cuidado de la ciénaga, hacia la construcción de sentidos del habitar cotidianos desde su saber de pescadores, que se articulan a procesos de acción colectiva para la recuperación de la ciénaga.

Las experiencias colectivas muchas veces nacen a partir del reconocimiento de los mismos pobladores de sus prácticas de depredación y de autodestrucción del entorno, así como de la necesidad de superarlas para garantizar la vida en el futuro. De manera que la defensa de la ciénaga y del territorio simiteño se construye a partir de las secuelas de su accionar depredador y la necesidad de proteger el entorno, para garantizar la sostenibilidad de su propia existencia y la de las próximas generaciones.

Estas actuaciones y expresiones articulan una oposición a la precariedad generalizada del contexto, y hacen manifiesta la idea de que se trata de una situación compartida, a partir de la cual se produce una especie de respuesta a la moralidad individualizadora propia del proyecto civilizatorio moderno y desarrollista. Retomando a Judith Butler (2015), comprendemos que no es posible hacerse cargo de sí mismo, bajo unas condiciones de auténtica pobreza, por cuanto la vida se hace invivible y, sin embargo, "una asamblea precaria constituye una forma de acción que reivindica las condiciones necesarias para su actuación y su existencia" (p. 23).

Raúl Zibechi (2017) aporta una visión desde América Latina a partir de la cual nos hacemos conscientes de que

no se pueden comprender las luchas de los pueblos del Sur (global), tomando las matrices de pensamiento con las que se han conocido los movimientos sociales en el Norte (global). Mientras los movimientos sociales en Europa y América del Norte se mueven en sociedades relativamente homogéneas en las que el control y explotación del trabajo se concreta básicamente a través del salario, de acuerdo con lo que ha señalado Aníbal Quijano, en América Latina contamos con cinco tipos de relaciones de control del trabajo: esclavitud, servidumbre personal, reciprocidad, pequeña producción mercantil y salario (citado en Zibechi, 2017, p. 119).

Este rasgo permite hablar de la configuración de sociedades en movimiento, en lugar de movimientos sociales, cuya principal característica es la doble dinámica que transita entre la resistencia y la defensa territorial, de derechos, etc., y la creación de espacios en los que puedan sentirse seguros, donde se sientan protegidos, en los que pueda "respirar", vivir:

> en América Latina existen muchos movimientos, junto a ellos, superpuestos, entrelazados y combinados de formas complejas, tenemos sociedades otras que se mueven no solo para reclamar o hacer valer sus derechos ante el Estado, sino que construyen realidades distintas a las hegemónicas (ancladas en relaciones sociales heterogéneas frente a la homogeneidad sistémica), que abarcan todos los aspectos de la vida, desde la sobrevivencia hasta otras formas de territorialidad. (Zibechi, 2017, p. 79)

Esto nos permite hilar los conceptos de territorio, lugar y paisaje con el atributo de lo político, esto es, con la acción de las organizaciones sociales, las relaciones de poder, de (re)creación de la vida cotidiana, en últimas, de la re(ex)sistencia. Para Lefebvre (2013), la producción del espacio implica vivir y habitar o mejor producir hábitats, es decir, apropiarse del territorio y reinventarlo; el espacio se construye desde lo vivencial como acción política. De ahí que la territorialidad nos dé una clave para comprender el entramado de relaciones y disputas que supone la vida social dentro del espacio social producido desde las experiencias de organización colectiva.

La cultura como aporte a la comunicación-educación en la producción social del paisaje

La civilización como proyecto de la Modernidad hegemónica sentó sus bases en una dimensión ontológica dualista y un pensamiento binario que escindió sujeto/objeto, mente/cuerpo, naturaleza/cultura, yo/otros, etc., y desplegó tecnologías políticas que han producido la diferencia como otredad radical negativa. Desde esta ontología-episteme dualista, la vida de los seres humanos quedó desconectada de la de los demás seres de la naturaleza, del cosmos, y se instaló el control sobre la vida misma como condición para garantizar su existencia.

Berque (2009) afirma que fue la Escuela de Mileto en el siglo VI la que separó la mitología de los fenómenos

naturales, "[...] y así empezará a pensar la *phusis* con el sentido que, poco a poco, engendrará 'la ciencia de la naturaleza': la física" (p. 51). Esta separación entre mito y naturaleza se constituirá en un punto de inflexión determinante dentro de la historia del pensamiento científico moderno, por cuanto a partir de allí se funda, mucho tiempo después en la génesis de la Modernidad occidental, la concepción de la naturaleza como objeto neutro y útil.

La pregunta de una ciencia que se precie de ser moderna en consonancia con esa matriz de "separación" apunta a conocer el objeto externo (o el interno) desde la objetividad para lograr finalmente su manipulación. De esta manera, el predominio del método científico, el sometimiento e instrumentalización de la vida para favorecer lógicas de producción y mercado e intereses de particulares incidieron en la pérdida de lo común, así como en la reconfiguración de lo regional y el sentido del lugar y el territorio.

Como contrapunto, los pueblos ancestrales en el mundo han logrado mostrar desde su pensamiento-acción, que no es pensable esa división, pues animales, vegetales, ríos, montañas, espíritus y ancestros *cohabitan* en una profunda interconexión. Este viraje en la comprensión que algunos han denominado "giro ontológico" (Descola, 2012; Viveiros, 2010; Latour, 2007; De la Cadena, 1991; 2004) resulta fundamental para producir otros entendimientos y otras acciones, especialmente, porque solo podemos cuidar de aquello con lo cual sentimos una conexión.

La reconfiguración del campo de la comunicación-educación desde lo cultural[5] implica pensar la complejidad de los fenómenos sociales y su abordaje, desde la colonialidad del poder-saber-ser en que se han producido (Quijano, 2000a; 2000b). Los estudios culturales aportan al campo de la comunicación-educación una nueva comprensión de "cultura popular", que nos permite pensarla a modo de "emergencia de una ausencia" (De Sousa, 2006) que remite a la subalternidad como clave de poder. Esta clave hace pensable o leíble lo cultural desde lo común (en la vida cotidiana), pero también hace emerger una relectura de la herencia colonial de las sociedades latinoamericanas constituidas desde un único referente cultural moderno-occidental, y la necesidad de tensionar el pensamiento sobre lo social que proviene de la ciencia occidentalizada para situarlo en campos de saber transdisciplinares y transculturales. Estos deslizamientos dotan al campo de una vocación política de transformación.

---

[5] Desde los años setenta hasta la actualidad el campo de la comunicación-educación-cultura se ha venido enriqueciendo en su proceso de construcción, con la emergencia y visibilización de la diversidad en el mundo, asimismo, ha tomado una progresiva fuerza política, en la cual el buen vivir, el Abya Yala, es la bandera que enarbola la causa. "Un territorio de múltiples escalas y dimensiones en el que conviven e interactúan conflictivamente saberes, prácticas y formas de construir socialidad, juegos de sentido colectivo, proyectos e intencionalidades que buscan generar modelos de vida humana buena y digna" (Muñoz, 2016, p. 24).

Los estudios culturales (Williams, [1958] 2008) desde su génesis han aportado a la denuncia de la jerarquización que venía operando alrededor del concepto de cultura, para decirnos que la cultura es ordinaria, es algo común, se trata de las prácticas y producciones de las personas, en su relación mutuamente constitutiva con el poder.

De ahí que el principal desafío sea reconstruir o redireccionar el pensamiento desde epistemologías hermenéuticas y *localizadas* desde el Sur global, donde puede tener lugar, por un lado, la desjerarquización del conocimiento para hacer emerger saberes plurales y flexibles, acordes con los tiempos que vivimos; y por otro, una teoría como práctica (dialéctica), que piensa sus intervenciones como respuesta a un mundo en el que tendría algún efecto (Muñoz, 2016).

En esta investigación, el campo de la comunicación-educación desde una perspectiva cultural nos plantea numerosos retos en lo que respecta a las maneras de interpretar y analizar las realidades espaciales y territoriales que atraviesan nuestro cuerpo tanto individual como social.

Es por ello que recopilar las experiencias de las organizaciones sociales de Simití, Sur (sur) de Bolívar, nos permitirá evidenciar cómo se despliegan acciones y significados colectivos que producen territorialidades en las que se conjugan las resistencias y los proyectos sociopolíticos de autonomía y perspectivas de futuro sobre la vida en el río, el agua, el territorio y la comunidad.

La cultura, entonces, es asumida dentro de los procesos de construcción, producción y creación de sentidos individuales y comunitarios, que concretan unas maneras del hacer del común, en los mundos de vida construidos por las comunidades locales a las que pertenece el hombre ordinario, siguiendo a De Certeau (2000).

La cultura como texto es una metáfora que nos permite comprender las prácticas de significado articuladas con relaciones de poder y estrategias de cambio social —en cuanto aludiría también a las condiciones materiales de producción—, como diría Stuart Hall (2011). Esto se traduciría en que la cultura opera como terreno de disputas, resistencias, disidencias y fugas. A partir de esta definición podemos pensar que la cultura implica no solo las claves de una particular forma de ver y conocer el mundo, sino el lugar desde el que se indaga por las formas de producirlo, administrarlo y disputarlo.

El modelo colonial de modernización aparece aún nítido en el Sur (sur) de Bolívar, y tiene raíces muy profundas dentro de la episteme social de nuestro territorio-nación. Esta región ha padecido conflictos de intereses y guerras desatadas por estos, que provocaron una ruptura en el tejido social, principalmente en las zonas marginadas por el ordenamiento territorial. Esto genera a su vez una fractura epistemológica de la sociedad colombiana, dada por miradas e interpretaciones particulares de un territorio que es fragmentado según los intereses económicos y políticos de individuos que terminan dirigiendo y administrando el territorio

a través de la imposición de fuerzas armadas legales e ilegales.

Por esa razón, territorialidad, lugar y paisaje son categorías centrales en esta propuesta, pues, aunque son propias de las ciencias sociales, se articulan al campo, como lugar (*locus*) de enunciación para pensar y actuar desde las realidades cotidianas de las personas en las que recaen los efectos de las crisis de un proyecto civilizatorio moderno-colonial-occidental hegemonizador, excluyente y violento. Un lugar desde el que se analizan e intervienen (como proceso y acción) esas realidades, su localización e historicidad, reconociendo y articulándose políticamente con la transformación de esas crisis.

Desde este *locus* se descentra el pensamiento binario que se sustenta en la urdimbre entre la colonialidad del poder (estructura de dominación en función de la raza, el género y la etnia), del saber (supremacía epistémica) y del ser (negación ontológica), que se expresa en las más variadas formas de producción de la muerte y la aniquilación de la vida en todas sus manifestaciones.

Podemos asumir desde el campo esta apertura a ontologías basadas en la relacionalidad, entre los mundos diversos y plurales —pluriverso— (Escobar, 2012; Garrido, 2007), que nos permiten conocer nuestro propio mundo a partir de la conexión ecológica de los seres. La noción de paisaje que retomamos hace emerger esta perspectiva de relacionalidad ontológica por cuanto revela una visión de la interconexión sistémica de la estructura social con los subsistemas ambientales y ecológicos, producción, poder y cultura (Navarro, 2004).

Los análisis espaciales en el marco de la comunicación-educación-cultura despliegan una epistemología alternativa desde el sur, de la que emergen pensamientos históricamente localizados, con intencionalidad política de transformación de pensamientos corporizados e incorporados. Pensamientos en constante movimiento que tejen redes con pensamientos otros, con los que comparten el objetivo del cambio, que parten de principios desde las libertades de las subjetividades, de las autonomías y de las historias vividas territorialmente.

El pensamiento paisajero en el intersticio

La relación entre el paisaje y el pensamiento, de acuerdo con lo que señala Berque (2009), no está dada por una correspondencia lineal y unidireccional entre mirar el paisaje y luego pensarlo (contemplarlo). Es decir, que la existencia del paisaje —que pueda mirarse o representarse— no implica que haya pensamiento paisajero. ¿De qué se trata entonces este pensamiento? De diferenciar desde las producciones mismas de la cultura, cuando el paisaje ya *no-es* un objeto del pensamiento, sino un pensamiento que nos remite hacia su restablecimiento; y ese restablecer pasa por instalar un pensamiento (paisajero), desde el que se logra superar la matriz dualista del mundo de la vida.

> El pensamiento paisajero es primordial respecto al pensamiento del paisaje. Es el sentido profundo del paisaje [...] Este sentido profundo es la autenticidad de un paisaje

> en el que la vida de un hombre está en armonía con la naturaleza. (Berque, 2009, pp. 70-74).

El paisaje contiene, por un lado, la memoria de la interacción que permite conocer cómo las sociedades humanas se han relacionado, interpretado y transformado su entorno, pero, por otro lado, también implica una realidad ecológica indiscutible que condiciona y determina la dinámica de lo común. Esta visión ecosistémica del paisaje entiende el entrecruzamiento de las características biofísicas y las dinámicas socioculturales desde donde se co-determinan las relaciones de control, apropiación, identidad y poder que las poblaciones humanas generan sobre su territorio (Rincón, 2017).

Se deriva de esta comprensión relacional el reconocimiento de la autogobernanza que tienen los pobladores y la capacidad de gestión del paisaje para la construcción de ordenamientos que permitan un viraje de una producción espacial fragmentada —que atomiza los elementos de la naturaleza y desconecta el mundo de la vida humana de la no-humana, como se ha dicho— a una articulación más integral, compleja y dinámica de entender el territorio "bio-geo-físico", entrecruzado con agrosistemas humanos, es decir, asumirlo en términos multidimensionales.

Esto quiere decir que las luchas de los campesinos del Sur (sur) de Bolívar no solo se inscriben en el reclamo de la tenencia de la tierra, sino en el tránsito que hay entre la dimensión económica para la garantía de la producción de la vida y de su reproducción, hacia la dimensión

política de la organización de la vida social y la tramitación de la conflictividad dentro de su territorio.

Si asumimos que, como hemos dicho, el espacio social es donde se materializan las relaciones de poder y las interacciones entre los agentes insertos en campos de fuerza (Bourdieu, 1999), entonces, las disposiciones del *habitus* son precisamente esos mecanismos de posesión y posición *sobre/en* el espacio que producen lo que en este texto hemos entendido como territorialidades. Pero también, habitar es *significar y apropiarnos del espacio*, es decir, producir sentidos de lugar.

Entre las territorialidades y los sentidos del lugar que se producen cotidianamente en medio de una matriz que separa los seres humanos y la naturaleza, la búsqueda de espacios que sean paisaje implica sentipensamientos-acción de estas nociones del *habitar* para significar y apropiar el agua como un bien comunal, como escenarios para afrontar la "crisis global del agua" (Arrojo, 2010), desde la que se articulan las crisis de sostenibilidad, de gobernanza y de convivencia en los territorios. El agua, comprendida como bien común, derecho colectivo y patrimonio de todos los seres vivos, precisa de una gestión participativa, social y comunitaria.

Referencias

Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) (2010). *Agua. Un derecho humano fundamental*. Abya-Yala.

Arrojo Agudo, P. (2010). El reto ético de la crisis global del agua. En A. Acosta y E. Martínez (comps.), *El agua un derecho humano fundamental* (pp. 281-328). Abya-Yala.

Berque, A. (2009). *El pensamiento paisajero*. Biblioteca Nueva.

Bourdieu, P. (1999). El espacio para los puntos de vista. *Proposiciones*, 29, 2-14.

Butler, J. (2015). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.

De Certeau, M. (2000). *Relatos de espacio. La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. A. Pescador (trad.). Universidad Iberoamericana; Instituto Tecnológico de Invenciones de Occidente.

De la Cadena, M. (1991). "Las mujeres son más indias": etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*, 1, 7-47.

De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos.

De Sousa, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (pp. 13-41). Clacso.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: posdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.

Garrido, F. (2007). Sobre la epistemología ecológica. En F. Garrido, J. L. Serrano, J. L. Solana y M. González (eds.), *El paradigma ecológico en ciencias sociales* (pp. 31-54). Icaria.

González, J. J. (1991). Espacio, sociedad y conflicto. Las repúblicas independientes en Colombia 1955-1965. *Revista UIS Humanidades*, *20*(1), 67-75. https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistahumanidades/article/view/2354

Gutiérrez, T. (2020). Otros posibles son posibles. Experiencias, prácticas y saberes en torno al agua en el Magdalena Medio colombiano: un camino hacia las transiciones [ponencia]. 8° Conferencia de Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. Resúmenes de ponencias por campo temático. https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/resumenes_ponencias/CLACSO2018_resumenes_ponencias_eje1-Bienes_comunes_acceso_abierto_conocimiento.pdf

Hall, S. (2011). *Cultura y poder. Conversaciones sobre los* cultural studies. Amorrortu.

Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En *Conferencias y artículos* (pp. 127-142). Del Serbal.

Iwaniszewski, S. (2011). El paisaje como relación. En *Identidad, paisaje y patrimonio* (pp. 23-38). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. E. Martínez (trad.). Capitán Swing.

Muñoz, G. (2016). ¿Qué implica pensar el campo C-E-C desde lo cultural? En *Comunicación-educación en la cultura para América Latina* (pp. 157-196). Universidad Minuto de Dios.

Murillo Posada, A. (1999). Historia y sociedad en el Magdalena Medio. *Controversia*, 174, 42-61. https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path[]=321

Navarro, G. (2004). La importancia del paisaje como valor patrimonial. *Diseño Urbano y Paisaje*, 1, 1-6.

Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Clacso.

Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 2, 342-386.

Rincón, C. A. (2017). *Restauración ecológica y ordenamiento del territorio. Una experiencia de gobernanza del agua en el municipio de Puente Nacional, Santander* [Tesis]. Universidad Nacional de Colombia. http://www.bdigital.unal.edu.co/60945/7/Carlos.ARinc%C3%B3nArias.2017.pdf

Santos, M. (1995). *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-Tau.

Santos, M. (1996). *De la totalidad al lugar*. Oikos-Tau.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio*. Ariel.

Serje, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.

Shiva, V. S. M. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra, justicia, sostenibilidad y paz*. Paidós.

Soja, E. (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Trad. V. Hendel y M. Cifuentes (trads.). Traficantes de Sueños.

Torres, F. V. (2016). Henry Lefebvre y el espacio social: aportes para analizar los procesos de institucionalización de movimientos sociales en América Latina. La organización barrial Tupac Amaru (Jujuy-Argentina). *Sociologias, Porto Alegre, 18*(43), 240-270.

Vargas, A. (1997). Región, exclusión y violencia. El caso del Magdalena Medio en Colombia. *Revista UIS-Humanidades, 26*(2), 77-89.

Viveiros, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.

Williams, R. [1958] (2008). La cultura es algo ordinario. En *Historia y cultura en común* (pp. 3-14). Libros de la Catarata.

Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. Desde Abajo.

Las consultas populares como aproximación a los saberes propios: manifestaciones del espíritu ecológico de Rodolfo Kusch en Colombia

Carlos Andrés Rincón-Arias

María Fernanda Masmela-Montes

Las consultas populares son un ejercicio de defensa de lo que se ha desarrollado como cultura, por eso nosotros adoptamos la identidad campesina como una forma de habitar el territorio y pues así mismo entendemos la actividad minera como una amenaza a esas formas de vivir.

robin mejía, líder de Cajamarca

Las consultas populares son un mecanismo de participación electoral que convoca al pueblo para que decida acerca de algún aspecto de suma importancia. A Colombia llegan con la promulgación de la Constitución de 1991, que dio paso a la conformación de un Estado social de derecho, donde por primera vez se visibilizaron étnico-cultural y políticamente los derechos de las comunidades indígenas y afrocolombianas; paralelo a ello se configuró una apertura económica de corte neoliberal cuyo objetivo fue impulsar el "desarrollo" del país.

> Hay interpretaciones que privilegian el papel del Estado neoliberal como factor principal en la conformación de las identidades étnicas a partir de comienzos de los noventa [...]otras, resaltan la acción misma de los movimientos sociales como principal motor de las transformaciones. (Escobar, 2014, p. 68)

Consideramos que ninguna interpretación excluye a la otra, ya que ambas situaciones influyeron en dicha reforma. Por un lado, la presión de movimientos sociales rurales y urbanos impulsó con mucha fuerza el cambio de la Constitución de 1886, que buscaba la inclusión y el reconocimiento de las mal llamadas "minorías" étnicas; por otro lado, también hubo voluntad política de los sectores que ostentaban el poder por lograr una apertura económica que atraería capitales extranjeros al país, más que por generar una transformación que beneficiara a la población.

Esta mixtura evidencia las contrariedades de la Constitución de 1991, ya que no podía haber un Estado que protegiera los derechos de las comunidades y simultáneamente le abriera las puertas a los diferentes mercados transnacionales. Esto produjo una serie de tensiones entre las comunidades, no solo indígenas y afrodescendientes, sino también campesinas y del común, frente a la relación con sus territorios, especialmente por las licitaciones que se concedieron para la explotación minera.

Las ideas de impulsar la economía del país siguiendo las exigencias de la globalización y del mercado internacional se vieron altamente influenciadas "por los altos precios de la materia prima en el mercado mundial y por la creciente demanda de minerales y metales; además las reformas neoliberales que se dieron en Latinoamérica se otorgaron en suelos que eran considerados como improductivos" (Dietz, 2018, p. 95). Lo que sucedió es que a medida que se expandieron las áreas de posible explotación minera, aumentaron el conflicto y las protestas. Para el año 2019, según el Atlas de Justicia Ambiental (EJ Atlas), se presentaron más de cincuenta conflictos relacionados con la minería, donde una de las estrategias de movilización más efectiva fueron las consultas populares en defensa del territorio y la vida.

