

La espiral del fuego: familia, territorio y memoria en los misak (guambianos)

Duvan Escobar*

Resumen

Este texto explora la centralidad del fuego en la cosmología y vida cotidiana del pueblo Misak, como agente vital y creativo que organiza las dimensiones familiares, políticas y espirituales. El fuego, manifestado a través del *nak chak*, articula relaciones complejas entre humanos y más-que-humanos, superando la separación entre naturaleza y cultura y mediando entre lo social y mítico. Además, otorga sentido a los procesos contemporáneos de recuperación territorial y reafirmación identitaria. Se propone que un análisis etnográfico del fuego reposiciona el diálogo entre regímenes míticos y experiencias cotidianas, conciliando conocimientos de diversas escalas sobre la producción de personas misak. Finalmente, se destaca cómo el tiempo y el espacio se sincronizan junto al cuerpo y el territorio mediante las espirales de pensamiento misak, que representan ciclos vitales y planos integrados en un movimiento constante de despliegue y retorno. Esta propuesta contribuye a ampliar la comprensión de las ontologías andinas.

Palabras clave: Epistemología indígena; Etnografía del fuego; Antropología del tiempo; relaciones más-que-humanas

The spiral of fire: family, territory, and memory among the Misak

Abstract

This text explores the centrality of fire in the cosmology and daily life of the Misak people, as a vital and creative agent that organizes familial, political, and spiritual dimensions. Fire, manifested through the *nak chak*, articulates complex relationships between humans and other-than-humans, overcoming

* Doctor en Antropología Social por la Universidad Estatal de Campinas. Brasil. Investigador Pósdoctor en la misma institución. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4077-7418>. E-mail: duvanrme@gmail.com.

Recibido: 31/05/2025 Aceptado: 1/12/2025

Agradezco profundamente a Kampa Kutri, mama Agustina, a la familia Morales, al taita Julio y al taita Efraín, por su generosidad, sus enseñanzas y la confianza depositada durante los trabajos en torno al *nak chak*. Sin su acompañamiento, este artículo no habría sido posible.

the separation between nature and culture and mediating between the social and mythical. Additionally, it gives meaning to contemporary processes of territorial recovery and identity reaffirmation. The text proposes that an ethnographic analysis of fire repositions the dialogue between mythical regimes and everyday experiences, reconciling knowledge at different scales regarding the production of Misak persons. Finally, the article highlights how time and space synchronize alongside the body and the territory through Misak thought spirals, which represent vital cycles and integrated planes in a constant movement of unfolding and return. This proposal contributes to broadening the understanding of Andean ontologies.

Keywords: Indigenous epistemology; ethnography of fire; anthropology of time, more-than-human relations.

Todos los indios se ponen en camino para buscar el fuego, asistidos por tres animales: los pájaros jahó y jacú apagarán las brasas que se caigan, el tapir llevará la enorme tea ... El Jaguar los recibe con benevolencia. "He adoptado a tu hijo"-le dice al padre del muchacho. Y otorgó el fuego a los hombres.

Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido. Claude Lévi-Strauss

Introducción

Este artículo parte de una aproximación etnográfica al *nak chak*, el lugar de la cocina-hoguera en la vida cotidiana de los Misak, pueblo indígena de los Andes colombianos. Lejos de ser únicamente un ambiente doméstico funcional, el *nak chak* —y su centro vital, el *nak kuk*— que permanece encendido en el centro del espacio interior de las casas durante el día y, especialmente, al anochecer, constituye una instancia existencial y cosmológica que sostiene la vida social, espiritual y física. Más que un espacio, se trata de una presencia viva que enseña, cura, abriga, escucha y vincula. Es alrededor del fuego donde se comparten memorias y saberes, conformando un campo relacional en el que se aprende y se es Misak.

El hilo conductor de este análisis es, por tanto, el fuego —pero no como una abstracción, sino como una entidad situada y encarnada en la materialidad de la hoguera. En diálogo con *Las Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss (1964–1971), especialmente con *Lo crudo y lo cocido* (1986 [1964]), reconozco en el fuego un operador estructural del pensamiento mítico, un mediador

fundamental entre naturaleza y cultura, articulado al proceso de cocción como pasaje de la ferocidad a la humanidad. No obstante, propongo aquí desplazar el enfoque del análisis del fuego como principio cosmológico generalizante hacia la hoguera como unidad etnográfica situada: una tecnología relacional, sensorial y ontológica que estructura, en la práctica, modos de vivir y convivir.