En ese sentido, este texto tiene por objetivo argumentar cómo las consultas populares han sido un instrumento de defensa territorial que ha mostrado una manera en que las comunidades descolocan a la humanidad como el centro de las relaciones socioecológicas para

dar paso a una nueva forma de correspondencia y complementariedad con lo no humano. Esto permite ir superando no solo las dicotomías sujeto-ambiente, sino que también introduce discusiones y reflexiones territoriales sobre los efectos del extractivismo, lo que convierte a las consultas en un proceso de movilización colectiva que permite articular formas de vida con prácticas concretas de resistencia territorial. Es así que, en el mismo proceso, emergen elementos de la reflexión de Rodolfo Kusch sobre lo vegetal, el suelo, el mito y el símbolo en una matriz de pensamiento seminal y vital.

Las consultas populares como mecanismo de defensa del territorio en Colombia han mostrado dos dimensiones claves, la primera es que la mayoría de estas dio como resultado que más del 90 % de los votantes estaba en contra de un proyecto minero, y la segunda que muchos de estos resultados no fueran tenidos en cuenta por los gobiernos nacionales ni por las multinacionales, ya que como está consagrado en la Constitución en el Art. 332: "el Estado es dueño del subsuelo", por lo cual se consideraba que ninguna comunidad podría elegir sobre el uso de este, pues la minería es un sector de interés.

Según la investigación que está llevando a cabo el Semillero de Investigación Territorios y Territorialidades en Resistencia del Centro de Educación para el Desarrollo (CED), de la Universidad Minuto de Dios (Uniminuto), 17 de las 57 consultas populares realizadas en Colombia fueron aprobadas o ganadas, y han sido llevadas a cabo en municipios con un alto potencial minero, ante

lo cual las multinacionales empezaron a ejercer presión sobre el gobierno nacional, lo que dio como resultado que para el año 2018, con la Sentencia Unificada 095 de la Corte Constitucional, se decretara que las consultas populares no podían prohibir actividades mineras, lo que desconoce sus efectos vinculantes.

Este proceso que se viene dando en Colombia desborda los efectos políticos y muestra que la cuestión vital y los procesos de identificación territorial implican lazos sociales que involucran a los seres y fenómenos que se distinguen de la acción humana. Como ejemplo icónico se encuentra la experiencia de defensa territorial del municipio de Cajamarca, Tolima, contra el proyecto minero de La Colosa, promovido por la multinacional Anglo Gold Ashanti en el año 2013. En esta ocasión, la demanda principal de la consulta popular era evitar la transformación del paisaje por actividades mineras y preservar la montaña como un espacio de germinación que posibilita la existencia simbólica y material (Alfonso, 2010).

Estas "nuevas" sociabilidades híbridas entre lo humano y lo vegetal serían lo que el filósofo latinoamericano Rodolfo Kusch denominó "espíritu ecológico americano" el cual está arraigado al suelo y a la vida. El *suelo* entendido como una extensión compleja de la totalidad espacio-temporal, inseparable e indivisible que se expresa geográfica, geométrica, corporal y espiritualmente en los territorios (Alfonso, 2010).

El propósito de este capítulo es enunciar las manifestaciones de ese *espíritu ecológico americano* en el

proceso socioterritorial de las consultas populares en Colombia por la defensa de la vida. Centraremos la atención en la relación naturaleza-cultura, paisaje americano y ocupación ontológica, y lo celebrativo popular, como ejemplos de la materialización del espíritu ecológico; entendiendo que muchas de estas manifestaciones circulan en el plano de la inconciencia colectiva y no son reconocidas por los movimientos sociales.

En el texto se hará una breve disertación de la relación que se establece entre lo humano y lo no humano (naturaleza-cultura) que se evidencia en las consultas populares y que puede develar un des-centramiento antropocéntrico del pensamiento occidental con respecto a la relación con el territorio, así como su hibridación en el campo de lo político. En una segunda parte se abordará la cuestión de la emergencia de una noción distinta del territorio que empieza articularse a partir de la vida y que va más allá de las relaciones de poder, donde el entendimiento ecológico hace que cada entidad humana o no humana ocupe un lugar ontológico en las relaciones territoriales. En un tercer momento se planteará lo celebrativo y lo popular en las consultas populares como prácticas que dan sentido a entidades no humanas a través de la fiesta y que configuran una red simbólica que dota de significado lo material. Finalmente, se expondrán las conclusiones generales de la reflexión propuesta a lo largo del texto.

La relación cultura-naturaleza

Partimos de una premisa que ha estado instalada en este proceso —de hecho, es la razón inicial para aventurarnos a investigarlo—, a saber, el tipo de demanda que han exigido las consultas populares, que han buscado en esencia la preservación del paisaje, en especial de las montañas y los ríos ante los riesgos de las prácticas extractivistas. Esta movilización ha desplazado exigencias históricas como el desarrollo económico, la defensa de los derechos humanos, la justicia o la igualdad social. No se trata de que estos temas pierdan relevancia, sino que se ubican aparentemente en un modelo simbólico complementario, donde la dimensión de lo humano es una entidad en relación con otras y se reconoce lo no humano como agente de vida y significado.

Como lo menciona Philippe Descola (2010), para Occidente la noción de *naturaleza* se ha entendido como un dominio ontológico definido por la ausencia de humanidad. Esa intención de distinguir la humanidad de la animalidad presente en la vida cotidiana se ha sostenido en la comprensión del hombre como *persona moral*, el único capaz de hacer valer sus derechos y bienestar, y una *teoría del espíritu* que sostiene, entre otras cosas, la no atribución de estados mentales y psicológicos más allá de la raza humana. Para Descola la respuesta de Occidente ha girado en una compartimentación estricta de la naturaleza a través de métodos y programas científicos bien definidos, para desde allí comprender las totalidades y singularidades que le rodean.

Posicionar al río y a la montaña como centros de la movilización pervierte, resuena, descoloca esta cosmogonía de "dos planos", y da cuenta de esas relaciones paradójicas de continuidad y discontinuidad entre la naturaleza y la cultura. Una respuesta inconsciente para superar esta dicotomía parece configurarse en las narrativas de los movimientos sociales que promueven la consulta popular, en una noción del territorio desde una atribución como ancestro y pariente próximo, como punto de origen a través del cual se gesta la vida como conocimiento y unidad (Alfonso, 2010).

"¡Sí a la vida no a la mina!", "¡El agua vale más que el oro!", "¡¿Sin montaña para qué?!". Estas son arengas vertebrales de la movilización. La vida se presenta como una exigencia sempiterna para defender los territorios. En palabras de Kusch, este espíritu ecológico americano está profundamente arraigado en el pensamiento indígena-campesino y denota una categoría del *estar en la tierra*, donde lo sagrado e irracional se pierde o contiene en los fenómenos y seres que se distinguen de la acción humana y que tienen leyes de desarrollo propias.

Partir desde allí es importante, no para profundizar en los binarismos que propone Occidente frente a esa relación, sino para superar esas dicotomías desde la apuesta kuschiana:

> la oposición misma es mera ficción, mera apariencia. Es el producto de una inteligencia torturada que no encuentra

> conciliación alguna con la vida. Recién interviene la vida cuando se une lo que la inteligencia ha separado. [...] pero la vida no interviene gratuitamente, al unir los opuestos rebaja la categoría de ambos, los deja en un mismo nivel, en una realidad uniformada, en que los opuestos nada valen y la utilización de uno y de otro resulta indistinta. (Kusch, 2007, p. 39)

La resolución que el pensamiento ancestral dio a esta ambivalencia fue el analogismo con la deidad Quetzalcóatl, que es la unión entre el ave y la serpiente. Su representación como una serpiente emplumada muestra la perpetuación de los opuestos en una unidad que permite la pervivencia de características y sentidos de realidades ambivalentes —la piel del rastrero y las plumas del volador—. El hecho de que un pensamiento ecológico-cósmico, en donde el territorio se configura como un hábitat vital que brinda amparo y posibilidad de germinar, confluya con la acción político-jurídica de un mecanismo de participación resultante de las luchas plebeyas en Occidente, orientadas a la utilidad, expresa las formas americanas y mestizas del estar siendo aquí y ahora, en el vaivén de la inconciencia y la conciencia social (Kusch, 2007, p. 49).

Tránsitos de la noción de territorio

El hecho de que la movilización de las consultas populares en más de 57 municipios se centrara en la preservación de las montañas, los ríos y ecosistemas

estratégicos también podría leerse como la comprensión de otras nociones de territorios que exceden los patrones convencionales.

El territorio como categoría política contiene las prácticas y significaciones que construyen las poblaciones humanas en su interacción en el espacio. Según Haesbaert han existido tres nociones de territorio que han circulado en las relaciones socioespaciales: una dimensión política que se refiere a las relaciones de poder desplegadas en el espacio y las respuestas de sujetos individuales y colectivos ante dichas relaciones, en especial asociadas a procesos de poder supranacional. Una segunda dimensión es la simbólico-cultural, donde el espacio vivido se asume desde la valorización y la apropiación que hacen los grupos humanos en relación con los procesos subjetivos derivados de la vida cotidiana. Una tercera dimensión es la económica, esta noción contiene las relaciones espaciales mediadas por el mercado y la producción. Aquí emerge el entendimiento del territorio como fuente de recursos y mercancía, que a través de la concentración de riqueza produce una división territorial entre clases, donde prima la relación capital-trabajo. Una tercera noción es la económica, que destaca la dimensión espacial de las relaciones económicas, el territorio como fuente de recursos o incorporado al conflicto entre clases sociales y la relación capital-trabajo como producto de la división territorial del trabajo (Haesbaert, 2013). Si bien son tres entradas diferentes, es claro que el hombre es el motor del desarrollo territorial, el protagonista,

hacedor del espacio y las relaciones sociales, sea por estructuras colectivas, o procesos intrasubjetivos y fenomenológicos, el territorio es la expresión de la espacialidad de los procesos sociales.

Lo que vemos en el fenómeno de las consultas populares en Colombia es la presencia de las tres dimensiones antes descritas, sin embargo, con una peculiaridad, a saber, la vida como eje articulador, más allá de las relaciones políticas, económicas o de valoración simbólica. Es el retornar a una cuestión orgánica, incluir la dimensión ecológica en la construcción de espacialidades, un entendimiento del entorno como suelo y vida, como espacio de germinación que posibilita la existencia.

La inclusión de un *espíritu ecológico* en el universo kuscheano detona en la categoría de *suelo*, entidad material que sostiene, donde la cotidianidad se desenvuelve, soporte donde se desarrolla el *estar siendo*; es la interfaz entre las experiencias subjetivas y colectivas de corte territorial que producen significados con las entidades materiales e inmateriales que circulan en la realidad vegetal americana. No se trata de experienciar el suelo como la excusa para reconocer la existencia de otros seres y su posibilidad de encuentro, sino como puerta para sumergirse en una dinámica cósmica universal que ordena todos los eventos y que da seguridad en sí misma.

Esa mecánica sagrada que es el *suelo* tiene una característica singular: lo *seminal*, lo que Kusch identificó en el pensamiento indígena y campesino como la potencia de vida, de crecimiento y declive (Ahumada, s. f.);

lo sagrado de la semilla en su acto de crecimiento está instalado en el ahora. Las demandas de los colectivos en la defensa de sus montañas y ríos a través de las consultas populares no se circunscriben en su valor como objetos que pueden convertirse a través del trabajo en beneficios, sino como expresión simbólica y emotiva de poder, de ser partícipes en la sacralidad de la germinación, como lo anota Kusch:

> La concepción del mundo de ellos (los campesinos indígenas) tiene una especial preferencia por los acontecimientos más que por los objetos y, además, todo lo conciben en términos seminales de crecimiento, ya que el hombre, las plantas y el *ayllu* (comunidad), todo esto, se vinculan con conceptos que hacen referencia a dicha seminalidad. Finalmente, concreté esta forma de ver el mundo con la expresión *ucamau mundajja* (el mundo así es) que me expresara cierta vez un *yatiri* (brujo) de Tiahuanaco. (Citado en Ahumada, s. f.)

Es decir, el territorio ya no se asume únicamente como producto inevitable de las relaciones humanas sobre la tierra, sino que se empieza a asumir como un espacio vital, un hábitat que se da aquí y ahora, en donde se ubica el saber de vida irracional, sagrado e innombrable que se pierde en la propia experiencia. Esta comprensión re-activa un sentipensamiento arraigado en la memoria del americano, la relación maternal con la tierra, con la *pacha*, es compleja totalidad espaciotemporal inseparable e indivisible que protege y germina. Es así

que la explotación, sea económica, política o cultural pierde sentido en la medida en que el ser consciente del hombre asume al territorio no como una producción de él mismo, sino más bien al hombre como parte y prolongación de la misma naturaleza. De este modo, la *ambientalización* de las luchas en América ha comenzado a superar las relaciones utilitaristas-mercantilistas del territorio para dar prioridad a las relaciones entre comunidades respecto al suelo y a la vida. Este entendimiento ecológico hace que cada entidad humana o no humana ocupe un lugar ontológico en las relaciones territoriales.

Las relaciones con lo próximo deben superar el mero estar y darse desde una mirada occidental, para asumir una perspectiva de lo americano y así entender la vida como un todo ecológico dentro de las éticas para la vida, el mundo como un gran domicilio existencial donde todo germina, la naturaleza no como ausencia de lo humano, sino como una enorme casa que nos proporciona todo cuanto existe.

Lo celebrativo y lo popular

Los carnavales por la vida, el agua o la tierra son parte fundamental en las consultas populares, ya que hacen parte de una estrategia de visibilización de lo otro. En muchos de estos festivales es usual la representación con el cuerpo, carteles o máscaras de las características de las entidades no humanas presentes en el paisaje: el loro, la guacamaya, la montaña, el río, etc., que proponen entender lo vital como prioridad.

Es por eso que este último tópico conecta el paisaje material con las expresiones culturales, entendidas como acciones cargadas de sentido simbólico para las comunidades, lo que permite la defensa de la vida de la montaña. En ese sentido, Kusch (2012) propone que la cultura es "el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia" (p. 14). Para este caso, las marchas, los plantones, los carnavales, las fiestas y las celebraciones, como muestras culturales, posibilitaron la defensa de la existencia y significancia de otras vidas, otras realidades cargadas de significado ancestral.

Conectar lo celebrativo y popular con el sentido simbólico de estas prácticas posiciona a los actores en otra dimensión, una donde el símbolo no exige una interpretación racional, sino que el concepto occidental se reajusta, pues lo principal es apalabrar todo, entenderlo como una dimensión existencial, como una estrategia de vida, por lo tanto, el símbolo no necesita ser conceptualizado, sino que construye un modo de estar con lo sagrado. Cosci (2008), retomando a Kusch, afirma "el símbolo es un espacio de encuentro porque es mediación, entre el sujeto y lo absoluto, la comunidad y el entorno, el creador y la comunidad". Para Kusch, la naturaleza del símbolo es básicamente articuladora.

Entender la cultura desde una perspectiva kuscheana implica reconocer que el fenómeno de las consultas populares y sus muestras artísticas están profundamente conectadas con el suelo y el ambiente, dan algunas características de la *americanización de la cultura* que propone

Kusch. Partir de allí es importante para entender que, como él afirma, en América se han desarrollado una serie de transformaciones en las dimensiones sociales del ser humano, incluida la cultura, que consideradas desde este lado del mundo, superan procesos netamente burocráticos (Kusch, 2012).

En ese sentido, es importante tener claridad respecto a dos presupuestos filosóficos sostenidos por Kusch, el primero es que la cultura es un proceso que viene de adentro, es decir que no es abstracta, sino que es una profunda decisión por lo que somos, una América que se construye en el aquí y el ahora se encuentra en un constante enfrentamiento consigo misma por enunciarse desde el suelo que habitamos (Santos, 1995). El segundo presupuesto se refiere a la cultura como ente, ya que esta desborda las racionalidades occidentales y es comprendida como un todo integrador, la cultura pasa por los sujetos individuales y colectivos, y se extiende a sus costumbres, a su cotidianidad.

En el caso de las consultas populares, las marchas, los plantones, los carnavales, las fiestas y las celebraciones son muestras culturales que posibilitan la defensa de la existencia y significancia de otras vidas, de otras realidades que cargan de significado ancestral-cosmológico las relaciones entre la naturaleza y la cultura. Conectar lo celebrativo y popular con el sentido simbólico de estas prácticas posiciona a los actores en otra dimensión, una donde el símbolo no exige una interpretación racional, sino en la que se reajusta la costumbre occidental de apalabrar todo, para

entenderlo ahora como una dimensión existencial, como una estrategia de vida.

Ahora el símbolo no necesita ser conceptualizado, sino que construye un modo de estar con lo sagrado. Cosci (2008), retomando a Kusch, afirma que el símbolo es un espacio de encuentro porque es mediación, entre el sujeto y lo absoluto, la comunidad y el entorno, el creador y la comunidad. Para Kusch, la naturaleza del símbolo es básicamente articuladora.

La creación de piezas musicales, como la canción "Somos la tierra" de la agrupación Sistema Solar, muestra la defensa del paisaje, desde otra apuesta: lo corpóreo, el encuentro con el otro o lo otro con el propósito de entender la corporalidad como un territorio en conexión con otro —el suelo—. De modo que en el encuentro con el otro y lo otro lo que se gesta es una relación de sentidos, no se privilegia entonces el ojo como aquel capaz de racionalizar y verificar aquello que es o no real y que además declara toda verdad, sino que tal como lo propone Cepeda (2017, p. 253), la sensibilidad no se puede reducir al mirar, ni la razón debe guiarse solamente por la mirada objetiva.

Los carnavales y las fiestas giran en torno a la necesidad de enunciar la vida desde la materialidad y su carga espiritual, tal como lo expone Cosci (2008), retomando a Kusch, al referirse al rito y al gesto dentro de un exceso ontológico no asimilable desde la lógica occidental. Ahora bien, por un lado, las muestras artísticas se dan antes, durante y después de las consultas populares donde se cohesionan diversos actores como

los colegios, colectivos populares y grupos de jóvenes, lo que propicia que el resto de la comunidad se articule y participe en los carnavales por la vida y el territorio. Además, se convierten en un mecanismo de difusión, que según Dietz (2018), se pueden clasificar en dos tipos: los directos y los indirectos. Los directos involucran un intercambio de experiencia personal y los indirectos son aquellos donde la difusión estratégica se da a través de valores culturales compartidos o identidades colectivas.

Conclusiones

Las demandas de las consultas populares y el desplazamiento de otras exigencias develan la presencia del espíritu ecológico arraigado al suelo y a la vida. Incluir lo ecológico-cósmico en la agenda de lo político da pistas para la superación de las relaciones dicotómicas entre naturaleza y cultura. La hibridación simbólico-expresiva e instrumental-funcional del territorio hace que los opuestos se ubiquen en un mismo nivel y en una realidad uniformada, como lo propone Kusch, que se dinamiza por un pensamiento seminal donde las entidades humanas y no humanas confluyen en un ritmo de germinación y fecundación en un paisaje particular.

Las consultas populares expresan una hibridación cultural, ya que no son un mecanismo de defensa por la vida propio de América, sino que son resultado de las luchas plebeyas en Occidente, lo auténtico americano en estas es la lucha por la identidad y la soberanía de la naturaleza y de la relación de las comunidades frente

a ella, por su estar-siendo en la materialidad de la montaña, el río, el humedal, etc.

La relación con el territorio, antes entendido como la mera porción de terreno que posibilita las relaciones humanas, empieza a debilitarse y desde América se proponen nuevas miradas, no desde los teóricos de Occidente, sino desde una producción del conocimiento más propia, desde el común, la ancestralidad, la espiritualidad y sobre todo, el hedor, tan presente y característico de la cultura americana.

Lo celebrativo y lo ritualístico en las consultas populares en Colombia son catalizadores de prácticas culturales que no se restringen solo a la posibilidad del éxito electoral y la difusión de ideas y oportunidades políticas, sino que buscan enunciar constantemente las significancias que producen las entidades no humanas en las poblaciones locales. Para Kusch, el símbolo es un espacio de encuentro, una categoría articuladora entre las comunidades y su entorno, se configura entonces el símbolo como una estrategia de vida que permite un modo de estar-con-lo-sagrado.

La difusión de las consultas populares como mecanismo de participación es importante, no solo para el reconocimiento de los logros en defensa de la vida frente a los diversos mercados transnacionales, sino porque, como lo menciona Dietz (2018), se convierten en una estrategia de transmisión de valores culturales compartidos o de identidades colectivas, donde la narrativa, el cuento, la poesía y el teatro recobran un valor ancestral.

Referencias

Ahumada, M. (s. f.) *La investidura del paisaje*. https://www.academia.edu/24503003/La_investidura_del_paisaje

Alfonso, H. (2010). Una filosofía ecológica en Rodolfo Kusch. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 77, 137-152.

Atlas de Justicia Ambiental (EJAtlas). https://ejatlas.org/country/colombia

Cepeda, J. (2017). Sentipensar ontológico latinoamericano. En *Estamos siendo. Ontología en poetas latinoamericanos* (pp. 171-199). Colciencias, Universidad Santo Tomás.

Congreso de la República de Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*. http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/Constitucion-Politica-Colombia-1991.pdf

Cosci, D. (2008). Palabra grande, el lenguaje y el símbolo en el pensamiento de Rodolfo Kusch. *Parlêtre*, 4. http://parletrerevista.blogspot.com/2008/11/palabra-grande-el-lenguaje-y-el-simbolo.html

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Cultura y Naturaleza, 8*(15), 75-96.

Dietz, K. (2018). Consultas populares mineras en Colombia: condiciones de su realización y significados políticos. El caso de La Colosa. *Colombia Internacional*, 93, 93-117.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: Las Luchas Territoriales y La Dimensión Ontológica de las

Epistemologías del Sur. Revista de Antropología Iberoamericana, (1) pp.11-32.

Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterrritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, *8*(15), 9-42.

Kusch, R. (2007). *Obras completas, t. 1. Dialéctica del continente mestizo*. Fundación Ross.

Kusch, R. (2012). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Fundación Ross.

Nam Misak (Wampia-Kauka) Manasrun kurri mananasrun katik misak-misak wamramik*

Julián Cárdenas-Arias

Ana María León-Forero

Nuestra cosmovisión comprende una concepción
muy amplia y compleja sobre el agua,
elemento dinámico por excelencia,
no solo a causa de sus movimientos,
de sus recorridos, sino sobre todo por sus
transformaciones.
En ella está presente una muy variada gama
de personajes que,
al mismo tiempo que son diferentes, se identifican
sobre la base de que todos son agua,
formas del agua en movimiento.

* Pensamiento, historia y sociedad del pueblo nam misak (Wampia-Kauka).

Esta fluidez, que por lo demás caracteriza todo
nuestro pensamiento,
hace muy difícil su comprensión para las gentes
no guambianas,
en especial para los isirik, los blancos,
hijos del viento.

GUAMBIANOS, hijos del arcoíris y del agua

Los pueblos indígenas han tenido que vivir en una sociedad dominante que los ha convertido en víctimas de las políticas de desarrollo colonialistas y capitalistas, vigentes desde la invasión europea en el siglo XV hasta la actualidad. En este tipo de sociedad, el hombre ha sido el centro de todas las relaciones, agente transgresor de su entorno y generador de políticas de inclusión que en vez de visibilizar la diversidad cultural han originado prácticas de exclusión y de violencia simbólica. En Colombia, la Constitución Política de 1991 consagró una serie de derechos para los diferentes grupos étnicos como afrocolombianos, rrom e indígenas, que dieron lugar a cambios graduales en las instituciones y políticas públicas. Sin embargo, la ausencia de un verdadero diálogo intercultural entre toda la sociedad ha impedido el fortalecimiento de estas políticas en los campos de la educación, la comunicación y el medio ambiente.

Para la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), los pueblos ancestrales suman aproximadamente 102, pero solo 87 se encuentran reconocidos por el Estado colombiano a través de instituciones como la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, el Departamento Nacional de Planeación, el Ministerio de Defensa y el Departamento de Nacional de Estadísticas (DANE). De aquellos pueblos, 18 se encuentran en peligro de extinción, siendo los principales factores de esta situación los conflictos entre los distintos grupos armados en las zonas en donde habitan estas poblaciones y la idea de desarrollo impulsada por la explotación de los recursos naturales a cargo de las multinacionales que se encuentran en sus territorios.

En este contexto, uno de los objetivos principales de este capítulo es defender el legado de los pueblos indígenas desde el reconocimiento de las cosmovisiones ancestrales, particularmente del pueblo nam misak, con el propósito de valorar y fundamentar la manera en que se desarrolla su pensamiento respecto al ciclo de vida y al *estar* misak, desde una perspectiva emancipadora basada en su existencia y re-existencia. La nación misak, en la búsqueda del restablecimiento de su sentido vital, ha impulsado un desarrollo armonioso y un equilibrio entre todos los seres de la naturaleza, producto de una organización y proyecto comunitario heredados de los ancestros, quienes se expresan en su diario vivir a través de diferentes prácticas. En este sentido, retomaremos la propuesta del filósofo argentino Rodolfo Kusch, quien defiende este tipo

de reflexiones desde las perspectivas del pensamiento indígena y popular, para favorecer la identificación de interrogantes que permitan el continuo fortalecimiento de la identidad nam misak en el camino del caracol o *srurrapu*.

Ubicación del pueblo misak

El pueblo misak se encuentra principalmente en el suroccidente colombiano, específicamente en el departamento del Kauka[1]. El resguardo ancestral de Guambía (*Wampia*), en donde se concentra la mayor parte del pueblo misak, está ubicado en la cordillera central, entre los páramos de Las Delicias y Moras, en el municipio de Silvia. Algunas familias viven en el departamento del Valle o en ciudades como Popayán, Cali, Medellín y Bogotá. El censo del DANE del año 2005 identificó 21 085 personas que se autorreconocieron como misak. Su territorio es reconocido como ancestral, ha sido habitado desde sus orígenes por ellos, sin embargo, han sido tratados como extranjeros, lo que ha puesto en riesgo la identidad del *ser misak*, que se constituye a partir de la resistencia, re-existencia y confrontación con la cultura hegemónica que históricamente ha privilegiado la explotación del trabajo indígena y la apropiación de su tierra y territorios ancestrales.

El pueblo misak habita la cordillera central al noroeste del departamento del Kauka. El paisaje de esta región se caracteriza por ser andino, con pequeños valles

[1] Cauca, según la denominación del Estado colombiano.

y altas montañas, sobresalen los páramos de Las Delicias y Moras, así como el Alto de Guanacas. En estas tierras se encuentran numerosos ríos y riachuelos que descienden de la cordillera. Su principal corriente fluvial es el río Piendamó, que atraviesa el resguardo de *Wampia* para luego desembocar en el río Cauca, además, numerosas quebradas desembocan en este: Cacique, Manchay, Michambre y Agua Blanca (Pachón, Oliveros y Weisner, 1996).

La altitud de la zona oscila entre 2000 y 3000 metros sobre el nivel del mar. Debido a la sobreexplotación de los recursos del territorio por parte de los colonos, la vegetación primaria se ha ido agotando. Las especies de pastos existentes son el "quicuyo" y el "carretón", los árboles más comunes son el cedro, el canelo y el chaquiro, y los arbustos "lechero" y "arboloco" son utilizados como cerca viva para demarcar linderos. Últimamente es muy común ver en la región eucalipto, pino y acacias, árboles que han venido transformando considerablemente el paisaje andino (Pachón, Oliveros y Weisner, 1996).

La tala de los bosques de la cordillera ha ido afectando la vegetación tradicional y la fauna que anteriormente existía. Animales como el venado, las guaguas, los cuzumbos y armadillos han desaparecido del territorio, aunque aún persisten aves como la tórtola, la mirla y el copetón. Por tal motivo, algunos miembros de este pueblo, como el líder Piwamyik Misak Misak, se han preocupado por reconstruir su pasado, considerando que la interpretación de la palabra *kauka* para sus ancestros vendría a ser 'madre de los espíritus de las aguas',

ya que esta zona geográfica del país sobresale por sus montañas y en ellas se encuentran no solo una gran variedad de especies de fauna y flora, sino también "la sabiduría y todo cuanto los misak necesitábamos para poder existir" (Piwamyik, comunicación personal, 2012). Este territorio es visto por la comunidad como el *nupirau* en el que se encuentran todos los espacios que ancestralmente hacían parte del gran Kauka y que se refleja en los diferentes nombres de las poblaciones que se encuentran allí, es un reencuentro que se establece entre el territorio y las palabras en lengua. Ejemplo de ello son las denominaciones de algunas poblaciones como Caldono que viene de *caldonuk*, *colinllak*, conocido actualmente como Santander de Quilichao, Toribío es *toribiu*, entre muchos más. La castellanización de los nombres de estas poblaciones se dio durante el proceso de colonización como método para disolver la identidad de las comunidades originarias de este territorio.

Hoy en día los misak habitan en los municipios de Silvia y Jambaló, y en menor medida, en Totoró, Caldono y Toribío, en el departamento del Kauka. La mayoría hablan la lengua guambiana *wampi-misamerawam* o 'lengua de los hombres guambianos'. Sus resguardos están ubicados en Bonanza, municipio de Morales, La María, municipio de Piendamó, en el departamento del Kauka y los resguardos Nam Misak, La Reforma, Nuevo Amanecer y La Gaitana, en el departamento del Huila.

Durante el proceso de recuperación de sus tierras, los misak sustentaron esta acción en el derecho mayor

que poseen por ser los primeros habitantes de ese territorio. En el *Manifiesto guambiano. Ibe namuyguen y ñimmereay guchá* de 1980, la comunidad ratificó su existencia ancestral en este territorio. Con la intención de desconocerlos, los terratenientes afirmaban que los misak eran yanaconas (esclavos) traídos desde Ecuador y Perú durante el proceso de colonización española, pero la comunidad, basada en los relatos de sus mayores, reiteró su origen territorial. En su recuperación histórica (1980), elaborada por el Comité de Historia conformado por miembros de la comunidad, se resalta:

> Primero eran la tierra y el agua. El agua no es buena ni es mala. De ella resultan cosas buenas y cosas malas. 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. El agua es vida. Nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar. Y 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. Allá arriba, como la tierra y el agua, estaba él-ella. Es *Pishimisak*[2], a la vez masculino y femenino, quien también ha existido desde siempre, todo blanco, todo bueno, todo fresco. Del agua

[2] Espíritu que se encuentra en el páramo desde siempre, dueño de todo.

> nació *Kɵsrɵmpɵtɵ*, arcoíris que iluminaba todo con su luz; allí brillaba; *Pishimisak* lo veía alumbrar. (Dagua, 1998, p. 52)

Para los misak el agua es creadora de la vida y, por ende, de su cultura, en momentos de fuertes lluvias este elemento provocó los derrumbes que traían consigo a los primeros habitantes.

> De ellos (los derrumbes) salieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le decían *pirran unɵ*, es decir, parir el agua. A los humanos que allí nacieron los nombraron *Pishau* [...] llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras, encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia; en la superficie venía la palizada, las ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados. Los anteriores nacieron del agua, venidos en los *shau*, restos de vegetación que arrastra la creciente. Son nativos de aquí de siglos y siglos [...] los *Pishau* no eran otras gentes, eran los mismos guambianos, gigantes muy sabios que comían la sal de aquí, de nuestros propios salados, y no eran bautizados. Ellos ocuparon todo nuestro territorio, ellos construyeron todo nuestro *Nupirau* antes de llegar los españoles. Era grande nuestra tierra y muy rica. (Dagua, 1989, p. 3)

Con el ánimo de restablecer su pensamiento, los misak han impulsado nuevamente un desarrollo armonioso y un equilibrio entre todos los seres de la naturaleza (animados e inanimados), producto de una organización

ancestral manifiesta en su diario vivir, a través de los ciclos de vida, vestimenta, *refresco*, sacralidad y lucha por la tierra. Los misak han fortalecido la propiedad colectiva sobre la tierra, con instituciones de autoridad tradicional y ancestral, ideales como el *buen vivir*, el uso de su idioma y del *tambalwarí*.

El ejercicio de re-existencia del pueblo misak se mantiene gracias a su reencuentro como pueblo, en el que retoman sus saberes, prácticas ceremoniales y roles, un proceso que encuentra en la oralidad un mecanismo para la pervivencia de su comunidad. Estos elementos dan soporte a la historia de los misak como *hijos del agua*, y les han permitido utilizar nuevamente elementos de su vestimenta tan significativos como el *tambalwarí*, entender la lógica de ceremonias como el *refresco* y reconocer que su verdadera autoridad no proviene de los seres humanos sino de los espíritus.

Pensamiento indígena

El pensamiento indígena se debe entender como la necesidad de rescatar un estilo de pensar que se presenta en el territorio y que, a pesar del paso del tiempo y del proceso de culturización, se mantiene vigente y permite comprender mejor a *Abya Yala*. Juzgar estos saberes desde un punto de vista científico nubla la verdadera comprensión de los pueblos ancestrales, de ahí que las categorías propuestas desde Occidente no posibiliten un acercamiento directo a los saberes ancestrales. Esto se evidencia en que el pensamiento occidental parte de preceptos racionales que excluyen otros elementos

como la perspectiva emocional, característica propia de los pueblos indígenas. Para ellos, lo emocional se configura como una manera de *estar* en su territorio que devela la existencia del misak, a partir de prácticas cotidianas como el tejido, la agricultura, las ceremonias y el idioma, que es la base de su pensamiento.

En este sentido resulta valioso retomar los planteamientos del filósofo argentino Rodolfo Kusch, una influencia central en el pensamiento emancipador del siglo XX en América Latina, dado que propone una perspectiva filosófica que da cuenta de un *logos* autóctono. Es aquí en donde se manifiesta, además de una perspectiva filosófica ontológica, un enfoque político y cultural en el continente a partir de ideas con una raíz comunitaria de fondo ético existencial, que categorizan la dimensión indígena y popular de los pueblos históricamente subyugados, y ofrecen una perspectiva crítica y propositiva dentro de la filosofía latinoamericana. En este contexto se presentan respuestas propias y originales, que postulan la experiencia particular de las comunidades hacia el entendimiento de la realidad del continente, reorientando y resignificando elementos al interior del pensamiento filosófico universal con la intención de ampliar la comprensión del sentido del ser americano.

Este pensamiento contiene elementos emancipatorios dentro de la filosofía latinoamericana, ya que tradicionalmente esta se ha centrado en un ejercicio de recepción del pensamiento europeo, sin avivar la voz de los que en la práctica desarrollan ejercicios

filosóficos a partir de su experiencia existencial. Kusch proyecta una postura auténtica al establecer una diferencia entre el pensar del ser europeo y el del ser americano.

Dado el enorme saber que involucra, se podría decir que tenemos un compromiso filosófico con el pensamiento indígena, con esta forma de ser y actuar en el territorio que ha tenido distintas coyunturas, no obstante, una de ellas es que a pesar de ser un continente indígena, desde Tierra del Fuego hasta los pueblos inuit, se desconocen por completo los avances no solo en el plano filosófico sino también en el científico (observatorios astronómicos, desarrollo de la matemática en la construcción de las ciudades, métodos de organización en las economías); en lo ético (organización axiológica por medio de principios como *ama sua*, *ama quella* y *ama llulla*[3] en los pueblos aymara y quechua); en las conformaciones políticas y administrativas (*ayllus*, *markas* y *suyus*); y en la ingeniería (construcción de ciudades, templos, sistemas hídricos, etc.).

Cabe resaltar que, para comprender el pensamiento indígena, no se pueden desligar los elementos enunciados ya que hacen parte de una totalidad, por lo tanto, para analizarlo es pertinente partir de alguno de esos rasgos característicos y desde allí abordar los demás. El desconocimiento de estos aspectos ha generado que se apropien más los procesos políticos, económicos, sociales, culturales y filosóficos de Europa,

---

[3] 'No mentirás, no robarás y no serás perezoso'.

hasta el punto de considerarlos propios. Uno de estos aspectos ha sido la religión, evidenciada en la imposición de creencias y estigmatización de la espiritualidad ancestral a través de la violencia simbólica. Otro aspecto se enmarca dentro del escenario estatal propiamente desde la formación de las repúblicas, en la medida que, al imponer figuras políticas y administrativas exógenas, como el cabildo, con el argumento de controlar y homogeneizar la totalidad de la población, se encubrieron las distintas memorias colectivas y ancestrales de las naciones latinoamericanas. Es aquí donde se habla de una cultura hegemónica dominante que quiere imponer una cultura nacional única. El último aspecto es la educación, que desconoce los saberes propios con la implementación de planes de estudio que le dan preeminencia a los conocimientos occidentales reflejados en la enseñanza de la historia, donde esta disciplina se ha impartido de forma lineal presentando a Europa como el centro y desarrollo de la historia universal. La educación señala que para abordar el conocimiento histórico se debe desarrollar a partir de distintas fases, que muy pocas veces corresponden a la evolución histórica de las distintas sociedades en el mundo, es decir, la dificultad de leer el desarrollo histórico de América Latina tiene la limitación de incorporar momentos como la Antigüedad, la Edad Media, la Modernidad y la época contemporánea a los procesos particulares que se han dinamizado en el continente. Otro ejemplo es la distinción que se ha hecho a través de lo que significa la prehistoria y la historia, en este sentido, los pueblos

originarios quedarían subyugados al primer escenario y se borraría su existencia en la historia universal. La organización hegemónica alrededor de la prehistoria se da en la medida en que se distingue a los pueblos que poseen o no escritura, por lo tanto, dentro de este orden los pueblos ancestrales no entran en el desarrollo teleológico universal.

En este panorama se evidencian distintas coyunturas presentes en el pensamiento indígena, dada su constante negación a través de factores históricos, políticos, sociales, culturales y filosóficos. De esta manera, la aprehensión de autores que partan de la realidad de los pueblos latinoamericanos ofrece alternativas para su comprensión desde un horizonte filosófico, como es el caso de Kusch. El filósofo argentino es uno de los eslabones para asumir la composición ética, estética y ontológica de los pueblos indígenas en el continente, pues a partir de sus categorizaciones es posible ubicar este tipo de pensamiento al interior de los discursos filosóficos universales sin la pretensión de remplazar uno por otro.

En este capítulo en particular, la obra de Kusch es la puerta de entrada para visibilizar la construcción filosófica de los misak, que aunque no haya sido estudiada por el autor, permite tender redes en el análisis y la comprensión del pensamiento indígena continental. El desarrollo filosófico de Kusch es bastante amplio, por ello, para el siguiente análisis se utilizarán tres de sus conceptos claves: *pensamiento popular*, *estar* y *lógica de la negación*.

Al referirse al *pensamiento popular* es pertinente mencionar su relación con el pensamiento culto en la medida que este último se ha legitimado como la única forma de llegar al conocimiento, ya que se apoya directamente en el método científico y ofrece un grado de veracidad y seguridad en la forma de establecer la relación entre el sujeto y el objeto. Por su parte, el pensamiento popular utiliza la potencialidad del plano de la *doxa* que, aunque no está al servicio de la ciencia, parte y se posiciona en el hecho de vivir. Kusch utiliza este pensamiento para leer la realidad del continente desde una perspectiva ontológica, en la medida que los pueblos no se basan en un método científico para dar cuenta de su existencia. De igual manera, el pensamiento culto y el popular no enuncian dos tipos distintos, sino que hacen parte de un solo pensar. La dificultad radica en que el pensamiento culto se apoya en la ciencia y plantea una sola forma de conocimiento, a diferencia del pensamiento popular que presenta múltiples verdades, "el juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar pero no por eso la realidad será unívoca" (Kusch, 2008, p. 22).

La distinción entre el pensamiento culto y el popular se manifiesta a través de distintos ejemplos, uno de ellos es la diferencia entre el *ser* y el *estar*. El primer concepto parte de la postura occidental de comprender la esencia del pensamiento europeo "en lo que es", en la perspectiva que "*ser* se liga a servir, valer, poseer, dominar, origen. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas,

conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie" (Kusch, 2000, p. 426).

Por su parte, el *estar* define la esencia americana en la medida que relaciona todos los componentes de su existencia como lo telúrico, lo sagrado y lo emocional, ya que se

> liga a situación, lugar, condición o modo, o sea a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces. (Kusch, 2000, p. 426)

En esta perspectiva, la conceptualización del *estar* tiene mayor relevancia que el *ser* en la medida que el *estar* es propio de los pueblos originarios, los indígenas se proyectan en armonía con la naturaleza con la totalidad del cosmos, *están ahí*.

Por lo tanto, lo indígena en el continente es más un *estar* que *ser*, el problema del *ser* se debate en el horizonte occidental por lo que, en Kusch, el *estar* comprende la vida pura del sujeto americano. En este punto, al igual que la distinción entre el pensamiento culto y popular que hacen parte de un mismo pensar, entre el *ser* y el *estar* se genera la misma relación, es decir, el *ser* surge del *estar*, el *ser* se encuentra en el *estar*, el *ser* no es sin el *estar*, los dos no se excluyen:

> quizás se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte uno es esa frondosa definición que hace

> de sí en el aire, y por la otra, uno trata de palpar por debajo de sus propias raíces que lo sostienen. (Kusch, 2000, p. 426)

El problema de la identidad en América Latina radica en la búsqueda de lo que se *es* mas no del dónde se *está*, a pesar de que el escenario de acción al interior de lo telúrico posibilita la existencia en el continente. En el pensamiento indígena no se presenta el problema de la identidad, ya que al saber dónde se está se define el *ser*, la eterna pregunta sobre quién es o quiénes son los latinoamericanos obedece a que la búsqueda del *ser* se ha centrado en la herencia occidental sin considerar el horizonte cultural de los pueblos originarios.

La *lógica de la negación* cambia de orden el sentido científico y lógico de Occidente, en la medida que al asumir la negación como referente se presenta la posibilidad de *ser* desde el horizonte del *estar* en Latinoamérica. Partir de la negación es descubrir la realidad del continente ya que históricamente se ha afirmado un tipo de conocimiento, existencia y forma de proceder en el mundo a través de la negación de otras posibilidades, es decir, se afirma el *logos* occidental sobre la negación de uno autóctono. Sin embargo, es en esta negación donde se acentúa la pertinencia de una lógica que invierta el orden históricamente establecido por otro, que se acerque directamente a la existencia de los pueblos originarios, pues "mediante la negación se desciende al campo de verdad en que se desempeña el existir. Este no se concibe sino en el horizonte de su

estar. Se trata, en suma, de todo lo que condiciona el ser del existente" (Kusch, 1973, p. 562).

El método de la negación dinamiza el pensamiento de Kusch en la medida que integra las diferencias entre el pensamiento popular y el culto, el *ser* y el *estar*, lo racional y lo emocional, como estadios que proyectan la existencia auténtica de lo latinoamericano, pues solo mediante la negación "habremos de lograr la entrada en el estar simple, que es lo mismo que la inmersión en una totalidad real del existente" (Kusch, 1973, p. 565). Es así que la lógica de la negación es el método que posiciona el *estar* como la posibilidad de *ser* en el continente, pues el primero es la negación del segundo, surge como consecuencia de lo negativo mismo; con la negación se abre la referencia de lo que está "y que no afirmo de lo cual no digo que es, sino que *está* [...] La negación conduce a lo que *está*, y, todo lo que *es* resulta sumergido en el *estar*" (Kusch, 2008, p. 102).