Si para Lévi-Strauss el fuego media la transformación de lo crudo en cocido y, con ello, revela la lógica profunda de las clasificaciones estructurantes, aquí busco observar cómo la hoguera condensa el fuego en un lugar de relaciones sociales, espirituales y corporales, dinamizando procesos que permiten dar cuenta tanto de la amplitud mítica como de las experiencias del cotidiano misak. Desde esta perspectiva, la hoguera no solo calienta los alimentos, sino también los cuerpos, las personas, las palabras y los afectos. Es escenario de narrativas, prevenciones, partos y decisiones comunitarias.

En un sentido similar, Gallois (2007) destaca que para los Wajãpi el fuego opera como forma constitutiva de la persona: transforma al tiempo que se transforma. Trabajos como los de Dolmatoff (1971) entre los Desana, Hugh-Jones (1979) entre los Tukano, Cabalzar (2000) entre los Tuyuka y Escobar (2023) entre los Xikrin muestran cómo el fuego, encarnado en la hoguera, opera como un útero donde se constituyen, forman y moldean personas. A su vez, actuando como un llamado a la constitución de redes de parentesco y a la reafirmación de lazos sociales. Las casas familiares y de reunión se construyen con espacios centrales dedicados eventualmente a hogueras, lo cual posibilita la producción de alimentos y medicinas, pero sobre todo, la realización de rituales, discursos y palabras que estabilizan distinciones de jerarquías, categorías de edad y géneros, y dinamizan los regímenes de conocimiento, revelando formas prácticas de aprendizaje mediante el encuentro entre humanos y, eventualmente, más-que-humanos¹.

El fuego, en estos contextos, es también una tecnología relacional. Está presente en las cacerías, en las huertas, en las ceremonias y en las curaciones. No es un recurso que se domina, sino una alteridad con la que se aprende a componer. Gregory Bateson (2025 [1972]) ya señalaba que las relaciones

¹El concepto de "más-que-humano" (*more-than-human*) define un marco conceptual que busca superar el antropocentrismo y enfatizar la interdependencia y la agencia de los seres y fuerzas no-humanas en la configuración de la vida social, ecológica y metafísica. Si bien el término se popularizó en la antropología multispecie (Haraway, 2008), su origen filosófico a menudo se atribuye al trabajo de David Abram (1996), quien lo emplea para describir la matriz sensible y ecológica de la que emergen la conciencia y el lenguaje. Desde una perspectiva sociológica, el concepto se alimenta de la consideración de los no-humanos como actantes dentro de redes relacionales (Latour, 2005).

ecológicas están siempre guiadas por patrones de interdependencia y comunicación, dando lugar a un sistema ampliado de retroalimentación entre las partes. El fuego, entre los Misak y otros pueblos amerindios, es precisamente uno de esos patrones: una forma de comunicación sensible, que articula personas, cosas, espíritus y sensaciones como el calor, en torno a la producción de conocimientos sin fronteras.

Además, el fuego participa activamente en las formas indígenas de construir paisajes. Se utiliza de manera controlada para quemar partes de la vegetación, facilitar el crecimiento de especies específicas, abrir huertas, atraer y alejar animales en ciertas épocas del año. Esta práctica, común entre los pueblos amazónicos, revela que el fuego no es visto como una amenaza o destrucción, como suele aparecer en las narrativas ambientalistas occidentales, sino como un agente de regeneración, organización y manejo de paisajes (Posey, 2002). Se trata de un fuego que siembra, que crea, que cuida —un fuego cultivador. En este sentido, este trabajo propone una aproximación al fuego partiendo de una discusión clásica de la antropología a través del debate suscitado por Lévi-Strauss (1986 [1964]) en torno al análisis lógico del campo mítico (pero con el trasfondo de una preocupación por desentrañar el proyecto intelectual que opone naturaleza y cultura), para posteriormente adentrarse en el análisis etnográfico del fuego —y de forma extensiva, de la hoguera— en la cosmología misak y en las prácticas cotidianas que definen los modos de habitar de esta sociedad. El *nak chak* y el *nak kuk* se abren como un campo de existencia, y no solamente de representación, llegando a constituir una forma de anidar y de hacer mundos. A partir de la convivencia en el resguardo indígena colombiano de Guambía – Cauca y del intercambio constante con interlocutores Misak, busco describir cómo el fuego se manifiesta como ser, como memoria y, principalmente, como eje de la vida.

Fuego y pensamiento mítico: más allá de la naturaleza y la cultura

Como he mencionado, el fuego, desde las ontologías amerindias, puede ser un eje fundamental de la vida social, dando forma a principios del parentesco, la medicina, la espiritualidad y la política, operando en el tránsito entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y siendo el fundamento mismo del tejido del conocimiento. Para los guaraní, por ejemplo, el fuego constituye una presencia viva que circula entre las personas, permitiendo el compartir de sueños, la búsqueda de protección, de curación y de procesos de enseñanza (Teixeira, 2006). Una dimensión multifacética del fuego está lejos de ser una

metáfora aislada; es, más bien, un componente central del mantenimiento y la renovación.