Los tres conceptos permiten dinamizar la plurivocidad de categorías presente en el pueblo misak, a partir de la cual es posible encontrar otros elementos de análisis propios del pensamiento y prácticas de la comunidad que serán desarrollados durante los siguientes apartados como: pensamiento misak (el caracol enrollado y desenrollado), tulpas de pensamiento (cuerpo, pensamiento y territorio), *nupirau* (relación con lo telúrico), ciclo de vida y organización ancestral. Es pertinente señalar que las categorías en mención surgieron a partir de la comprensión de las narraciones del pueblo misak

y de la historia oral que, de generación a generación, va transmitiendo sus saberes: su origen, cosmovisiones, creencias y luchas. Antes de que apareciera la escritura, la gran mayoría de la humanidad utilizaba como forma exclusiva de comunicación la palabra viva, incluso después de su aparición, la oralidad no desapareció y en diferentes lugares del mundo se continuó su uso. Solo con la colonización, particularmente de nuestro continente, fueron extirpados miles de años de conocimientos pacientemente acumulados en la tradición oral, para establecer nuevos valores y cosmovisiones (Vega, 1999, pp. 176, 177).

Los testimonios están relacionados con el recuerdo y la interpretación, con las narrativas de un acontecimiento, que puede involucrar a varios testigos de diferentes maneras, de acuerdo con la percepción del presente o del impacto del acontecimiento en la persona. Estas apreciaciones subjetivas no se pueden juzgar como aseveraciones falsas o verdaderas, su valor radica en que conforman la tradición oral, la comunicación vigente en las comunidades ancestrales, que preserva la memoria histórica colectiva de un grupo social, exalta el trabajo de los sabios, auténticas memorias orales vivientes, y presenta todo el acervo de conocimientos diversos de los pueblos originarios particularmente sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza.

No es de interés de la historia oral reconstruir minuciosamente sucesos y acontecimientos, por el contrario, "a través de ella se consigue algo más, que a

menudo no está en las fuentes escritas: la atmósfera de cómo los sectores sociales vivieron y sintieron un suceso [...] Las simbologías en juego, sus reacciones, motivos, pasiones y sentimientos" (Vega, 1999, p. 191). Particularmente en este análisis, la indagación sobre el pensamiento de los nam misak parte de la oralidad, la cual permite indagar y entender esa atmósfera de la que habla Vega en ejemplos como las ceremonias de *refresco*, los momentos de tejido y siembra, en los que renacen palabras utilizadas únicamente para estos oficios, los encuentros de la comunidad en mingas o ceremonias, como el regreso espiritual, y en las consecuencias que se presentan cuando no se ofrenda debidamente a los espíritus.

En sociedades donde el poder de la palabra conserva aún su fuerza y dominio, la tradición oral contribuye al estudio de las comunidades ancestrales que han sido tradicionalmente silenciadas y excluidas de los discursos oficiales. Su difusión amplía el espectro de conocimiento de nuevas lógicas de pensamiento, las cuales permiten indagar en saberes, imágenes, símbolos y creencias que configuran un universo particular en el que se encuentran los pueblos ancestrales.

Pensamiento misak (el caracol enrollado y desenrollado)

Sobre el ejercicio de reencontrar sus raíces, los nam misak consideran que deben partir de un interés en que su comunidad despierte y se apropie o reapropie de toda esa gama de sabiduría, ya que desafortunadamente

un número significativo de ellos está siendo *atraído* por sabidurías ajenas a su cosmovisión, que reproducen conocimientos que no son de la comunidad y que ayudan consciente o inconscientemente al deterioro de los *hijos del agua* (Piwamyik, comunicación personal, 2012). Es imprescindible tener presente que los saberes que posee el pueblo misak deben comprenderse desde una perspectiva contextual y no desde otros órdenes epistémicos importados desde Occidente. Retomando la apuesta de Kusch, el problema del conocimiento desde este último enfoque tiene cuatro etapas: 1) una realidad que se da afuera, 2) un conocimiento de esa realidad, 3) un saber que resulta de la administración de los conocimientos o ciencia y 4) una acción que vuelve sobre la realidad para modificarla (Kusch, 1973, p. 31). Este esquema encierra el imaginario o ideal donde lo exógeno es la única perspectiva para entender y resolver los problemas locales, el afuera ha sido el referente de comprensión de la realidad del pensamiento ancestral. Para los misak el afuera es un ordenamiento impuesto para comprender las prácticas de la comunidad, ejemplo de ello es la influencia histórica de la religión que suplanta unas ritualidades por otras, al prohibir elementos característicos de la comunidad como la utilización de su idioma y de su simbología. Como consecuencia, el sujeto se enajena y se encierra en su realidad, divide sus saberes y fragmenta su pensamiento, un ejercicio característico de la lógica occidental, que divide la filosofía y la religión, la teoría y la praxis, el ser humano y el territorio, entre

otros. Por el contrario, dentro del pensamiento indígena se presenta una articulación entre el saber y el rito, es decir, al comprenderlo es pertinente hacerlo desde su unidad ya que uno depende del otro, en una relación de reciprocidad.

Una manera de comprender los saberes ancestrales es empezar por las relaciones, limitaciones y problemas que se presentan al interior de los territorios. Por ejemplo, en los grupos religiosos presentes en los resguardos es notoria una desvinculación de la ancestralidad misak. Por este motivo, en varias oportunidades algunos miembros del pueblo nam misak han abierto espacios para generar conciencia en sus compañeros, como el dialogar con los profesores de las escuelas de los resguardos explicándoles el ciclo de vida, así como también con los miembros del cabildo, jóvenes y familiares, pero las reinterpretaciones no siempre han sido acertadas al relacionarlas con conceptos biológicos o crear una escritura a partir de los fonemas. En consecuencia, estas situaciones desvirtúan el verdadero sentido del pensamiento misak (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Cabe retomar el primer concepto de Kusch, que establece que para pensar hay que tener conocimientos y métodos con el propósito de llegar a un pensamiento superior, contrario al *pensamiento popular* y a las opiniones propias de las comunidades ancestrales, entendido el primero como observaciones amontonadas y el segundo como algo distendido y lábil, lo que implica un desprecio de lo que es propio del pueblo. Convendría

entonces recobrar el pensar general, no a partir de dos modos distintos, sino de dos aspectos de un mismo pensar; tampoco resulta pertinente la idea de que ambos se oponen porque se aduce que la opinión es insegura y esto nos lleva a buscar otro nivel donde se afirme y se pase de lo aparente a lo esencial (Kusch, 2008, p. 19). Para los nam misak, una de las maneras de evidenciar el *pensamiento popular* es a través de la tradición oral por la cual difunden, de generación en generación, sus saberes, experiencias, opiniones y particularmente el pensar en lo propio.

La búsqueda de Kusch por una auténtica ontología latinoamericana lo llevó a establecer grandes nexos con el saber popular, de ahí sus encuentros con Anastasio Quiroga quien le aportó el concepto de *natura*, abordado en su obra *Martín Fierro*. La *natura* es una especie de potencia, don o intuición emocional asociada a la naturaleza que enseña y establece un ordenamiento del mundo, da sentido al existir tanto para seres humanos como para animales y vegetales (Kusch, 2008, p. 24). En la comunidad misak, la "natura" que los rige se encuentra en los ciclos de vida, idea malinterpretada por Occidente en la evangelización, la educación, la justicia y la salud, que entiende al ser humano como un ser que nace, crece, se reproduce y muere. Pero en el ciclo de vida ancestral el concepto es diferente porque inicia antes de nacer y va hasta el regreso espiritual, es otra estructura que se encuentra relacionada con las aguas, la siembra, las semillas, el vestuario, el ser mujer u hombre, y toda la ritualidad que conlleva cada una de

esas etapas. A partir del conocimiento del ciclo de vida ancestral se fueron encontrando varios elementos que se reconstituyeron en las prácticas de la comunidad en su cotidianidad, además de una estructura organizativa y colectiva, por eso se habla de papas, mamas, mamas mayores, mamas menores, tatas[4] mayores y tatas menores. Todo esto se encuentra estrechamente relacionado con la toponimia del Kauka y les ha permitido ubicar lugares ancestrales como *candulde*[5], pirámides, entierros de personas, objetos, símbolos en piedras que poco a poco han ido aprendiendo a leer.

El *pensamiento popular* permite comprender estos hallazgos, en la medida en que parte de los distintos saberes tradicionales no avalados por el canon científico occidental, pero que revelan una forma de existir en comunidad. En el *pensamiento popular* se ubica la intrínseca relación con la naturaleza en la perspectiva que se conocen sus leyes a través de un orden cosmogónico y sagrado que escapa al entendimiento del *logos* occidental. En la comprensión de la naturaleza como una forma de actuar del *pensamiento popular* se encuentra una ontología del *estar* en la comunidad misak. Además, esta misma relación se presenta en la armonía que poseen todas las prácticas sociales, culturales, políticas y económicas de los misak en relación con la naturaleza. Cabe señalar que la proyección del *pensamiento popular* se presenta como una totalidad

[4] Sabios de la comunidad.
[5] Único espacio, ubicado debajo de la estatua de Sebastián de Belalcázar en Popayán.

sin fragmentar y desligar la amplitud del conocimiento generado por la comunidad. Encontrar la razón de la existencia en la naturaleza significa evidenciar la composición fundamental de los pueblos originarios en relación con lo telúrico, con el territorio.

Para los misak, el pensamiento no es cualquier cosa, para ser gente-gente hay que visionar, sentir, vivenciar, coexistir y relacionarse, es la sinergia de todas estas palabras. Hay que soñar, pues los sueños revelan lo que va a suceder o lo que hay que hacer; ese es el conjunto de cosas que hacen operar la identidad misak. Un ejemplo de la importancia del sueño es el significado de los símbolos, los misak han establecido que existen símbolos de energía positiva y negativa, entonces, si lo positivo y lo negativo se encuentran balanceados, estarán en armonía; pero si se desbalancean, pueden causar daño. Hay momentos de mucha o de poca energía y de acuerdo con estos se trabajan los símbolos para autorregularse (Mutauta Juan Muelas, comunicación personal, 2012).

La forma de abordar los saberes de los pueblos originarios debe responder a la lógica de su pensamiento, es decir, a la manera en que lo construyen y lo dan a conocer. En este caso particular, los misak lo plantean como el desenrollar el caracol, los encargados de este ejercicio son los abuelos, quienes utilizan la oralidad, cuentan sus saberes relacionados con el origen del pueblo, tradiciones, su deber y derecho mayor. De esta manera la historia se transmite de generación a generación.

Tulpas del pensamiento (la triada en los misak)

Para los misak, una forma de comprender el pensamiento se concreta en las tulpas, donde a partir de elementos característicos de los saberes indígenas se encuentra la *triada*: pensamiento, cuerpo y territorio. Este concepto no puede asumirse desde un enfoque religioso cristiano sino como un elemento característico de los saberes ancestrales.

En la parte superior de la *tulpa del pensamiento* se ubica la categoría de pensamiento, al lado izquierdo la de cuerpo y al derecho, la de territorio. En el mismo orden, estas se relacionan con la identidad, la dignidad y la permanencia —esta última se divide en cuerpo y espacio—.

La *tulpa de pensamiento* evidencia la filosofía, la historia, el tejido, la lengua, la alimentación y la ritualidad del pueblo misak, que se reflejan en el cuerpo, en los elementos para el mambeo —como el poporo y el *nupirau*—, en sus cultivos, plantas propias y construcción de viviendas. De esta *tulpa* de pensamiento se desprende una espiral que va a envolverse teniendo como centro nuevamente la *tulpa* pero a la inversa, "cabe pensar entonces que aquellos dos polos innombrables cumplen una función que consiste en ajustar lo que el hombre desajusta y también a la inversa" (Kusch, 1973, p. 185).

Entre los conceptos que conforman la *tulpa* existe una estrecha relación que consolida la identidad misak, lo que la caracteriza como comunidad, la dota

de dignidad, le permite valorarse desde lo que es, respetarse a sí misma y a las comunidades diferentes a ella. Por su parte, la permanencia se divide en tiempo y espacio, el primero es entendido como ser lo que se es, es la existencia misma o la re-existencia para seguir perviviendo como cultura; el segundo hace referencia al lugar que está conectado al pensamiento o cosmovisión, al ciclo de la vida. Este ciclo es visto como el futuro atrás y el pasado adelante, es decir, los mayores son los que guiarán el camino de los integrantes de la comunidad, las niñas y niños no vienen a ser el futuro sino el pasado. El ciclo de vida está concebido de la siguiente manera: pre-concepción, concepción, nacimiento, niñez, juventud, adultez, ancianidad, viaje espiritual y retorno espiritual (Zek Palta, comunicación personal, 2011).

La doble espiral es una expresión de cómo los nam misak entienden la historia, es la relación entre las tulpas donde el pensamiento establece una correspondencia directa con la identidad, su historia se enrolla y se desenrolla cada vez que participan de una ceremonia ancestral, de los ciclos de vida y de sus prácticas cotidianas, como el uso del vestido tradicional. Es un constante ir y venir, donde se entiende que el pasado va adelante guiando el camino de los que están y el futuro, que son las nuevas generaciones, va atrás. En su centro se da inicio a todo y es allí donde nuevamente regresa, lo que da cuenta de la dependencia entre el tiempo y el espacio, en donde el ser en el tiempo no se entiende de forma abstracta sino como el estar, es decir, ocupar un lugar específico.

Nupirau: pensamiento telúrico

La relación entre naturaleza y comunidad es muy estrecha y en gran medida parte de la interpretación del nombre de su territorio. Kauka es entendido como 'madre de los bosques y de los espíritus y de las aguas', además, la Tierra es considerada el planeta agua, ya que en su mayoría está cubierta por este líquido sagrado. Los misak se conciben como los responsables del agua, así como los arhuacos lo son de la Sierra Nevada o los wayú del cerro Jepirra[6].

El pensamiento telúrico, es decir, esa relación que existe entre los seres humanos, en este caso particular la comunidad misak y la naturaleza, se ha ido construyendo desde el mismo momento de origen, desde la labor de sus ancestros, quienes han divulgado el nacimiento de esta comunidad por medio de las aguas, considerando que existe una gran variedad de estas, frías, cálidas y medicinales. En algunas oportunidades son utilizadas cuando una niña o niño hace muchas pataletas como botarse al piso y dar patadas o que continuamente hace lo que quiere sin escuchar a sus padres; en estos casos se les baña en el río a manera de ritual, para que se les quite esa mala energía. Esto se puede realizar aproximadamente hasta los 7 años, cuando es más fácil controlarlos con agua. Si la niña o niño continúa con energías negativas, como golpear a sus hermanos o a su mamá, se utiliza la ortiga, pero no para que los

[6] Cerro sagrado ubicado en el Cabo de la Vela, asociado al último recorrido que hacen los espíritus hacia el fondo del mar.

padres los golpeen con esta planta, sino para que la niña o niño de la misma manera con que golpea, golpee a la planta, la cual es más fuerte y con la ayuda del médico tradicional se le realiza una limpieza que le permita canalizar sus energías. En ocasiones se considera que este tipo de comportamientos se presentan por la ausencia de algunos rituales en los ciclos de vida (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Otras aguas también sirven para consumo humano o para la siembra, de igual manera se encuentra la semilla de agua que, por medio de un ritual, permite mantener al *nupirau* con este líquido. En esta relación es latente la diversidad de semillas, solo en *Wuampía* se pueden cultivar sesenta variedades de papa, seis variedades de quinua y varias especies de maíz, esenciales durante el ciclo de vida. Otro aspecto importante es el momento adecuado para la época de siembra relacionada con las fases de la Luna y con el ciclo de vida de la mujer. La Luna es un elemento frío, es decir, *pishimisak*, que permite establecer un equilibrio, armonía entre las energías utilizando la palabra (Mutauta Juan Muelas, comunicación personal, 2012).

Un segundo aspecto en donde se evidencia el pensamiento telúrico es cuando miembros de la comunidad que se encuentran en edad avanzada y viviendo en el páramo o en Silvia bajan a vivir en zonas más cálidas como *Nupisu*[7], Morales o *Kolinllagu*[8], para pasar la última

[7] Piendamó.
[8] Santander de Quilichao.

etapa de su vida. La palabra *Kauka* hace parte de la toponimia de los misak porque *kau* significa 'grandes reservas', no solamente de cunas de aguas, semillas o animales, sino que es donde todas las formas de vida hacen posible que esos espacios se puedan conservar. Ahora bien, cuando dicen *ka*, se hace mención a lo heredado por sus ancestros a las nuevas generaciones, lo que se les ha enseñado y que les permite convivir con todo cuanto existe a su alrededor, porque de ellos depende su vida y la de los abuelos, entonces siempre debe haber una coexistencia directa entre esos seres y ellos. Es por eso que cuando hablan de vida no solamente piensan en los seres humanos sino en aquellas abuelas que sin ser reconocidas por el conocimiento occidental están orientándolos, haciéndolos reflexionar siempre a través de sus escrituras, esas son las piedras donde hay información no solo para los misak sino para otras culturas, porque es de ahí donde los estudios actuales han logrado información (Idrobo y Cepeda, 2016).

Este ejemplo evidencia cómo las palabras, además de definir un objeto, poseen una acción definida, tal es el caso de *misak* que más allá de referirse al pueblo significa *hijos del agua, los sueños y la palabra*. Para Kusch,

> no cabe duda de que para explicar esto podremos recurrir a lo que dice Whor para el hopi, según vimos, o sea que son idiomas que reflejan acontecimientos y no objetos, pero con ellos no diríamos nada, porque la explicación es exterior y superficial. (Kusch, 1973, p. 188)

En *Kauka* coexisten todas las formas de vida posibles, por eso los ancestros siempre trabajan en relación con estos espacios y componentes del *nupirau*, pues allí se encuentra no solamente la información sino la sabiduría y todo cuanto los misak necesitan para poder existir; este lugar más que un departamento es su *nupirau* (Piwamyik, comunicación personal, 2012). Las ceremonias rituales son otra expresión del pensamiento telúrico del pueblo misak, en tanto que en el saber indígena el ritual, más allá de ser la enunciación de una experiencia de la comunidad, es el acto que trasciende para vivir. Es en el ritual donde se genera el saber que busca mantener el equilibrio cósmico (Kusch, 1973, pp. 100-102).

En el pueblo misak el ritual depende del fenómeno que se esté presentando, así como de la intención que se tenga y a lo que se le está apuntando, porque todo tiene un propósito. Por ejemplo, si la situación es la primera menstruación de la mujer, antes se le aislaba en una casa llamada *mishiya* donde duraba cuatro o cinco días, según el tiempo de la menstruación, la abuela y la mamá le seleccionaban la comida, el baño, el tejido, las cosas que iba a recibir o a usar, todo se escogía y ubicaba en un sitio especial. Ella debía consumir alimentos calientes porque se pensaba que el útero de la mujer en ese momento debía ser protegido porque de este dependen los hijos que luego vayan a llegar. El alimento es una sopa a base de maíz, muchísima arracacha, ajo, cebolla y papa guata, llamada *sango*. A las mujeres en esta etapa se les prohíbe el consumo de leches y carnes para evitar

el mal olor de la sangre, se toma también una bebida de plantas calientes como la artemisa o la caléndula para evitar los coágulos. Al finalizar los cuatro o cinco días la abuela baña a la mujer con unas plantas amargas para sacar el olor de la sangre, además, un médico tradicional limpia el *pabuelshi*[9]; luego se viste a la niña con una falda de lana especial que se debe llevar debajo del anaco para evitar que sienta frío.

La mujer debe lavar la ropa que se utilizó durante los días de encierro con agua caliente y plantas. Al finalizar la menstruación se prepara y comparte una comida para todas las personas invitadas que ella debe servir, le dejan poquita comida y le dan todos los utensilios sin darle indicaciones, no puede sobrar ni tampoco faltar alimento. Entonces se prueba por primera vez el *ser* de mujer, si va a tener abundancia en el pensamiento, en la palabra, en la comida, en todo sentido, se prueba la energía que va a tener esa persona (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Otro ritual que practican los misak es el *refresco*, utilizado, por ejemplo, cuando se encuentran preparando un lote para la siembra y no se sabe la energía de la otra persona, se conoce a los de su casa, su familia, pero no los de las otras casas. El *refresco* es la preparación de agua, maíz blanco molido y hojitas de orejuela y alegría, se utiliza para equilibrar las fuerzas, no para incrementar las fuerzas positivas o negativas de nadie contra nadie, por eso cuando se hacen las visitas especialmente a las

[9] Sangrado de la menstruación.

lagunas o a los sitios donde no se va a menudo es preferible llevar el *refresco*. Se le ofrece a *Pishimisak* y a *Kallim* que son los grandes habitantes del *nupirau* y quienes heredaron su sabiduría a los misak, se riega cuatro veces con la mano izquierda y cuatro con la derecha.

Sin embargo, debido a la evangelización que vivieron durante la Colonia y que se ha mantenido hasta la actualidad, se han ido perdiendo estos saberes hasta quedar reducidos a unos pocos sabios que por temor o desinterés mantienen ocultos sus conocimientos. Para poder reencontrar esos saberes algunos miembros de la comunidad han comenzado a indagar en lo que ancestralmente les permitía conocer respuestas: el sueño, el mambeo, y conversar con los abuelos. Son ellos quienes por medio de la representación de algunos símbolos han generado interés y curiosidad en la comunidad por conocer sus significados, "esos símbolos trabajan, esos símbolos influyen en la vida, eso está representado" en su *nupirau*. El sitio del diálogo es el círculo de la palabra que permite que las cosas fluyan y no se genere contradicción (Mutauta Juan Muelas, comunicación personal, 2012).

Se plantea una concepción de unidad, todo lo que está en este planeta agua[10] debe y está en el mismo nivel, no hay nada superior, ni un animal es superior a un humano ni un humano es superior a una planta, todos nos encontramos en un mismo nivel.

[10] La idea de planeta agua surge al entender que nuestro planeta está cubierto por un 70 % de este líquido y solo un 30 % de tierra.

Por ello cualquier elemento de la naturaleza (animales, plantas, minerales) merece respeto y cuidado, solo deben manipularse a partir de su conocimiento, ya que son energías que trabajan continuamente y su mal uso puede generar choques de fuerzas (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

El concepto de la espiral ha sido trabajado por algunos investigadores, Luis Guillermo Vasco Uribe, en su trabajo *El caracol guambiano y el Big Bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y de la historia* (2010), plantea que la historia, para los misak, es un caracol que camina. Esta misma espiral se encuentra representada en una roca grande enterrada en cuya superficie se encuentran a primera vista varios petroglifos en forma de espiral y círculo, para los misak estos eran caracoles y de allí el nombre del lugar *srurrapu*. Para ellos la historia establece una dirección en espiral. Toda la simbología que maneja esta comunidad tiene su propio lenguaje, sus propias energías, sus fuerzas y además están trabajando constantemente. No se debe intentar utilizarlas para construir un alfabeto o traducir los fonemas en morfemas porque su cultura es iletrada y su medio es la oralidad, donde se encuentra toda la sabiduría. Por ejemplo, se observan inexactitudes en la traducción del *tambalwarí* como 'pandereta' o 'sombrero de yoyo', ya que se desconoce la cosmovisión de este objeto.

Así mismo, el tiempo es visto como algo que va y vuelve, pasa y vuelve y, mientras tanto, todo va creciendo. Así como otras culturas originarias, los misak entienden que el pasado está adelante, es *merrap* y *wento*, 'lo que va

a ser' y 'viene atrás', es por esto que los mayores, aquellos que ya han vivido van adelante, ellos son los que abren el camino e indican por dónde hay que andar. De igual manera, no es posible hablar de la historia de forma lineal o dialéctica sino en espiral, representada en el *srurrapu*. Esta misma figura la podemos encontrar en el *tambalwarí* que se cose a partir de un centro repitiendo la figura del *srurrapu*. En él se puede leer la historia, la manera en que las cosas están interconectadas, está marcado el origen del tiempo-espacio. En el centro se inicia todo y allí regresa. Esta simbología de la espiral no es solamente un hilo que se va desenrollando a partir del centro, al llegar a su límite nuevamente se enrolla hasta llegar a su centro, un desenrollar y enrollar el hilo en el *nupirau* refleja la dependencia entre tiempo y espacio, en donde el ser en el tiempo no se presenta en forma abstracta sino como un estar, siempre se encuentran ocupando un lugar en el espacio (Dagua, Aranda y Vasco, 1998, p. 66).

Este planteamiento contrasta con la teoría histórica occidental, sustentada en el racionalismo europeo, en modelos lineales, deterministas, reduccionistas y de lucha de contrarios, que presentan al ser humano como enfrentado con su territorio, que espera la gracia divina o se enfrenta a otro semejante.

Estar misak

En lengua wam no existe un término semejantemente al de tiempo, tampoco al de ser, lo más parecido sería la palabra *Ote*, que no se refiere exactamente

al tiempo o ser como algo abstracto sino más bien a una acción, indica el movimiento realizado por la persona, por ejemplo, sentado, acostado o caminando. El tiempo solo aparece cuando alguien está haciendo algo, como un elemento interno para el misak (Peña, 2009, p. 364). Es desde el *estar*, concepto abordado por Kusch, que se ubican elementos propios del pensamiento de los misak, aclarando que dicho concepto no necesariamente se encuentra dentro de la gramática, sino que aparece en otras expresiones como el tejido, las ceremonias y la agricultura, lo que permite entrever que más allá del plano racional existe uno emocional desde el que establecen una relación armoniosa con el *nupirau*. Para Kusch:

> la emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica, y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. (Kusch, 2008, p. 91)

Lo anterior enuncia que lo emocional ha estado por fuera del plano filosófico enfrentándolo a la explicación racional, de ahí que la idea de *la negación* de Kusch, concepto tomado del autor, subvierta la perspectiva lógica de Occidente, en la medida que al entender la negación permita la posibilidad de estar en su territorio otorgándole un grado de emocionalidad. La *lógica*

de la negación, para Kusch, es el camino para posicionar un proyecto de existencia, por lo tanto, la posibilidad de *ser* dentro de este ámbito, más que centrarse en la existencia del *ser* en sí mismo, de lo que se trata es de ubicarla dentro del horizonte del *estar* para la comunidad, donde aparece la delimitación entre lo que es y lo que está. Así, "todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser" (Kusch, 2008, p. 92).

Occidente se afirma a partir de la negación de otros sistemas de pensamiento, tal es el caso de los saberes ancestrales que no solo han estado al margen de las dinámicas filosóficas universales, sino que han cargado con el juicio de estar en un nivel inferior, que los limita al grado de folclor incivilizado. En este punto se considera que es en la negación donde se encuentra una posibilidad de *ser*, es decir, el *estar*. En palabras de Kusch, "la negación abre la referencia a lo que está y que no afirmo, de lo cual no digo que es sino que *está* [...] y nada es. La negación conduce a lo que está, y, todo lo que es resulta sumergido en el estar" (Kusch, 2008, p. 102).

En este proceso de negación de lo propio se presenta un resentimiento que manifiesta la emocionalidad, ya que se busca negar la existencia misma de una comunidad. Esta aseveración establece en los misak la nueva fórmula "primero estar, luego ser, y si eso no se cumple, como en América, porque entre nosotros todo lo que somos es impuesto, entonces se justifica el resentimiento" (Kusch, 2008, p. 104). Es en el resentimiento donde se defiende lo que otro niega, al asumir

que para conocer lo americano es preciso partir de aquel elemento, y así, abrir filosóficamente la negación desde las comunidades indígenas. Por ello el resentimiento es una manera de negar la afirmación que se impone desde Occidente.

En este sentido, desde la cosmovisión de la comunidad misak, el *estar* se rige a partir de los seres espirituales que les dieron a aquella la sabiduría, el *nupirau* y su relación con los ciclos de vida; estos últimos deben cumplirse pues, de no hacerlo, se presentan situaciones en donde la persona actúa de manera inadecuada hacia la comunidad. Los lugares donde se realiza la transición de un ciclo a otro son considerados sagrados, como el cerro de los jóvenes[11], sin embargo, estos han sido transformados, bien sea por el cambio de su nombre o porque se ha omitido la ritualización. Este tipo de acciones genera un daño en la persona e impide su desarrollo.

Así mismo, hay una predeterminación en el quehacer de los miembros de la comunidad al entender el futuro como algo que no se construye ni se piensa, sino que, por el contrario, ya está definido por los padres y madres creadores, se sabe que se debe cuidar las aguas, las semillas, hablar el idioma, tejer los vestidos correspondientes a los diseños de cada miembro de la familia, construir los diseños arquitectónicos, pero la mayoría de estos conocimientos se ha ido perdiendo en gran medida por la acción de la evangelización. Esta concepción

[11] Matsuretun es un sitio sagrado del páramo donde le ritualizan el futuro a los jóvenes, es donde se les revela la responsabilidad, es decir, el deber mayor de origen.

de futuro del pueblo misak, compartida con otras comunidades indígenas, establece que este no se encuentra adelante, como en Occidente, sino atrás; el futuro es el pasado y se camina mirándolo y de espaldas al presente, se entiende como *meransep kallimisak*. Si algún miembro muere no quedó atrás, sigue adelante diciendo para qué sirven las plantas, para qué sirven las aguas, cómo debe comportarse con los seres humanos y con toda la naturaleza (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

> Cuando nuestros dioses nos colocan acá nos dijeron: te colocamos aquí en el Kauka para que sigas siendo gente, no ser cualquier gente por eso decimos *manana shungurun manana shungatik Misak Misak guaramgik*: desde siempre hasta siempre ustedes tienen que seguir siendo misak [...] tienen que responder a su convicción territorial, a su convicción cosmogónica, a su convicción del manejo de las aguas, de las tierras, de las semillas, de todas las relaciones [...] todo está integrado y relacionado con todo lo holístico, el agua está relacionada con la semilla, con el vestido, con la ritualidad, con todo, no está separado. (Mutauta Juan Muelas, comunicación personal, 2012)

Uno de los roles importantes en la comunidad es el de la mujer que en lengua misak se traduce como *ishumisak*, pero no se caracteriza solo por su género sino porque ha "sido capaz de preconcebir toda esa sabiduría ancestral transferida por las abuelas, es decir, tiene toda esa sabiduría y la práctica" (Piwamyik, comunicación

personal, 2012). Además, es vista como quien imparte justicia, ya que al ser la heredera del *pishimisak* equilibra todas las fuerzas energéticas entre la comunidad; sin embargo, no todas las mujeres misak logran esto, solo las que son conocedoras de su identidad, que la viven conscientemente y, lo más importante, la ponen en práctica. Las responsables de transmitir esta información son las *mamashullas* o abuelas.

Dentro del pueblo nam misak encontramos los *tatashullus*, personas que ya han vivido la mayoría de las etapas del ciclo de vida y que a través de su vivencia han logrado acumular una cantidad de conocimientos que son compartidos con la gente joven, podríamos llamarlos los abuelos, pero no simplemente por la edad sino por sus conocimientos tejidos durante su vida, por su forma de vivir en armonía con todo cuanto compone su *nupirau*, en otras palabras, su estado no se determina por su edad sino por su grado de sabiduría.

Es común que en los pueblos indígenas se encuentren no solo ceremonias tradicionales, lugares sagrados, sino también formas de vestir que los caracterizan. Antiguamente en el gran Chimán se andaba descalzo y uno de los oficios y responsabilidades de las mujeres era hilar la lana para tejer las "ruanas" de los hombres y los anacos[12] de las mujeres, *lusik*, en donde mantienen toda su "información porque todas las escrituras todos los documentos escritos son las firmas, ahí está toda la información" (Piwamyik, comunicación personal,

[12] Falda que utilizan las mujeres.

2012). En los tejidos, que no se pueden interpretar en su totalidad, se evidencia toda una tecnicidad y durante su elaboración surgen palabras que solo son usuales en ese momento y que no se usan en ningún otro oficio. Es por ello que este tipo de oficios despierta un conocimiento oculto por la culturización que les permite a los misak encontrar más elementos propios de su identidad ancestral. También en algunas actividades realizadas exclusivamente por los hombres, como la ritualidad para la siembra, surgen una serie de palabras que no se presentan en otros escenarios de la cotidianidad (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Un elemento característico en el vestir del pueblo misak, tanto de hombres como de mujeres, es el *tambalwarí*, que tiene como función servir de conector espiritual con todos los espacios, "el hecho de que nosotros estemos ocupando este espacio terrenal [...] somos energía por todos los lados que usted quiera y esas energías lo que hacen es conectarse con otras energías" (Piwamyik, comunicación personal, 2012), como las de los espacios de *shimbala*, *shumbiru*, *shumgaksi*, *shumbulele* y *shumbinai*. Pero es fácil confundir el *tambalwarí* con un sombrero, algunos lo han denominado erróneamente como sombrero de yoyo o pandereta por su forma y manera de utilizar. Su forma es en espiral, el del hombre tiende hacia la derecha y se empata con el de la mujer para la armonía, la fuerza, la revitalización de todas esas formas energéticas que se tejen no solamente en ese escenario sino en todos los espacios.

La indumentaria es un elemento de identidad, un testimonio de la historia y una manera de comunicarse, no obstante, debido a la aculturización que han vivido los pueblos originarios, esta ha sufrido transformaciones y ha incorporado nuevos elementos. Según Diana Camelo (1994), gracias al proceso de defensa y recuperación que se inició en relación con la tierra, comenzó una recuperación de lo propio, el idioma, las costumbres, los rituales y el vestido. El hombre utilizaba un "sombrero" tejido con hojas de pindo o caña brava, redondeado, con apariencia cónica, la parte alta tenía círculos y en la parte baja redondeándolo había triángulos equidistantes. El diámetro de la copa era mayor que la boca del sombrero, el ala se encontraba doblada hacia arriba casi tocando los bordes de la copa, el sombrero se sostenía por dos cuerdas que sujetaban en la nuca y la barbilla. Utilizaba una "ruana" angosta llamada *turí* la cual era tejida por su mujer en el telar vertical de la casa, su color dependía de las lanas de las ovejas, tenía un diseño que consistía en dos bandas horizontales de color colocadas en la parte inferior del *turí*, usaba varias ruanas y se cree que esto era signo de superioridad económica o social, su camisa era común. También usaba un calzón blanco de lienzo ancho y corto que no llegaba hasta la rodilla (se cree que durante los siglos XVIII y XIX), encima envolvía un paño rectangular en forma de faldilla *lusi pall* que se sujetaba con un cinturón de cuero. Su material era un paño azul que se adquiría en el pueblo y era el mismo

material con que se hacían los rebozos. También llevaba un pañuelo blanco o rosado en el cuello y usaba alpargatas. Tenía varias mochilas pequeñas de fique o lana donde cargaba el dinero o las hojas de coca.

La mujer también tenía el sombrero tejido, usaba una blusa roja con adornos de lanas de colores, se cubría con varios rebozos de paño azul sujetados en el pecho con ganchos metálicos. Las mujeres con hijos pequeños los cargaban en la espalda asegurándolos con un chumbe que anudaba en su pecho. Llevaba una serie de anacos o "faldas" que ella tejía en el telar, algunos de los hilos utilizados eran tinturados en la urdimbre ubicada de arriba hacia abajo. Su color lo daba la lana de las ovejas. La mujer se colocaba varios anacos y los aseguraba con un chumbe de dos metros de largo. Complementaba su indumentaria con varios collares de chaquiras, en su espalda llevaban mochilas de fique blancas que ellas mismas elaboraban.

Además de tener que cumplir con el resto de funciones, la mujer y el hombre tienen esa gran obligación de mantener la información ancestral porque todas las escrituras, todos los documentos se encuentran en los tejidos de su anaco o chumbe, su elaboración depende de algunos momentos particulares. Asimismo, en la medida en que se logran recrear esos conocimientos se revitalizan también las palabras propias que utilizan las mujeres, es decir, aquellas que solo son usadas en ese momento del tejer, es ahí en donde se despierta la información ancestral, con el hilar, tejer, armar.

Sin embargo, la mayoría de las mujeres ya no realizan estos trabajos (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Actualmente el hombre y la mujer utilizan un sombrero pequeño de fieltro oscuro. El hombre cubre su pecho con el *turí* y su cuello con una bufanda elaborada con fibras sintéticas traídas de Ecuador. De la cintura hasta la rodilla utiliza el *lusi pall* producido industrialmente y adornado en los bordes por la mujer. Lo sostiene con un cinturón de cuero (Camelo, 1994, p. 75). Cada uno debe vivir de acuerdo con su instante de origen y si son claros en esto cada uno está cumpliendo con su deber, lo que ayuda a mantener equilibradas estas fuerzas, por eso se habla del *deber y derecho mayor de origen misak*. Anteriormente, desde la década del setenta hasta la del noventa, solo se hablaba de derecho mayor, pero era fundamental el deber mayor que se encontraba desplazado, olvidado, desechado e invalidado, no obstante, se logró nuevamente recuperarlo y manifestar que si se exige un derecho primero está el deber, a saber, el deber de ser misak practicando sabidurías concretas, que no pueden ser modificadas. La estructura es muy fuerte aunque alrededor se muevan muchos otros sistemas, pues esa cosmogonía se encuentra en la gente, particularmente en las familias (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Para los misak la familia es parte fundamental de la comunidad, entendida como todos los miembros del pueblo sin importar las relaciones de parentesco, es decir, con el solo hecho de identificar los apellidos

de las personas se sabe que se está hablando de personas de la comunidad, por ejemplo: Tunubala o Pillimue, que en lengua sería *namuy Misak* o *nam Misak*, ahí hay una autovaloración y reconocimiento de todo un pueblo que no mira solo un núcleo sino un conjunto donde entran los seres vivos (personas, animales, plantas y elementos "inertes"), lo que les permite finalmente constituirse en una sola familia porque cada uno tiene una función que cumplir dentro de la comunidad.

Un espacio importante en la familia es la cocina, aunque con el pasar del tiempo se ha ido transformando al incluir algunos elementos que no son propios de la comunidad. Se sabe que antiguamente las personas dormían en esteras cerca al fogón, se reunían para consumir los alimentos, se calentaban del frío y era el lugar de reunión para oír consejos en su idioma (Dagua, 1998, p. 58). La familia también se hace notar cuando algún miembro de la comunidad inicia su viaje espiritual, pues los parientes en línea directa tienen la restricción de no manipular ningún tipo de alimentos, son los primeros que empiezan a organizar todo. Ya en la noche llegan familiares y conocidos, muchas veces se espera hasta tres o cuatro noches a que lleguen quienes se encuentren lejos. Generalmente las mujeres llegan a colaborar, las que se encuentran en periodo de prueba cosechando pelan y lavan papa, las otras cocinan y sirven, los hombres hacen una enramada o cortan leña.

A eso de las diez de la noche se reparte café, pan o arepa y a la media noche una comida para todos sin excepción,

es algo que requiere mucho cuidado ya que los alimentos no pueden faltar, las mamas más reconocidas y las que tengan mejor mano para servir son las encargadas de esto, no puede ser cualquiera, además, ellas calculan más o menos cuántas personas llegarán dependiendo de quién comienza su viaje espiritual (Piwamyik, comunicación personal, 2012).

Retomando la conceptualización de Kusch del *estar*, el desarrollo de este apartado se enfoca en ese hacer en comunidad a través de los elementos simbólicos y estéticos manifestados en el tejido, la definición de funciones, la conformación de familia y comunidad. El *estar* se proyecta al interior de la posibilidad de existir en los misak, dado que es a través de este que dinamizan sus relaciones en el *nupirau*, pues por medio de este "tejido existencial" le otorgan sentidos y significados a su vida en comunidad. De nuevo se ratifica la afirmación enunciada en la primera parte del capítulo, que señala que, en la medida en que se conozca, el *estar* define y proyecta la posibilidad de ser para los pueblos originarios.

Organización política-ancestral

Actualmente la comunidad misak se rige políticamente por la normatividad de los cabildos, institución establecida desde la Colonia que, por lo tanto, no es propia. Las comunidades originarias siempre han tenido formas de organización, pero no con la denominación que tienen actualmente en el país. Para este pueblo antes de hablar de la autoridad del cabildo,

el cual es constituido por humanos y es una estructura impuesta desde Occidente, se debe tener presente la autoridad espiritual que se encuentra estrechamente ligada a su origen y es *callimi pishimisak*, es él o ella la máxima autoridad que orienta, revitaliza sus vidas y los retroalimenta recordándoles los saberes y conocimientos que de alguna manera han sido desplazados por la visión occidental. De esta manera se establece una diferencia entre lo ancestral y lo tradicional, entendido lo primero como aquellas enseñanzas dejadas por sus antepasados y lo segundo como lo acostumbrado desde la Colonia.

La organización política tradicional está caracterizada por la relación espiritual que establecen los miembros de la comunidad con *pishimisak*, el encargado de dejar todo en orden, quien predetermina no solo lo relacionado con los seres humanos sino con todo aquello que compone su *nupirau*.

> Para nosotros territorio no es tierra, no es ningún espacio donde yo necesite para sembrar o no es aquel espacio que yo necesite para construir mi casa o donde yo pueda tener mis cultivos, para nosotros territorio no es solo tierra sino que es todo, todos aquellos espacios que tienen que ver con el devenir, tanto con el más allá como con este que estamos ocupando, este espacio terrenal pero aquí el espacio donde también están todas esas manifestaciones de vidas, que hacen posible que haya vida. (Piwamyik, comunicación personal, 2012)

En el territorio se encuentra la información ancestral escrita en las piedras, nubes, plantas y animales, interpretada por personas que han trabajado toda su vida para esto, han vivido las etapas del ciclo de vida del pueblo misak e imparten ese conocimiento al resto de la comunidad. Un ejemplo de ello es el *shimballa*, espacio infinito donde se encuentra información en varias formas escritas y que fueron leídas e interpretadas por los antiguos y que en este momento solo unos pocos la conocen. Los *tatashulls*, autoridades en todo momento y espacio, han pasado por las diferentes etapas del ciclo de vida misak, en sus vivencias han logrado acumular una cantidad de conocimientos que imparten a la gente joven, son abuelos, pero no necesariamente por su edad sino por su capacidad de discernir.

El *pensamiento popular*, el *estar* y la *lógica de la negación* se articulan con algunas categorías propias de los misak como: tulpas de pensamiento, *nupirau*, ciclos de vida y organización ancestral. Por lo tanto, el proceso de construcción del pensamiento misak muestra un espectro interesante al interior del movimiento emancipador en el continente, donde a través del reconocimiento de la diversidad filosófica es posible comprender las distintas formas de asumir el mundo en un diálogo interfilosófico. La discusión de Kusch, como se enunció anteriormente, parte de los pueblos indígenas de los andes latinoamericanos, específicamente en países como Perú, Bolivia y Argentina, no obstante, sus categorías sirven de base para direccionar el análisis filosófico del pueblo misak.

Particularmente en la categoría de *pensamiento popular* se evidencia la multiplicidad de representaciones que poseen los misak en su forma de relacionarse con la naturaleza, materializada en sus representaciones simbólicas y estéticas. Además, la relación de este pensamiento con las múltiples posibilidades de construir un conocimiento en la comunidad, utiliza la historia oral como forma de crear y recrear la existencia del ser misak. La historia oral es el puente de comprensión que mantiene viva la tradición con el momento histórico actual, que al querer implantar otras lecturas de la realidad utiliza otro tipo de íconos, es ahí donde la historia oral ejerce todo un acto dinamizador en la medida que mantiene vigente al pueblo misak.