El fuego, al emerger como agente de transformación, demanda un abordaje que trascienda las dicotomías tradicionales entre naturaleza y cultura. En otras palabras, un estudio sobre el fuego ilumina los caminos mediante los cuales las ontologías indígenas desafían los preceptos de las epistemologías no indígenas. Como ya mostró Latour (1991) respecto a la modernidad, la consistencia del proyecto occidental emana de la permanente separación entre lo natural y lo social, omitiendo la posibilidad de existencia de formas de vida que vinculen ambos. La clave de la fórmula para la instauración y replicación de la modernidad es la ocultación de los *híbridos*, o aquellos que emergen de la unión natural-cultural, que, como quedará evidente a lo largo de este texto, son también todos aquellos que se mezclan y confunden con el fuego.

Al abordar el fuego desde una perspectiva amerindia, somos invitados a trascender su materialidad y reconocerlo como operador de sentidos propios en los mitos, un pensamiento que articula tensiones y paradojas. Para Lévi-Strauss (1986 [1964]), el mito no es una ficción narrativa, sino una forma de pensamiento estructurante que expresa los dilemas fundamentales de la experiencia humana. En ese sentido, el fuego aparece como mediador por excelencia, pues concentra —y con frecuencia diluye— cualidades contradictorias: calienta y destruye, ilumina y ciega, protege y amenaza, transforma y consume. Así, conforme sugiere Lima (1999), los mitos que involucran el fuego no operan bajo una lógica histórica lineal, sino en una especie de temporalidad no reversible, donde los eventos fundadores no se adscriben a contextos racionales y explicativos, sino que los desbordan.

Por lo tanto, el fuego se convierte en una clave para repensar las categorías clásicas de la antropología occidental. En lugar de restringirse a un binomio naturaleza/cultura, como se impuso en el pensamiento moderno, los mitos revelan al fuego como un atravesamiento: unifica lo que la ciencia separa, anima lo que la mirada occidental entiende como inerte, hace visible lo que se oculta en la omisión de la tradición oral. En palabras de Lévi-Strauss:

No basta con decir que en estos mitos la naturaleza, la animalidad, se invierten en cultura y humanidad. La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellos mutuamente permeables. Se pasa de un reino a otro reino libremente y sin obstáculo: en vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez (Lévi-Strauss, 1986, p. 273)

De manera que, nadie es el opuesto de nadie, tiene lo que el otro no tiene, piensa lo que el otro no piensa, es lo que el otro no es. La separación

naturaleza-cultura es entonces imaginaria y fruto únicamente del paradigma *naturalista* (Descola 2002).

Lévi-Strauss (1985 [1967]) sostiene que entre naturaleza y cultura existe una continuidad real y, al mismo tiempo, una discontinuidad lógica. La oposición entre estas dos esferas no debe entenderse como una verdad empírica del mundo, sino como un recurso analítico. El mundo que postulan los mitos se configura como anterior a la división entre naturaleza y cultura, entre realidad empírica y existencia lógica, entre cosa y palabra. En ellos, los signos asumen el papel de las cosas, y las cosas pasan a operar como signos. En otras palabras, se niega a la oposición entre naturaleza y cultura cualquier referencia en el orden del mundo; esto es solo para sostener que, primero, su relación es de inmanencia y, segundo, que la oposición es real únicamente como una realidad del pensamiento moderno. Este movimiento garantiza cierta continuidad entre los mitos y los análisis.

Es en este contexto que los mitos sobre el fuego se destacan, reuniendo elementos esenciales de las cosmologías amerindias. El fuego ocupa una posición ambivalente y polisémica, precisamente por situarse entre los dominios de lo natural y lo cultural. Representa simultáneamente combustión, conocimiento, vida y transformación. Al lidiar con estas tensiones, los mitos hacen del fuego un operador privilegiado para resolver contradicciones. En suma, el fuego nos convoca a escuchar las voces míticas como lenguaje de mundos en relación, y a repensar la propia idea de conocimiento, dando lugar a intersecciones de aprendizaje constante sustentado en la reformulación de preceptos míticos.

Pero, si el fuego nos invita a volver la mirada hacia lo mítico, ¿de qué manera la epistemología moderna se distancia de los mitos indígenas? Cabe decir que, desde las ciencias modernas, los mitos han sido asociados a una condición de irracionalidad, en oposición a la historia, llegando a ser una interpretación reducida del pasado, donde cabe de diversas formas una “falsificación” de los hechos. Es decir, la respuesta a una imprecisión mítica sería el estudio del pasado a través de la historia y sus derivados.