De igual manera, el *estar* define la condición existencial de los pueblos latinoamericanos, que para el caso de los misak se pronuncia en las distintas formas de articular los componentes de su existencia de forma armoniosa sin pretender fragmentar y dividir los conocimientos. La religión, la política y la cultura actúan como un todo donde para hablar de algún elemento es pertinente relacionarlo con otro y a su vez complementarlo con la idea de la totalidad misak. Así como los pueblos del Imperio inca le otorgaban el nombre de la totalidad a la pacha, para los misak el *nupirau* se configura como el horizonte amplio del estar, es decir, el *ser* se obtiene a través del reconocimiento, interiorización y acción del *nupirau* en la realidad misak. Es en el *estar* que se encuentran la relacionalidad, la complementariedad, la armonía y la reciprocidad de los distintos elementos

de la naturaleza, con las conformaciones y manifestaciones simbólicas, éticas, estéticas y políticas de la comunidad dentro del territorio.

Por último, la *lógica de la negación* es el acto potenciador que parte de la representación que se ha tenido de lo ancestral en el país y en el continente, donde las coyunturas y la disipación del pensamiento indígena dentro del orbe filosófico hegemónico han afirmado constantemente la estructura teleológica occidental sin tener en cuenta la polifonía de voces filosóficas en el mundo, de ahí que la negación proyecte la capacidad creadora de la formación de pensamientos particulares, que dan cuenta de la realidad y la existencia de las múltiples formas de materializar el pensamiento. Este concepto descubre la realidad del pueblo misak ya que introduce en el *estar* de la comunidad la totalidad real de su existencia. La diferencia entre la negación y la afirmación, como se enunció anteriormente, señala la delimitación entre lo que *es* y lo que *está*, siendo este último aspecto, el *estar*, la base ontológica de América Latina. De manera que comprender el pensamiento indígena desde la propia realidad del continente es trazar el camino hacia el desarrollo del pensamiento auténtico americano.

Referencias

Camelo, D. (1994). *Objetos textiles guambianos entre 1920 y 1939*. Universidad de los Andes.

Dagua H., A., Aranda, M. y Vasco U., L. G. (1989). *Somos raíz y retoño. Historia y tradición guambianos*. Colombia Nuestra.

Dagua H., A., Aranda, M. y Vasco U., L. G. (1998). *Guambianos: hijos del arcoíris y del agua*. Los Cuatro Elementos.

Idrobo, J. y Cepeda, J. (2016). Entre Quetzacoatl y Pishimisak: ontología existencial del Abya Yala. De Kusch y el pensamiento originario. [Documento de trabajo]. https://repository.usta.edu.co/handle/11634/2970

Kusch, R. (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. ICA.

Kusch, R. (2000). La negación en el pensamiento popular. En *Obras completas*, vol. 2. Fundación Ross.

Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las Cuarenta.

Pachón, X., Oliveros, D. y Wiesner, L. E. (1996). Los wampi o la gente de Guambía. En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. [En línea]. http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/ geografia/ geohum2/wampi1.htm

Peña B., J. A. (2009). En las voces del *pishimisak*: apuntes etnográficos sobre el tiempo misak. *Maguaré*, 23, 343-369.

Vasco, L. (2010). *El caracol guambiano y el Big Bang: dos concepciones sobre el origen del tiempo y de la historia* [ponencia]. http://www.luguiva.net/%5C/admin/pdfs/EL%20CARACOL%20GUAMBIANO%20Y%20EL%20

BIG-BANG.%20DOS%20TEORIAS%20SOBRE%20EL%20ORIGEN%20DEL%20TIEMPO%20Y%20DE%20LA%20HISTORIA.pdf

Vega, C. (1999). *Historia: conocimiento y enseñanza*. Antropos Ltd.

Territorios improbables y paz ambiental. Impactos ambientales de la infraestructura en Colombia (2015-2018)

Douglas Eduardo Molina-Orjuela

Jhon Alexander Idrobo-Velasco

La defensa es un deber y la ofrenda de la vida
es un sacrificio noble.
La guerra es una monstruosidad humana;
pero la esclavitud es la peor afrenta que los pueblos
pueden sufrir.
Lo que vale la paz solo pueden comprender
los pueblos libres
y que saben gozar la vida.

mana-puric ('no pasarán'), cuento quechua

Introducción

Las implicaciones ambientales de las distintas obras de infraestructura que se desarrollan en Colombia son causadas principalmente por la mala administración de los recursos, que ha estado condicionada por un ciclo continuo que va desde la búsqueda de competitividad a nivel regional e internacional hasta la fragmentación constante de las condiciones medioambientales. Así, la responsabilidad ambiental de la ejecución de proyectos de infraestructura queda sesgada ante las deficiencias administrativas del país que se encuentran principalmente en la corrupción de los entes administrativos y de control (Correa, 2018).

Con los procesos de globalización y la apertura económica del sistema internacional, la infraestructura se posiciona como uno de los elementos esenciales que deben tener los Estados a la hora de adquirir herramientas de competitividad, lo que convierte a este sector en uno de los ejes centrales en la adquisición de estándares internacionales para la medición de calidad de vida estatal. Sin embargo, esto dista muchas veces de las necesidades concretas y reales de los territorios. De hecho, la construcción de la infraestructura en Colombia se opone generalmente a los procesos colectivos de las comunidades y organizaciones sociales, pues parece orientarse de manera exclusiva por un modelo desarrollista basado en la visión occidental del progreso.

Tradicionalmente, la infraestructura en el país se ha visto envuelta en un retraso frente a los demás países

de la región, por las difíciles condiciones del territorio nacional o por la mala ejecución de los recursos. Uno de los puntos en contra que tiene la infraestructura colombiana es la visión a corto plazo de las constructoras, que no abarcan mayor capacidad de inversión y mantenimiento (Correa, 2018), lo que conlleva la necesidad de reconstruir muchas de estas obras en un tiempo inferior al previsto e impacta de manera negativa el medio ambiente, ya que no se realizan estudios para mitigar el uso de recursos ni las consecuencias que tienen estas obras en otros niveles, que parten de la protección y se extienden hasta la generación de estrategias que acojan la acción colectiva (Páez, Lamprea y Vallejo, 2017; Molina, 2014; Herrera, 2014). En ese mismo sentido, romper el equilibrio en la relación entre los seres humanos y el entorno es como exteriorizar la realidad y no reconocerse parte de una *relacionalidad* con el mundo circundante. De ahí que la preocupación por el desarrollo sostenible recaiga en los intereses económicos antes que en el *bien-estar* colectivo.

Esta repetición sistemática de un ciclo de corrupción en la ejecución de infraestructuras es quizás uno de los puntos más problemáticos a la hora de analizar los impactos que los procesos de competitividad orientados a la infraestructura han dejado en los últimos años en Colombia. A pesar de ello, la infraestructura se posiciona regional e internacionalmente como uno de los sectores claves para adquirir mayores oportunidades de desarrollo y productividad, puesto que con los procesos adecuados se genera una mayor cobertura

y con esto se alcanza mayor equidad social en las zonas apartadas históricamente por la falta de conectividad (Hidalgo, 2015). Estos beneficios se obtienen a pesar de que las obras de infraestructura muchas veces omiten las condiciones sociales de las comunidades, al asumir que no se requiere consulta popular ni considerar los intereses comunitarios en las diferentes regiones del país.

Este capítulo pretende dar una mirada reconstructiva a los impactos ambientales que se han generado en los territorios luego de la ejecución de grandes obras de infraestructura que nacen de la necesidad del país de crear procesos de competitividad a nivel internacional, pero que dejan de lado en muchas ocasiones una planificación estratégica que permita desarrollar procesos eficaces que cuenten con las medidas necesarias para no afectar el ecosistema de las comunidades en las que se van a desarrollar dichas obras, teniendo en cuenta sus prácticas cotidianas, vinculadas a su cosmovisión y la relacionalidad con la tierra misma. Se pretende analizar los proyectos de desarrollo, a través de su influencia —que aquí determinamos tanto positiva como negativa— en las comunidades, tomando como referencia los últimos años de gobierno del expresidente Juan Manuel Santos (Portafolio, 2015). Sin embargo, este análisis, que transita por lo administrativo, no deja de lado la linealidad de este libro, en un esfuerzo por relacionarlo al final con los procesos de resistencia emergentes, como se enunció en capítulos anteriores.

El objetivo principal de este análisis será conocer el aporte al proceso de desarrollo económico dentro del país en términos de infraestructura que se generó o que está por desarrollarse a nivel terrestre, aéreo y marítimo. Se rescatarán elementos físicos y ambientales que subyacen en el contexto geopolítico colombiano, situando cada una de las críticas que se hacen a estos proyectos por corrupción y poca planeación, para con ello comprender los impactos que tienen sobre el medio ambiente colombiano y las posibles soluciones que se podrían adoptar para evitar la fragmentación de los territorios y aplicar un desarrollo económico positivo y equitativo respecto a las necesidades medioambientales que se requieren (Ruiz, 2018). Finalmente, presentaremos las formas estrictas de los discursos enunciados en la prensa nacional, sin ánimo de desestimar la producción académica, sino con la intención de complementar la posibilidad de analizar el tema desde otros ángulos.

Infraestructura: impactos en el desarrollo geopolítico

Aunque suene reiterativo en cada análisis sobre Colombia, es necesario reconocer que el país cuenta con una ubicación privilegiada en la región, su posición geopolítica en la entrada de Suramérica le otorga un papel protagónico en las rutas comerciales, que conectan directamente al centro y al norte del continente. Sin embargo, la fragmentación geográfica y vial en el país dificulta la conexión eficiente a nivel nacional y subcontinental, puesto que en

los departamentos más apartados los recursos proporcionados por el gobierno nacional no son administrados correctamente y se convierten en inversiones dilapidadas por la corrupción (Sáenz y García, 2019).

El análisis planteado en este capítulo se centra en el reconocimiento de la infraestructura como aquellas obras que buscan generar cambios socioeconómicos a través de la construcción de obras civiles con gran conectividad de forma terrestre, marítima o fluvial; proyectos que con el paso del tiempo se han convertido en el eje fundamental de desarrollo social en los planes de gobierno en Colombia. No obstante, el salto social ofrecido por la infraestructura estuvo estancado varias décadas en el país, lo que generó un atraso en la ejecución de vías de conectividad que favorecieran la intervención eficiente para el comercio y la comunicación de distintas comunidades en el país (La República, 2018, 1 de junio), algunas de las cuales continúan abandonadas en regiones históricamente rezagadas.

Los impactos económicos generados por el atraso en infraestructura se ven reflejados en la falta de cobertura de servicios básicos en las distintas regiones del país; un panorama que ubica a Colombia como uno de los países con mayores deficiencias en términos de infraestructura, factor clave que disminuye la inversión extranjera en el país, puesto que en el tránsito de productos de una ciudad a otra los costes se duplicarían. En ese mismo sentido, en las poblaciones abandonadas por los entes gubernamentales se continúa acentuando la inequidad social. Así, la inversión en los

distintos sectores de la infraestructura colombiana podría verse reflejada en la accesibilidad a los beneficios económicos que otorgan los procesos de globalización (Sánchez, 2013), aunque estos sean largos y no se materialicen en todos los territorios.

El beneficio social y económico de la sociedad colombiana se encuentra determinado por el impacto directo que generan las obras de infraestructura sobre la calidad de vida de los habitantes, puesto que el ecosistema en donde habitan las comunidades se ve fragmentado por las obras realizadas. La evaluación en el diseño de estrategias se encarga de compensar los impactos generados en la construcción de estas, para evitar la destrucción de hábitats naturales y de los recursos biodiversos del ecosistema. La prevención y mitigación de estos efectos otorga a los procesos de infraestructura un panorama más positivo en torno a la adopción de obras con conciencia ambiental (Payares, 2017).

Colombia cuenta con una geopolítica ambiental privilegiada con respecto a varios países de la región, reconocida principalmente por su ecosistema rico en especies exóticas que habitan gran parte del territorio nacional, además de contar con una ubicación entre los dos principales mares de tránsito comercial que conectan a Suramérica con el norte del continente. Estos elementos estratégicos aportan una condición única que los proyectos de infraestructura deben tener como referencia en la construcción de sus obras, sin embargo, generalmente lo dejan de lado, puesto que no buscan un beneficio común entre comunidades

y administradores, sino que, por el contrario, el bien individual prima sobre el general, lo que afecta considerablemente los hábitat naturales en los que se proyectan los avances de infraestructura (Payares, 2017). En últimas, los intereses que intentan fortalecer el desarrollo regional desde la infraestructura dejan de lado el bienestar social.

Los efectos directos de los proyectos ejecutados de forma improvisada sobre el territorio se ven reflejados en los cambios económicos, sociales y ambientales que aparecen antes, durante y después de la construcción. El acceso físico es una de las acciones más perjudiciales que realizan las constructoras, pues no realizan planificaciones previas en donde las comunidades puedan aportar desde su conocimiento ancestral a las obras, ya que son ellos quienes conocen las rutas naturales y están en capacidad de identificar el menor impacto posible en un proyecto de infraestructura en las regiones.

Entre la revolución y los escándalos

La revolución en la infraestructura colombiana llegó de la mano del gobierno del expresidente Santos, luego de la apertura a la región que se afianzó con los procesos de integración económica y la terminación del conflicto armado en distintas zonas del país. La construcción de obras viales se posicionó como una de las acciones clave para el desarrollo del plan de gobierno del mandatario, enfocada principalmente en proyectos de cuarta generación en las autopistas colombianas con el objetivo de adquirir mayor competitividad a nivel internacional y a su vez mejorar la calidad de vida

de miles de connacionales beneficiados con un acceso más rápido a los servicios básicos (El Tiempo, 2013).

Los retos en materia de infraestructura que dejaron más de cinco décadas de conflicto armado en el país se aplican principalmente en términos viales, puesto que la construcción de estas obras era uno de los principales objetivos de los grupos armados ilegales que controlaban las zonas de conflicto. Esto conllevó un atraso a nivel económico y social que empezó a mitigarse con el cese al fuego bilateral y la terminación del conflicto armado, que atrajeron la inversión extranjera en Colombia y con ello la construcción de mayores y mejores vías de conectividad tanto terrestres como marítimas (El Tiempo, 2013). No obstante, esta condición y nueva percepción de desarrollo regional seguía dejando vacíos en la atención del equilibrio ambiental, incluso el reclamado por las comunidades que habitan el territorio, entre ellas, comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas.

La llegada a mercados internacionales a través de una estrategia de modernización de la economía colombiana plantea la búsqueda de mejores condiciones de productividad rural e industrial, retomando como herramienta clave dentro del Plan Nacional de Desarrollo (PND) la infraestructura 4G, que ofrece reducir los costos y aumentar los beneficios a largo plazo, para generar una revolución en la creación de proyectos de alto alcance que mejoran la proyección económica del país en la región (Invias, 2018). Así, la calidad y el potencial de modernización se observa principalmente en la

creación de vías, puertos, aeropuertos y ferrocarriles, que cuentan con recursos de alta conectividad y ofrecen un mejor acceso a las regiones que tradicionalmente han estado apartadas del centro del país, y que son estratégicas dada la posición geopolítica de Colombia.

Las innovaciones del PND de Santos exaltaron el crecimiento del país en materia de sostenibilidad para reducir brechas socioeconómicas y contribuir a la ejecución de programas con enfoque de competitividad a nivel de infraestructura, en donde el apalancamiento con el sector empresarial proporciona uno de los mayores desafíos por la dependencia que esto significa a la hora de implementar las obras (Portafolio, 2018). El enfoque territorial fue quizás uno de los puntos más importantes del PND, además, reconocía la falta de acceso de muchas regiones del país, para lo cual incorporaba proyectos y estrategias de construcción vial que ofrecieran a corto plazo un posicionamiento representativo frente a los retos que imponen los procesos de globalización tanto a nivel regional como internacional (Portafolio, 2018). Cabe anotar que el PND pretende responder a las condiciones del país como una estructura hegemónica que deja de lado la posibilidad de entrar en diálogo con las comunidades, pues la centralización de las decisiones omite las condiciones reales de las poblaciones afectadas por los desarrollos en infraestructura nacional.

Las concesiones viales de cuarta generación (4G) fueron el proyecto más revolucionario impulsado por la administración Santos, ya que con la adjudicación y puesta en marcha de estas se pretendía mejorar los índices

de competitividad (ANI, 2018). La característica principal de estos proyectos de infraestructura fue la rehabilitación de al menos 7000 km de vías colombianas, que por años habían permanecido en situación de precariedad y habían dificultado con ello la conectividad eficiente, lo que conlleva la disminución de productividad. Los beneficios de las áreas de influencia proporcionaron mayores oportunidades de inversión, lo que propició un equilibrio entre la productividad económica y las necesidades sociales para garantizar el mejoramiento de la calidad de vida (ANI, 2018).

Los ajustes normativos constituyeron un precedente en la creación de estos contratos de alto impacto a nivel vial, además, aportaron mejores prácticas, guiadas por parámetros internacionales a favor de la ejecución de un funcionamiento con mayores herramientas de seguridad a nivel social (Mosquera, 2014). El mejoramiento de estas estrategias de implementación brindó por primera vez una protección ambiental a los terrenos en construcción, que impuso a los administradores la necesidad de realizar estudios previos sobre la capacidad que tiene la aplicación y cubrimiento de estas prácticas estructurales en la generación de ambientes sostenibles tanto ambiental como económicamente. Con esta responsabilidad, la administración y distribución quedaron condicionadas a la mitigación de efectos ambientales negativos, para mejorar las condiciones que tradicionalmente afectaban a las comunidades (El Mundo, 2017). En ese sentido, la obligatoriedad de mantener el equilibrio y la

armonía desde otras condiciones de gestión emergen en las políticas públicas, aunque el trecho que se debe recorrer se amplía con la llegada de nuevas administraciones nacionales y regionales.

La "revolución" en materia de infraestructura se encuentra determinada por la ambición en la ejecución de proyectos de alto impacto a nivel económico y social que cuentan con un gran aporte en capital tanto del sector público como del privado. Por ello, superar el rezago vial que hubo en el país, durante más de cinco décadas de conflicto armado, con el plan de desarrollo impulsado por Santos conlleva una perspectiva más amplia que abre el camino a los beneficios que disfrutan miles de colombianos en la actualidad. Según la Agencia Nacional de Infraestructura (ANI, 2018), la capacidad de financiamiento de estas obras es una de las más altas que un gobierno hubiera establecido dentro de su plan de desarrollo, lo que representó un gran desafío en materia de ejecución y calidad.

El balance positivo de la creación de estas autopistas durante la administración Santos se ve reflejado en beneficios como: disminución en tiempo de viaje, reducción en los costos de transporte y generación de empleo. Uno de los principales objetivos que cumplen estas obras de infraestructura es la conectividad, dada la amplitud del territorio nacional y la falta de vías de transporte que beneficien tanto a las comunidades como a la economía nacional con el aumento de productividad. Por su parte, el comercio entre ciudades se vio fragmentado considerablemente por los altos

costos que generaban los trayectos para llegar al lugar de destino, sin embargo, con la puesta en marcha de las vías 4G tanto los costos como el tiempo de viaje podrán beneficiar a los comerciantes. En este sentido, el impulso de la mano de obra se ha dado a partir de la llegada de inversión extranjera a las ciudades y al campo en Colombia, para incentivar los procesos de producción dado el acceso a más regiones del país (Portafolio, 2015).

Durante la administración Santos se realizaron algunos de los más importantes proyectos de infraestructura, según la ANI, lo que incentivó la modernización del país en cuanto a vías de conexión en las principales regiones para lograr procesos de eficiencia tanto en el desplazamiento como en la disminución de costes para los ciudadanos y las empresas que se desenvuelven en el sector comercial. En este contexto, se hizo fundamental el programa de concesiones con el sector privado para dar una adjudicación ejecutiva de los recursos en las licitaciones presentadas. Estos nuevos proyectos abarcaron la cobertura de las principales vías de conexión en Colombia, sin embargo, aún se siguen presentando desviaciones de los recursos por los procesos de corrupción que se dan al interior de las distintas entidades (Torres-Berrú, López y Torres-Carrión, 2020; Hidalgo, 2015). Sigue abierta la pregunta sobre la relación entre las condiciones y los actores de los territorios, los conflictos (socioambientales, sociopolíticos y de impacto económico) que generaron las obras de infraestructura en las comunidades y la resistencia permanente

de las poblaciones, como ya se ha ejemplificado en otros capítulos de este libro.

Los proyectos adjudicados en la construcción de obras viales (carreteras) se proyectaron a partir de *tres olas de construcción*, que intentaban incentivar una conexión más directa con las obras realizadas en el pasado, que tenían falencias estructurales o en algunos casos daños de la malla vial. El ambicioso programa de autopistas 4G implicó una revolución casi en la totalidad de los proyectos presentados por administraciones anteriores, si se toma como referencia la inversión de más de "$ 50 billones de pesos que se verán reflejados en la construcción de más de 1370 kilómetros de dobles calzadas, 141 túneles y 1300 viaductos" (La República, 2018), es posible analizar que el contexto en el que se desarrollan los megaproyectos cuenta con un alto capital de inversión.

La administración Santos priorizó principalmente la ejecución de obras de infraestructura que permitieran apostar a un desarrollo sostenible del país, enfatizando en la necesidad de generar alternativas de inversión para enfrentar los desafíos de conectividad de gran parte del territorio nacional. Las condiciones de movilidad y productividad fueron una de las apuestas formuladas luego de la firma de los acuerdos de paz, ya que se buscaba dar una mayor participación a las comunidades desde las alcaldías para garantizar condiciones adecuadas de construcción y a la vez generar un enfoque productivo más amplio desde todos los sectores sociales (Delgado, 2018).

La ampliación de aeropuertos y puertos en el gobierno Santos quedó establecida a partir de la creación de proyectos de restructuración enfocados en este objetivo. No obstante, las terminales aéreas y marítimas del país representaron un estancamiento en materia de infraestructura, más que un proyecto de renovación, pues la búsqueda de nuevas edificaciones y la ampliación de muchos de estos puertos y aeropuertos se vio estancada por la falta de procesos de adjudicación en las licitaciones y las licencias necesarias para la ejecución. En consecuencia, las terminales aéreas y fluviales fueron uno de los principales focos de crítica por la falta de ejecución en las obras proyectadas (Delgado, 2018).

Los dos proyectos principales en donde se observa dicho estancamiento son la ampliación del aeropuerto El Dorado, en Bogotá —con una inversión aproximada de tres billones de pesos—, el cual quedó en manos del nuevo gobierno luego de que no se llegara a un acuerdo en las concesiones para la expansión y repavimentación de las pistas (Portafolio, 2018). El segundo proyecto estancado fue el de la navegabilidad del río Magdalena, puesto que el proceso de licitación obstaculizó la puesta en marcha de uno de los proyectos más ambiciosos dada la capacidad y conectividad que este río representa para el país. El potencial que este río podría tener tanto para el comercio como para la economía colombiana no se ha explotado en su totalidad, por lo cual se estiman necesarias "168 obras hidráulicas un valor de $2.5 billones" (La República, 2018).

Por su parte, el sector ferroviario colombiano es quizás uno de los más atrasados del continente ya que en los últimos años no se han invertido suficientes recursos en su modernización, dado el enfoque en seguridad de los gobiernos de turno, que ha dejado de lado la infraestructura. Recuperar las concesiones de este sector considerado como uno de los más importantes en servicios carga, que conecta el interior del país con algunos puertos como el de Buenaventura, ayudaría a regular las concesiones fallidas (Correa, 2018; García y Bernal, 2017). La carga ferroviaria transportada durante 2015 y 2018 estuvo caracterizada por desplazamientos en trayectos cortos y de un volumen moderado, dadas las falencias de las vías, a lo que la administración Santos respondió con una inyección de capital, correspondiente a setenta millones de dólares. Sin embargo, es preciso cambiar la ubicación de muchas de las líneas que se encuentran sobre trochas y derrumbes. Este panorama plantea serios interrogantes sobre la necesidad de formular una política pública que intervenga efectivamente estos tramos viales, además de la falta de competitividad por la ineficiencia de los volúmenes y distancia de las cargas (La República, 2018).

En resumen, la administración Santos revolucionó en gran medida el sector de infraestructura, al aumentar significativamente la inversión con proyectos de largo alcance que aún no se culminan pero que tienen una gran aceptación a nivel regional. No obstante, los escándalos por falencias en la ejecución no se hicieron esperar, además de la amplia inversión y conexiones que se tenían

con la firma Odebrecht, salpicadas por los escándalos de corrupción que involucraron directamente a la administración Santos (La República, 2018).

Los procesos de construcción en las obras de infraestructura colombiana se vieron golpeados por la corrupción, esto conllevó que la banca colombiana quisiera retirarse de algunos de los proyectos más importantes, como la vía que comunica el centro del país con la costa Caribe. Las principales consecuencias afectan los tiempos de entrega de las obras y plantean la posibilidad de una disminución radical de inversión, lo que generaría una pérdida de competitividad frente a países e integraciones regionales como la Alianza del Pacífico, puesto que con el paso del tiempo y el estancamiento de las obras, las pérdidas impactarían varios sectores económicos y sociales en el país (Ruiz, 2018).

El gobierno Santos abrió el camino a la modernización del país durante ocho años de mandato, luego de una inversión aproximada de noventa billones de pesos, aunque no logró entregar las cuatro obras claves de su gobierno: el túnel de La Línea, la Ruta del Sol, el puente Pumarejo y la navegabilidad del río Magdalena. Proyectos impactados directamente por los escándalos del 2016 con la firma brasilera Odebrecht (Ahumada, 2017). Por lo tanto, el presidente Iván Duque, quien recibió el mandato en 2018, debe asumir el reto de entregar los proyectos, mantener una inversión alta en la malla vial del país y conservar como eje fundamental el desarrollo y la continuidad de los proyectos de cuarta generación (4G) (Ahumada, 2017).

La crítica al crecimiento verde

El programa de infraestructura es una propuesta atractiva para el sector empresarial colombiano, pues además de los proyectos que se orientan a mejorar la competitividad del país en la región, los tratados de libre comercio (TLC) replantean la forma de hacer negocio para aumentar la inversión extranjera directa. El PND de Santos abrió el camino al desarrollo sostenible dentro de las políticas públicas, enfocado principalmente en el crecimiento verde como herramienta de sostenibilidad en medio de la búsqueda de factores que disminuyan el cambio climático (Guhl, 2018).

Reducir la vulnerabilidad ambiental frente a los desastres naturales y proteger los territorios amenazados por la naturaleza fueron los objetivos principales del eje de crecimiento verde planteado en el PND del gobierno Santos, una mirada más consciente de los problemas socioeconómicos que afectan a las comunidades. Sin embargo, la mitigación del cambio climático y el impacto de las obras de infraestructura en la naturaleza necesitan, más que una inversión en sostenibilidad ambiental, un programa de política pública que regule todos los proyectos implementados para el avance del país (Semana, 2014).

El balance ambiental del gobierno Santos dejó un diagnóstico negativo que subyace a las catástrofes ambientales que se dieron durante su administración, las deficiencias en el cumplimiento de estrategias enfocadas en los objetivos de desarrollo sostenible (ODS) fragmentaron la ejecución de una política ambiental

adecuada que se encargara de realizar transformaciones de fondo a los daños ambientales que acentúan varios sectores de la economía con el paso del tiempo. La ejecución de obras de infraestructura no contempló espacios adecuados de participación ciudadana y diálogos regionales que articularan de manera efectiva las necesidades de las comunidades con el impacto que estos proyectos podrían ocasionar en su entorno social y ambiental (Guhl, 2018; Hincapié y López, 2016).

El impacto ambiental negativo causado por el modelo extractivista, que se ha consolidado durante la transición hacia una economía con mayores índices de competitividad, fue característico de muchos de los proyectos desarrollados en el marco del programa de infraestructura. Uno de los más representativos y con mayores riesgos, tanto a nivel medioambiental como social, es la represa de Hidroituango que se encuentra en una situación precaria y cuya consolidación deberá asumir Duque en su mandato (Rodríguez, 2017). La coordinación interinstitucional no logró generar resultados sostenibles para que el sector industrial mitigara los efectos ambientales que se darían como consecuencia de los problemas diagnosticados luego de la formulación y ejecución de las obras de infraestructura (ver tabla 1).

Tabla 1. Efectos ambientales de los proyectos de infraestructura

Proyecto	Principales efectos ambientales
Caminos, carreteras y vías férreas	Impacto directo dentro del área de influencia, caracterizado por el proceso de deterioro ambiental en los sistemas naturales y artificiales existentes; se encuentra determinado por la modificación de los patrones naturales en el área donde se realizan estos proyectos. El mal manejo de los residuos es uno de los factores determinantes a la hora de analizar la contaminación del aire y del suelo, además de generar erosión y sedimentación a largo plazo de los ríos cercanos, por la utilización de combustibles, aceites, asfalto y demás herramientas de construcción que con el paso del tiempo aumentan la fragmentación del suelo en el paisaje terrestre. Impacto indirecto relacionado con los factores demográficos que afectan la naturaleza, puesto que al haber más vías de acceso, los ciudadanos se trasladan para mejorar sus condiciones socioeconómicas, lo que incrementa la degradación visual causada por el ser humano, la tala de árboles y la explotación de tierras y áreas naturales.

Proyecto	Principales efectos ambientales
Oleoductos y gasoductos	Los procesos de construcción industrial para el desarrollo de estas obras son quizá los más complejos del sector industrial, pues tienen los mayores impactos a corto plazo en el medio ambiente, al afectar directamente la superficie. Los impactos más problemáticos que dejan este tipo de construcciones se encuentran relacionados con el daño topográfico generado por la excavación y fragmentación del suelo y el subsuelo, lo que tendrá consecuencias graves a largo plazo, como deslizamientos de tierras, derrames de desecho en las aguas, contaminación atmosférica por la quema de gases, entre otras, que parten de la administración inadecuada.
Proyectos hidroeléctricos	Cada uno de los componentes que se utilizan en la ejecución de estos proyectos de infraestructura implica actividades negativas directamente relacionadas con el medioambiente, entre las que se destacan la extinción de las plantas marinas y la descomposición prematura de aquellas que se encuentran a una profundidad mayor, lo que significaría un aumento en la emisión de gases de efecto invernadero. Por otra parte, la alteración del caudal del río ejerce un impacto directo sobre el suelo, la fauna, la vegetación, el clima y el área geográfica; de manera que los cambios generados por la construcción de estos proyectos tienen consecuencias directas para las comunidades que habitan cada una de las áreas de influencia.

Proyecto	Principales efectos ambientales
Navegación	El vertimiento de contaminantes en las aguas por la actividad del hombre es quizás uno de los principales efectos adversos de la navegabilidad como herramienta de desarrollo económico. Si bien es cierto que se crean beneficios con esta actividad, a largo plazo son mayores los inconvenientes pues los aceites y combustibles de las embarcaciones contaminan, a veces irremediablemente, las vertientes de los ríos y mares.

Fuente: elaboración propia a partir de Rodríguez *et ál.* (2011).

Los fantasmas ambientales que rodean la construcción de todo tipo de proyectos de infraestructura dan cuenta de la necesidad de una política pública que reglamente las condiciones y herramientas que tanto constructores como administrativos deben toman a la hora de empezar un proyecto que tenga impacto directo o indirecto sobre el medio ambiente. Esto con el propósito de generar condiciones de *buen vivir* para cada una de las comunidades que se ven afectadas por la mala ejecución de los recursos —la exigencia es mínima y las consecuencias múltiples—. El gobierno de Santos dejó al país en obra con muchas opciones de generar competitividad a nivel comercial y económico, pero con grandes costos a nivel ambiental, debido a que no se generaron herramientas adecuadas de protección (Acevedo y Correa, 2019; Guhl, 2018).

Es por ello que la ejecución medioambiental del PND de la administración Santos generó más contradicciones que reconocimientos, puesto que durante los ocho años

de su mandato se desarrollaron proyectos abanderados en la fracturación hidráulica o *fracking* como nueva forma de extracción de hidrocarburos; se expidieron licencias ambientales sin ningún tipo de regulación de los efectos anteriormente expuestos; se realizaron exploraciones mineras en selvas vírgenes de la Amazonía y el Pacífico colombiano, luego de la delimitación de "zonas estratégicas"; y, como cereza en el pastel, la inconstancia en el Ministerio del Medio Ambiente promovió la falta de reglas claras para los ejecutores de los proyectos, quienes realizaron obras sin medir ningún tipo de consecuencia (Rodríguez, 2017; Rojas, 2020).

Efectos ambientales: ¿una consecuencia necesaria?

Los estudios sobre la adopción de proyectos de infraestructura se enfocan en la disminución de los impactos ambientales y con ello en el aumento de los beneficios socioeconómicos en pro del mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades en las diferentes regiones. Los avances en materia industrial y la conectividad entre las ciudades son algunos de los principales factores de medición de desarrollo en los distintos países del mundo, ya que permiten determinar la facilidad que tienen los inversionistas a la hora de comerciar al interior del país. La apertura de proyectos de infraestructura genera un impacto directo en las condiciones de vida de las comunidades, sin embargo, el medio ambiente, que es el más perjudicado, se deja de lado en la planeación y mitigación de daños, lo que conlleva

una constante fragmentación con consecuencias incalculables a largo plazo.

Los efectos más significativos al evaluar las consecuencias de los proyectos de infraestructura se ven reflejados en la fragmentación de los ecosistemas. Si bien estos proyectos son necesarios para mejorar la competitividad a nivel económico en el comercio interregional, no cuentan con herramientas de protección necesarias para mitigar los efectos negativos sobre el medio ambiente. Esta fragmentación del ecosistema ocurre cuando en la ejecución de la construcción no se tiene como punto fundamental el cuidado del medio ambiente y como consecuencia no se cuida la utilización de materiales en los hábitats naturales que intervienen de una u otra forma en el proyecto.

El paso de factores industriales contaminantes a otros de construcción positiva ejecutados de manera reproductiva genera una transformación en la actividad industrial orientada a promover procesos conscientes de desarrollo sostenible, caracterizados por asegurar mejores condiciones en estas actividades, al mismo tiempo que se cuidan los factores ambientales sin destruir elementos representativos del ecosistema. Así, los objetivos principales que intervienen positivamente en el desarrollo de proyectos de infraestructura están sujetos a la evaluación e identificación de riesgos de carácter medioambiental en torno a una ejecución efectiva, en la que se rescatan las medidas de prevención y mitigación como base del cambio estructural planteado para el mejoramiento, tanto en el proceso

como en la calidad de vida de las empresas contratistas y de las comunidades.

Los seguimientos para verificar los daños estructurales causados por la implementación de proyectos de infraestructura en ecosistemas cercanos no responden intrínsecamente a los problemas que estos conllevan, pues básicamente no analizan los efectos a largo plazo, sino que, por el contrario, contribuyen a la exacerbación de efectos negativos con alto impacto a nivel ambiental. La falta de empoderamiento de los pobladores de las regiones con los problemas que los afectan incentiva el desconocimiento que los administradores industriales tienen a la hora de generar estrategias efectivas. Sin embargo, una revisión detallada de las características de cada una de las áreas afectadas brindaría mejores condiciones de ejecución en los proyectos, al considerar como esenciales las estrategias de desarrollo preventivas que parten de un diagnóstico significativo en torno a los recursos que se van a ejecutar de una manera más amena con el medio ambiente y a la vez determinando la efectividad con que los proyectos mejorarán la calidad de vida de las comunidades.

Planes de mitigación estructural

La actividad constante del ser humano sobre el medio ambiente ha presupuesto una superioridad antropocéntrica, no obstante, a raíz de la mala utilización de los recursos en la actualidad vemos consecuencias directas como desastres naturales y un aumento progresivo del cambio climático. Por ello se hace necesario

generar planes de mitigación de los efectos negativos para evitar la degradación paulatina del ecosistema que habitamos, también es preciso enfatizar en las buenas formas de vida como una herramienta clave a la hora de cambiar el accionar que se ha establecido en los últimos años (Ruiz, 2018; Rojas, 2020).

La contaminación ambiental del sector industrial es quizá la que más genera efectos negativos tanto en el corto como en el largo plazo, al contribuir a la fragmentación de los ecosistemas colombianos. El monitoreo de las medidas pactadas dentro de la ejecución de los proyectos con la eficacia necesaria ayudaría a garantizar que los planes de mitigación cuenten con un avance estructural en materia de planeación y ejecución. En cuanto a la mitigación de los efectos negativos, es necesario realizar un diagnóstico monitoreado de cada una de las etapas en las que se intervine industrialmente, para con ello conocer más de cerca los criterios aplicados y las posibles consecuencias que tendrían cada uno de los componentes utilizados (Ruiz, 2018).

Cuantificar las acciones desarrolladas y las contingencias previstas para el área en ejecución podría manejar efectivamente la aplicación de medidas efectivas por parte de los órganos de control para recuperar, luego de una identificación exhaustiva, las áreas afectadas por los desechos sólidos, la erosión y la sedimentación causadas por las construcciones, la tala y la inclusión de nuevas especies, entre otras muchas acciones que con un planeamiento anticipado y controlado pueden llegar a ser herramientas claves de desarrollo (OMS, 1995). En este

sentido es necesario un componente verde en el desarrollo de las propuestas industriales colombianas, para incentivar de forma positiva la ejecución de medidas efectivas de control y mitigación de cambios negativos sobre el medio ambiente (EEA, 2013).

La adopción temprana de medidas de mitigación por parte de los administradores y ejecutores de los principales proyectos de infraestructura en Colombia, tanto del sector público como del privado, reduciría el riesgo de aumento en las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI: dióxido de carbono CO_2, metano CH_4). También resultaría valioso equilibrar la intervención de estas obras con la identificación y planeación de proyectos conforme a las necesidades de diferentes sectores, no solo encaminados a fortalecer el desarrollo económico, que muchas veces no es sostenible para el medio ambiente (OPS, 2013), como se ha hecho en los últimos años. El enfoque del crecimiento económico agresivo que arrasa con todo a su paso debe quedar atrás, para incentivar la formulación de políticas y proyectos orientados por el desarrollo sostenible y la necesidad de mitigar el cambio climático.

Los retos de la globalización para la industria colombiana se encuentran determinados por el cumplimiento de los ODS, un mecanismo de defensa medioambiental encargado de rescatar la competitividad sin caer en los efectos negativos del desarrollo industrial que han afectado a los ecosistemas colombianos durante años. Existen diversos tipos de medidas de mitigación, la mayoría de ellos evitan un sobrecosto en la ejecución de los

proyectos y buscan dinamizar la protección efectiva del medio ambiente (Payares, 2017).

Tabla 2. Impactos y medidas que deben adoptarse a partir de los impactos ambientales

Recurso natural	Tipo de contaminación	Tipos de medidas
Aire	Gases de efecto invernadero (GEI)	Distribución y ejecución adecuada del crecimiento de las emisiones de CO_2 y CH_4, por medio de la eliminación de residuos contaminantes en los proyectos.
Agua	Contaminación del agua por residuos industriales	Entender cuáles son los principales contaminantes de los cauces fluviales, para formular un diagnóstico efectivo que logre disminuir la alta contaminación de residuos en el agua (reciclaje y optimización del recurso).
Tierra	Fragmentación de hábitat	Conservación en el uso de los suelos y eliminación de elementos excesivos que cambian las condiciones bióticas y abióticas de los ecosistemas, al aumentar la temperatura y fragmentar los suelos. Además, es preciso realizar estudios sobre la conservación y el cuidado de la fauna y la flora dentro de la ejecución de los proyectos.
Energía	Aumento en el consumo	Utilización de energías renovables que no tengan como consecuencia un aumento en el calentamiento global, generar una contribución energética desde el sector industrial colombiano.

Fuente: elaboración propia a partir de Arroyave *et ál.* (2006).

Los planes de restructuración implican que los empresarios se comprometan con el medio ambiente de una forma directa y eliminen el uso de elementos perjudiciales para la fragmentación de los ecosistemas en los que se realizan los proyectos de conectividad. Esto crea un nuevo paradigma de inclusión social y ambiental de las comunidades, que incentiva mecanismos alternativos a nivel social y económico para garantizar el desarrollo sostenible a corto y largo plazo (Ruiz, 2018). No obstante, desde la aplicación real, las comunidades no son consultadas para revisar los impactos en el ambiente y las políticas públicas no son creadas para la implementación de los planes desde el cuidado de los territorios. Este escenario evidencia la necesidad urgente de comprender las luchas de las comunidades, la importancia de las consultas populares, de la organización social y particularmente la imperativa acción de pensar desde las cosmovisiones propias y auténticas de las poblaciones, para formular los proyectos que, en teoría, deberían beneficiar a los grupos poblacionales, pero que actualmente solo están orientados por el beneficio estratégico de los oligopolios y las multinacionales.

Conclusiones

La administración Santos estableció un cambio en el paradigma económico que rigió durante años el país, este paso solo fue posible gracias a la ejecución de los acuerdos de paz de La Habana, en donde se puso fin al conflicto armado interno que debilitó el país durante más de

seis décadas. Con el cumplimiento de los acuerdos, la búsqueda de competitividad económica a nivel regional se consolidó como uno de los principales objetivos del gobierno nacional, lo que conllevó la necesidad de renovación y construcción de la infraestructura vial del país, para atraer la atención del comercio interregional hacia Colombia como un país con importancia geoestratégica en las rutas del comercio internacional.

No obstante, la crítica principal al PND 2014-2018 de la administración Santos es que estos proyectos de infraestructura, que cuentan con un avance en materia de investigación, como las vías 4G, no han desarrollado los procesos de mitigación necesarios frente a los efectos negativos en el medio ambiente y han dejado de lado herramientas claves como las medidas de prevención de la fragmentación de los ecosistemas en donde se desarrollan las obras. Estas falencias en el diseño y ejecución de las obras de infraestructura se relacionan con el hecho de que el eje de crecimiento verde estaba determinado por los intereses de los grandes sectores de la economía —entre los que se encuentra el sector inversionista— y no por las necesidades de las comunidades implicadas directa e indirectamente en la construcción de los proyectos de infraestructura.

La necesidad de crear una política pública enfocada en la mitigación de los efectos negativos sobre el medio ambiente dentro de la ejecución de proyectos de infraestructura se hace más evidente ahora que Colombia está entrando en las dinámicas de la globalización, de manera que los procesos de competitividad no deben

acoger la fragmentación socioambiental anteriormente expuesta, pues incentiva fenómenos adversos, como el desplazamiento forzado, que afectan la economía y el bienestar de las comunidades.

Este escenario se compone principalmente de intereses económicos que no brindan una alternativa efectiva a corto o largo plazo, sino que por el contrario son cada vez más ineficientes debido a los procesos de corrupción señalados como mecanismos de ejecución, que dejan de lado los valores medioambientales que se lograrían intervenir de una manera efectiva con estudios y planteamientos adecuados.

Por último, los procesos de las comunidades en los territorios permiten reconocer la necesidad urgente de hablar desde las condiciones de la realidad socioambiental y las políticas públicas de atención a los procesos de impacto que se generaron incluso después de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno y la entonces guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Los territorios actuales son improbables en términos de sentido y adquieren una función de recurso de renta y no de desarrollo con respeto al medio ambiente (Palacios, 2018). En ese sentido, los territorios continúan en sus procesos de resistencia y generan estrategias propias para permanecer en los territorios (Idrobo y Amaya, 2019; Molina y Rojas, 2019; Sánchez y Acosta, 2019), tales como consultas populares, reivindicación de procesos culturales y cosmovisiones, defensa de los territorios por vías de hecho y otras tantas situaciones que priorizan

la necesidad de cambiar la perspectiva desde donde se analiza la incidencia de las luchas sociales en la construcción de una paz territorial frente a las ideas de progreso y desarrollo desmedido de las distintas propuestas gubernamentales.