Sin embargo, como advierte Lima (1999) en su relectura de *Las Mitológicas*, no es posible concluir que el mito posea irracionalidad en relación con la historia, sino que no puede ser juzgado desde el punto de vista de la historia. En otras palabras, la falacia interpretativa sobre el mito radica en el punto de vista epistemológico desde el cual nos apoyamos para juzgar. Si el discurso histórico se refiere por definición al pasado, el discurso mítico se refiere, también por definición, a un pasado anterior al pasado, a una temporalidad que precede y, por eso mismo, excede la temporalidad. Si fuéramos a llamar al mito de historia, entonces este sería la *historia sin tiempo*. Corresponde al autor el esfuerzo por asumir el punto de vista del mito. Es una invitación a

ampliar los marcos de nuestra lógica (Lévi-Strauss, 1995 [1958]). A partir de ello, se puede considerar el mito y la historia como mitos y, eventualmente, esta condición otorga la posibilidad de ver las ciencias y los conocimientos indígenas como estatutos de pensamiento (Lévi-Strauss, 1964[1961]).

De manera similar, Lima (1999) propone una crítica a la noción de falsedad atribuida a las narrativas míticas. Basándose en su etnografía realizada entre los Juruna, la autora argumenta que los eventos relatados en los mitos obedecen a criterios vinculados a campos específicos de posibilidad, distintos de aquellos que orientan la experiencia social cotidiana. Esto significa que los parámetros de verdad aplicables a los relatos mitológicos no son los mismos que se utilizan para historias basadas en testimonios directos. Cada tipo de narrativa debe presentar una lógica interna coherente con su universo de referencia. Es posible faltar a la verdad al relatar algo presenciado, sustituyéndolo por otro acontecimiento, pero no se puede mentir al contar un mito, salvo por desconocimiento. El mito es verdadero por el simple hecho de existir — su presencia atestigua su veracidad.

Desde esta perspectiva, la verdad mítica se estructura a partir del lenguaje y de las condiciones específicas en que es proferida. Se trata de un discurso que requiere un contexto discursivo propio, normalmente asociado a categorías de edad, distinciones de género y determinados momentos y espacios reconocidos como apropiados para su enunciación. Entre los pueblos amerindios, los mitos representan formas de enunciación que no pueden ser reducidas a otros tipos de discurso. Su singularidad está, en gran medida, ligada a lo que puede describirse como un régimen discursivo, es decir, una política del lenguaje que define quién puede hablar, qué puede ser dicho y en qué condiciones.

En el segmento a seguir, no se pretende hacer una descripción exhaustiva de los tipos de discursos y narrativas Misak, pues eso requiere otro tipo de atención etnográfica específica. Sin embargo, se afirma que dicha condición es observable, demostrando que, a través del fuego y de la hoguera, es posible rastrear una forma específica de narrativas míticas, sin que estas excluyan de ninguna manera los relatos o historias de los acontecimientos cotidianos.

El *nak chak*: centro de la vida social, política y espiritual Misak

Una fuerte tormenta sorprendió la tranquilidad de la vereda en donde residí durante mi trabajo de campo entre Guambia y Piendamó. Usualmente las fuertes lluvias traen consigo neblina, frío y, por consiguiente, una invitación a recogerse en casa. Durante días fríos o durante las noches, las familias suelen reunirse para alimentarse, conversar, escuchar a los más ancianos en edad y conocimiento y eventualmente recibir visitas de vecinos, quienes

acaban circulando noticias e invitaciones, una forma sutil de observar la política misak desde las casas y vecindarios.

Entender el campo relacional de lo que acontece en las cocinas y alrededor del fuego, o mejor, en el *nak chak*, ha sido mi mayor esfuerzo durante o periodo de convivencia con los Misak. Cada noche, la familia Tunubala se reunía para compartir experiencias. Sus relatos incluyen recuerdos sobre la vida de sus ancestros, así como eventos del día relacionados con la cosecha de café o zanahorias. Los abuelos transmiten enseñanzas, consejos y regaños (*kørøsrøp*), mientras los demás participan con intervenciones ocasionales.

En medio de las visitas a múltiples viviendas en busca de las palabras y versiones de los taitas², mamás y mayores Misak, me he encontrado frecuentemente en medio del *nak chak*, sintiéndome envuelto en una dinámica discursiva que consiste en palabras que una vez colocadas por una autoridad o *mayor* en conocimiento o edad, circulan de boca en boca dando vida a ideas que acaban siendo registradas con el fuego como testigo y guía. Es esa una dinámica común en pueblos andinos en donde se acostumbra a practicar los círculos de palabra (Escobar, 2016).