Referencias

Acevedo, Á. y Correa, A. (2019). Pensar el cambio socioambiental: un acercamiento a las acciones colectivas por el páramo de Santurbán (Santander, Colombia). *Revista Colombiana de Sociología, 42*(1), 1557-175.

Ahumada, O. (2017, 23 de febrero). *Escándalo de Odebrecht revive los fantasmas de la infraestructura*. El Tiempo. http://www.eltiempo.com/economia/sectores/impacto-de-odebrecht-en-desarrollo-de-infraestructura-en-colombia-61438

Agencia Nacional de Infraestructura (ANI). (2018). *Proyectos de infraestructura*. https://www.ani.gov.co/proyectos-de-infraestructura-puertos

Arroyave, M. d. P., Gómez, C., Gutiérrez, M. E., Múnera, D. P., Zapata, P. A., Vergara, I. C., Andrade, L. M. y Ramos, K. C. (2006). Impactos de las carreteras sobre la fauna silvestre y sus principales medidas de manejo. *Revista EIA*, (5), 45-57. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-12372006000100004&lng=en&tlng=es.

Correa, M. (2018, 30 de julio). *Gobierno Santos deja el país en obra*. El Colombiano. http://www.elcolombiano.com/colombia/gobierno-santos-deja-el-pais-en-obra-YD9072463

Delgado, P. (2018). *¿En qué va la construcción de las vías 4G?* El Espectador. https://www.elespectador.com/economia/en-que-va-la-construccion-de-las-vias-4g-articulo-792204

El Mundo. (2017, 8 de junio). *La infraestructura está cambiando al país: Santos*. http://www.elmundo.com/noticia/La-infraestructura-esta-cambiando-al-pais-Santos/353695

El Tiempo. (2013, 10 de agosto). *Infraestructura y medio ambiente deben ir de la mano*. http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12985220

European Environment Agency (EEA). (2013). *Environment and human health*. http://www.eea.europa.eu/publications/environment-and-human-health/download

García Valenzuela, J. N. y Bernal Chaparro, D. E. (2017). *Ferrocarriles en Colombia infraestructura perdida*. https://ciencia.lasalle.edu.co/economia/298

Guhl, E. (2018, 19 de julio). *¿Cómo le fue a Santos en términos ambientales?* Semana. https://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/balance-del-gobierno-santos-en-terminos-ambientales/41155

Herrera, B. (2014). Las acciones colectivas en Colombia frente a una realidad global: el derecho de consumo. *Justicia*, 25, 70-81. http://www.scielo.org.co/pdf/just/n25/n25a04.pdf

Hidalgo, D. (2015, 25 de mayo). *Infraestructura y transporte en el Plan Nacional de Desarrollo*. Razón Pública. https://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/8483-infraestructura-y-transporte-en-el-plan-nacional-de-desarrollo.html

Hincapié, S. y López, J. (2016). Derechos humanos y bienes comunes. Conflictos socioambientales en Colombia. *Desacatos*, 51, 130-141. https://www.redalyc.org/pdf/139/13945706008.pdf

Idrobo, J. y Amaya, J. (2019). *Resistencias y reconciliaciones. Modelos mentales y aprendizajes colectivos en la construcción de paz*. Universidad Santo Tomás.

Invías. (2018). *Mapa de carreteras*. https://www.invias.gov.co/index.php/informacion-institucional/2512-mapa-de-carreteras-2014b

La República. (2018, 2 de febrero). *De las 4G y las licencias ambientales*. https://www.larepublica.co/infraestructura/de-las-4g-y-las-licencias-ambientales-2595312

La República. (2018, 1 junio). L*os cinco megaproyectos en infraestructura que deja el Gobierno Santos*. https://www.larepublica.co/infraestructura/los-cinco-megaproyectos-en-infraestructura-que-deja-el-gobierno-santos-2734014

Mosquera, E. (2014). Análisis de la gestión ambiental en las vías 4G en construcción en Colombia. *Ontare, 4*(1), 31-66.

Molina, D. (2014). Gobernanza ambiental en Colombia: la acción estatal y de los movimientos sociales. *Ambiente y Desarrollo, 18*(34), 27-42. doi:10.11144/Javeriana.AYD18-34.gaca

Molina, D. y Rojas, A. (2019). ¿Se está construyendo paz ambiental territorial con los pueblos ancestrales de Puerto Nariño, Amazonas-Colombia? Una mirada desde la ecología social y el buen vivir. *Reflexión Política, 21*(41), 162-163. https://doi.org/10.29375/01240781.3401

Organización Mundial de la Salud (OMS). (1995). *El camino saludable hacia un mundo sostenible*. Organización Mundial de la Salud.

Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2013). *Informe regional sobre el desarrollo sostenible y la salud en las Américas*. http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=21428&Itemid

Páez-Murcia, Á. M., Lamprea-Montealegre, E. y Vallejo-Piedrahíta, C. (2017). Medio ambiente y acciones populares en Colombia: un estudio empírico. *Universitas, 66*(134), 209-248. https://doi.org/10.11144/Javeriana.vj134.maap

Palacios, G. (2018). *Territorios improbables. Historias y ambientes*. Magisterio.

Payares, D. (2017, 19 de noviembre). *Infraestructura vial y su impacto en el desarrollo*. El Heraldo. https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/infraestructura-vial-y-su-impacto-en-el-desarrollo-425060

Portafolio. (2015, 5 de marzo). *Plan Nacional de Desarrollo Santos II*. http://www.portafolio.co/opinion/redaccion-portafolio/plan-nacional-desarrollo-santos-ii-28614

Portafolio. (2018, 17 de mayo). *Con las vías 4G, el país se pone al día en infraestructura: ANI*. http://www.portafolio.co/economia/infraestructura/con-las-vias-4g-colombia-se-pone-al-dia-en-infraestructura-517221

Rodríguez Bertheau, A. M., Martínez Varona, M., Martínez Rodríguez, I., Fundora Hernández, H. y Guzmán Armenteros, T. (2011). Desarrollo tecnológico, impacto

sobre el medio ambiente y la salud. *Revista Cubana de Higiene y Epidemiología*, *49*(2), 308-319.

Rodríguez, M. (2017, 23 de marzo). *La reforma ambiental de Santos ha sido la peor de la historia*. El Espectador. https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/la-reforma-ambiental-de-santos-ha-sido-la-peor-de-la-historia-manuel-rodriguez-articulo-685954

Rojas, C. (2020). Bases metodológicas para el análisis del derecho del medio ambiente en su faz activa o direccional. *Derecho del Estado*, 45, 275-303.

Ruiz, N. (2018, 2 de febrero). *De las 4G y las licencias ambientales*. La República. https://www.larepublica.co/infraestructura/de-las-4g-y-las-licencias-ambientales-2595312

Sáenz, J. y García, J. (2019). The relationship between corruption and inequality in Colombia: empirical evidence using panel data for the period 2008-2017. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, *8*(2), 28-43.

Sánchez, J. y Acosta, C. (2019). *Las huellas del desarrollo: intersecciones entre conflicto, reconfiguración social y pacificación en Colombia*. Ediciones USTA.

Sánchez, M. (2013). *La infraestructura física en Colombia: deficiencias y principales desafíos*. Razón Pública. https://www.razonpublica.com/index.php/econom%C3%ADa-y-sociedad/6995-la-infraestructura-fisica-en-colombia-deficiencias-y-principales-desafios.html

Semana. (2014, 23 de septiembre). *Las contradicciones de Santos frente al medio ambiente*. https://www.semana.

com/nacion/articulo/santos-sus-contradicciones-frente-al-medio-ambiente/403844-3

Torres-Berru, Y., López, V. y Torres-Carrión, P. (2020). Minería de datos para detectar y prevenir la corrupción en los contratos: revisión sistemática de mapeo. *Revista Ibérica de Sistemas e Tecnologias de Informação*, 29, 13-26. https://search.proquest.com/openview/2359cb7a287c9494ba0a47fbe53b89dc/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1006393

Sobre los autores

Jhon Alexander Idrobo-Velasco

Licenciado en Filosofía y magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, donde actualmente es docente de la Facultad de Sociología e investigador del Instituto de la Paz y el Desarrollo (IPAZDE). Coordinador del Grupo de Investigación Interinstitucional Tlamatinime y del Semillero de Investigación Eirene Latinoamérica; integrante del grupo de investigación Estudios Interdisciplinarios de la Sociedad y la Cultura.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0002-2228-0002

CORREO ELECTRÓNICO:
jhonidrobo@usantotomas.edu.co

Israel Arturo Orrego-Echeverría

Integrante del Grupo de Investigación Interinstitucional Tlamatinime. Miembro de la Asociación Suramericana de Filosofía y Teología Interculturales (Asafti). Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Colombia y de la Corporación Universitaria Iberoamericana. Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía Latinoamericana, especialista en Educación y Cultura Política, profesional en Filosofía y licenciado en Ciencias Teológicas.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9286-138X

CORREO ELECTRÓNICO:
arturo.orrego@gmail.com

Viviana Carolina Machuca-Martínez

Bachiller superior en Teología y licenciada en Ciencias Teológicas, magíster en Filosofía Latinoamericana, con énfasis en Género, Feminismo y Construcción de Paz. Sus temas de investigación se centran en las teologías y los abordajes filosóficos de los feminismos en América Latina y su relación con los problemas sociales enfocados en las mujeres y la niñez en contextos vulnerables. Actualmente es Gerente de Relaciones Interinstitucionales de World Vision Colombia.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0002-0998-2288

CORREO ELECTRÓNICO:
vivimach@gmail.com

Tatiana Gutiérrez-Alarcón

Trabajadora social y magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Comunicación Educativa, estudiante de la Maestría en Comunicación, Educación y Cultura y docente-investigadora del Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto (sede principal, Bogotá).

ORCID:
https://orcid.org/0000-0002-4779-1554

CORREO ELECTRÓNICO:
tpgutierreza@gmail.com

Juan Manuel Galindo-Pulido

Sociólogo de la Universidad Santo Tomás, especialista en Comunicación Educativa y estudiante de la Maestría en Comunicación, Educación y Cultura de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto (sede principal, Bogotá). Ha orientado procesos culturales y pedagógicos con diferentes grupos y poblaciones, centrados en la reivindicación de derechos y el mejoramiento de la calidad de vida de comunidades vulnerables.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0001-9644-0040

CORREO ELECTRÓNICO:
junma.galindop@gmail.com

Carlos Andrés Rincón-Arias

Docente, investigador y líder del semillero Territorios y Territorialidades en Resistencia del Centro de Educación para el Desarrollo (CED S.P.) de la Universidad Minuto de Dios, sede Bogotá.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0001-8283-8891

CORREO ELECTRÓNICO:
carlos.rincon@uniminuto.edu.co

María Fernanda Masmela-Montes

Estudiante de Trabajo Social e integrante del semillero Territorios y Territorialidades en Resistencia del Centro de Educación para el Desarrollo (CED S.P.) de la Universidad Minuto de Dios, sede Bogotá.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0001-7184-3660

CORREO ELECTRÓNICO:
mmasmelamo1@uniminuto.edu.co

Julián Cárdenas-Arias

Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, magíster en Filosofía Latinoamericana y Candidato a doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Uniminuto, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Pertenece al Grupo de Investigación Interinstitucional Tlamatinime y al semillero de investigación filosófica Symbolum: Ontología del Pensamiento Popular. Su trabajo como docente e investigador en los campos de las ciencias sociales, la filosofía, la educación y los estudios musicales le han permitido dirigir procesos de comprensión de la realidad social en distintas comunidades donde desarrolla proyectos pedagógicos e investigativos. Como especialista en pedagogía, docencia universitaria e investigación en las dinámicas de la educación básica, media y superior, ha orientado procesos de educación popular, diálogo intercultural y derechos humanos.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0002-0905-7391

CORREO ELECTRÓNICO:
jucaviowoaini@yahoo.com

Ana María León-Forero

Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, especialista en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura y magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Actualmente es docente de investigación y asesora de trabajos de grado de la Especialización en Gerencia de la Salud de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud. Ha participado en la construcción de programas académicos presenciales y virtuales e investigaciones afines a sus áreas de conocimiento. Miembro del Grupo de Investigación en Psicología, Salud, Administración y Docencia, Gipsad, de la Facultad de Ciencias Sociales, Administrativas y Económicas de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0002-7246-3755

CORREO ELECTRÓNICO:
anamaleo82@gmail.com

Douglas Eduardo Molina-Orjuela

Politólogo con énfasis en gestión pública y magíster en Desarrollo Rural de la Pontificia Universidad Javeriana, especialista en Gerencia de Proyectos Educativos de la Universidad Cooperativa de Colombia. Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, de la Escuela Superior de Guerra y de la Escuela de Posgrados Miguel Antonio Lleras Pizarro de la Policía Nacional. Miembro del Grupo de Investigación Invespol.

ORCID:
https://orcid.org/0000-0003-0788-9538

CORREO ELECTRÓNICO:
douglasemolina@gmail.com

Índice onomástico

A

Agarwal, Anil 68
Agencia Nacional
de Infraestructura 174
Albán, Adolfo 17, 46
Alfonso, Henry 95, 98
American Anthropological
Association 33
Aranda, Misael 144
Asociación Paz Verde 74

B

Berque, Agustín 52-53, 57, 77, 83-84
Bourdieu, Pierre 85
Butler, Judith 75

C

Cárdenas Arias, Julián 14, 111, 206
Centro Nacional de Memoria
Histórica 23, 46
Césaire, Aimé 19, 46
Cosci, Daniel 104, 106, 109
Crenshaw, Kimberlé Williams 23

D

De Certeau, Michel 81, 86
Departamento de Nacional
de Estadísticas 113, 114
Departamento Nacional
de Planeación 113
Descola, Philippe 34, 46, 78, 86,
97, 109
Dietz, Kristina 93, 107-109
Duque, Iván 179, 181
Dussel, Enrique 19, 46

E

Eckhart 45

Escobar, Arturo 23-27, 29, 40-41, 43, 46, 53, 82, 86-87, 92, 109
Estermann, Josef 42, 46

F

Foucault, Michel 32, 46
Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) 193

G

Galindo, Juan Manuel 13
González, José Jairo 33-35, 47, 65, 87
González, Sergio Alfonso 36-37, 47
Gutiérrez, Tatiana 13, 70, 87

H

Haesbaert, Rogério 100, 110
Heidegger, Martin 32-33, 39, 47, 52, 57-58, 67, 87

I

Idrobo-Velasco, Jhon Alexander 14, 139, 160, 193

K

Kusch, Rodolfo 13-14, 41-42, 47 91, 94-95, 98-99, 101-102, 104-110, 113, 120-121, 123-127, 130-132, 135, 139-140, 145-146, 155, 157, 160

L

Laclau, Ernesto 30-32, 42-43, 45, 47
Lamprea-Montealegre, Everaldo 165
Latour, Bruno 33, 78, 87
Lefebvre, Henry 54-55, 77, 88-89
León Forero, Ana María 14

M

Machuca, Viviana Carolina 12
Maderuelo, Javier 53 n. 1
Masmela, María Fernanda 13
Mejía, Robin 91
Mendes, Chico 26-27
Mignolo, Walter 19-21, 48
Ministerio de Defensa 113
Molina-Orjuela, Douglas 208
Muelas, Juan 134, 138, 142, 148

O

Oliveros, Diana 115, 160
Organización Nacional Indígena de Colombia 112
Orrego-Echeverría, Israel Arturo 12

P

Páez-Murcia, Ángela María 165, 197
Paredes, Julieta 24
Peña, Joana 145

Porto, Walter 26, 40, 48
Piwamyik Misak Misak 115-116, 130-131, 138, 140-141, 143, 148-150, 153, 155-156

Q

Quijano, Aníbal 76, 79, 88
Quiroga, Anastasio 132

R

Rincón, Carlos Andrés 13, 84, 88
Rivera Cusicanqui, Silvia 22, 48

S

Santos, Juan Manuel 166, 170, 172, 174-180, 184, 191-192, 196-199
Santos, Milton 53-55, 58, 60-62, 88, 105
Scott, Michael 37
Serje, Margarita 64-65, 88
Shiva, Vandana 70, 89
Soja, Edward 55-56, 89

V

Vallejo-Piedrahíta, Catalina 165
Vasco Uribe, Luis Guillermo 143-144, 160
Viveiros de Castro, Eduardo 34-35, 41, 48, 78, 89

W

Walsh, Catherine 27, 49

Z

Zibechi, Raúl 75-76, 89
Žižek, Slavoj 31, 49

Índice temático

A

Abya Yala 1, 9, 24, 46-47, 49, 79 n. 5, 119
afro 24
afrocolombianos(as) 22, 26, 92, 112, 171
afrodescendiente(s) 25-26, 40, 46, 93
América Latina 11 18-19, 25-26, 28, 42, 75-76, 120, 122, 126, 159, 203
antropología 33, 35-38
arhuaco 137

B

buen vivir 15, 79 n. 5, 119, 184

C

campesino(s) 11, 24, 26, 40, 65, 84, 98, 101-102
ciencia 45, 78-79, 124, 130
civilización 77
colonialismo 19, 21, 68, 71
colonización 19, 30, 63, 116-117, 128
comunicación-educación 77, 79-80
comunicación-educación-cultura 83
conflicto armado 22-23, 170-171, 174, 191
consultas populares 13-14, 26, 41, 91-97, 99, 101-108, 191, 193

D

Dasein 39

E

espacialidad 58-59, 101
espacio 13, 18-20, 22, 25, 40, 51-63, 68, 70, 72, 74, 76-77, 85, 95,

100-102, 106, 108, 135-136, 144, 156-157, 181
espíritu ecológico 13, 95-96, 89, 101, 107
espiritualidad 44-45, 108, 122
extractivismo 21-22, 39, 69, 94

F

filosofía 12, 14, 47-48, 109, 120, 130, 135
frontera 63, 67, 69

G

globalización 93, 164, 169, 172, 189, 192

H

habitar 14, 18, 20, 25, 39-41, 44-45, 59 62, 72, 74-75, 77, 85, 91

I

identidad 84, 91, 107, 114, 116, 126, 134-136, 149-151
impactos ambientales 166, 185, 190
indígena(s) 11, 14, 22, 24-26, 30, 40, 64-65, 92-93, 98, 102, 112-114, 119-121, 123, 125-126, 131, 135, 140, 147-149, 157, 159, 171
infraestructura 14, 164-187, 189, 192

K

kuscheano(a) 14, 98, 101, 104

M

margen 70, 146
mercado 30, 38-39, 44, 78, 93, 100, 108
metafísica 39, 42
misak 14, 113-120, 127, 129-137, 139-150, 153, 155, 157-159
misterio 45, 125
mística 44-45
Modernidad 19, 28, 34, 38, 44, 54 n. 3, 56, 77-78, 122
moderno(a) 19-20, 23, 28, 33, 44, 61, 75, 78-79, 82

N

nam misak 14, 113-114, 116, 129, 131-132, 136, 149, 154

O

ontología 12, 29, 32-41, 43-44, 53 n. 1, 77, 82, 132-133, 206
política 11-13, 24, 38
otredad 33, 35-36
radical negativa 77

P

paisaje 13, 52-53, 56-59, 68, 73, 77, 82-85, 95-97, 103-104, 106-107, 114-115, 182
paz ambiental 14
plan nacional de desarrollo 171-172, 180, 184
producción social 13, 54, 56, 68, 74, 77
pueblos originarios 125-126, 128, 134, 151, 155

R

racionalidad 25, 36, 38, 41-42, 44, 105, 145
razón 41, 44, 68, 82, 97, 106, 134
re-existencia 17, 40, 44-45, 113-114, 119, 136
resistencia(s) 11, 15, 18-22, 24-26, 29-32, 40, 42, 44-45, 63-64, 70, 76, 80-81, 94, 114, 166, 175, 193
Revolución industrial 60-61

S

saberes 13, 15, 51, 79 n. 5, 119, 122, 128-130, 132-135, 142, 156
  ancestrales 14, 119, 131, 135, 146
  populares 80
ser-en-el-mundo 25, 39-40, 58 n. 4

T

territorialidad 13, 25-26, 75-77, 82
territorio(s) 11-15, 18-19, 22-23, 25-27, 29, 31-32, 40, 44-45, 53, 56-57, 61, 63-65, 67, 69, 71, 74-75, 77-81, 84-85, 91, 93-96, 98-103, 106-108, 113-121, 127, 130-131, 134-135, 137, 144-145, 156-157, 159, 164-167, 169-171, 174-176, 180, 191, 193
tulpa(s) 127, 135-136, 157

W

Wampia-Kauka 14, 111

COLEC-
CIÓN
440

SERIE
SOCIOLOGÍA

ESTA OBRA SE TERMINÓ
DE EDITAR EN DICIEMBRE
DE 2020, A LOS 440 AÑOS DE LA
FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS DE COLOMBIA

EDICIONES
USTA

SERIE SOCIO-LOGÍA

Territorios, conflictos y resistencias es un libro plural e interdisciplinario. Recoge reflexiones desarrolladas desde espacios de investigación colegiada, posgradual, en semilleros y grupos de investigación que indagan, en diálogo con las experiencias vivas de las comunidades, sobre problemas socioterritoriales, ecológicos y ambientales. A su vez, integra las voces de mujeres y hombres investigadores, provenientes de diversas áreas disciplinares de las ciencias sociales, la filosofía, la educomunicación, la sociología, la geografía, el trabajo social y las ciencias políticas, articulados en torno a la riqueza de saberes que emerge de las prácticas sociopolíticas de las comunidades que luchan por la vida y los territorios.

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE SOCIOLOGÍA

1580 2020
AÑO 440