Los relatos misak en el *nak chak* pueden pasar de lo cotidiano a lo más profundo del conocimiento mítico, dependiendo de los presentes. No obstante, son los hechos históricos y políticos los que prevalecen durante la mayoría de las conversaciones alrededor del fuego y la hoguera. Como describe Bianchi (2020) los ejercicios orales misak presentan una dinámica de reapropiación estratégica del saber histórico, no para validar un único pasado, sino para hacer visibles los conflictos de perspectiva y afirmar su propia comprensión de los hechos históricos. No se trata de ocultar o invalidar versiones, sino de destacar los procesos de resistencia y afirmación política frente a sistemas hegemónicos.

He llegado a identificar que el fuego para los Misak, como elemento mítico aislado no cobra tanta fuerza como lo hace cuando se sitúa con relación a otros elementos que integran la cocina, viniendo a ser uno de los aspectos más atenuantes en la vida de esta sociedad. A ese respecto dice Kampa Kutri: “el fuego acompañado de tres columnas es *nak kuk*; y el lugar de reunión, normalmente una cocina, integrada por utensilios en su mayoría usados para cocinar, se denomina *nak chak*, allí mismo se pone en interacción la

²Se refiere a una persona (mamá/mujer, taita/hombre) destacada por su conocimiento, por ser líder político, representante, persona de edad con experiencia de vida o en algunos casos a un conocedor de plantas medicinas y chamán (*moropik*).

alimentación, el cuidado del cuerpo y el consejo de cada persona y de la comunidad”. (conversación 04/2016)³.

De esta forma, el *nak chak* se instala en un contexto polisémico, la apreciación de Kampa Kutri coloca esta categoría en un nivel de relaciones complejas que en principio sugiere dos ámbitos: por un lado, indica la posición física que ocupa el *nak chak*, determinado bajo ciertas características y artefactos que le componen; y por otro, indica que ámbitos estructurantes de la vida privada y pública son definidos allí. Viniendo a sugerir que el fuego, la cocina y/o la hoguera constituyen el centro de la socialidad, en un sentido semejante al que Strathern (1988) define para las sociedades melanésias cuando argumenta que las relaciones no definen apenas interacciones entre individuos, sino que envuelven una tela compleja de relaciones que definen la identidad colectiva y eventualmente la posición social de los miembros.

Tras analizar encuentros y reuniones de los Misak, en donde he intentado determinar la formación de la persona, así como la conformación de las relaciones colectivas y sus trayectorias cosmológicas e históricas, he observado que fuego y cocina -o mejor aún- el *nak chak*, acaba tejiendo un sistema de redes sociales que hace operacionales y dinámicos los principales aspectos de la vida, otorgando continuidad y actualización. El taita Julio Tumiñá, sugiere una connotación adicional: “el fuego misak se puede manejar incluso desde las plantas: la planta tiene aire, tiene agua, tiene fuego. ¡todas las plantas! Y el agua lo mismo: el agua tiene fuego, el fuego está en el agua... todo es un fuego que calienta y el Misak tiene ese calor que es necesario para el equilibrio” (Julio Tumiñá, 03/2016).

Aunque el taita no menciona directamente la cocina, su enfoque en el fuego como elemento primordial resalta el papel central del calor generado por este, especialmente en el *nak kuk* (fogón/hoguera). Este calor es considerado esencial para mantener el equilibrio y la armonía en diversos aspectos de la vida. La idea de que todos los elementos contienen una porción de fuego sugiere que el equilibrio surge de la interconexión entre diferentes ámbitos. Es una forma expresiva de observar vínculos inseparables que hacen que una cosa sea posible apenas en cuanto se conforma en relación con otra, es una forma de interacción e *intra-acción* en términos de Barad (2007), que muestra que el fuego consiste en una condición de interdependencia física sin dejar de ser un componente fundamental de la vida suprasensible, como mostraré más adelante.

³A lo largo del texto aparecerán pasajes de interlocutores Misak que hicieron parte del trabajo de campo durante 2016-2017. La indicación de fecha se refiere al mes y año en que aconteció nuestro encuentro.

También dice taita Julio: “el *nak kuk* (fogón) es como un ser vivo, como un mayor que guarda la memoria del pueblo Misak y quienes se sientan a su alrededor heredan el conocimiento propio” (03/2016). Esto reafirma la idea de que el fuego expresa una agencia propia, capaz de influenciar y ser influenciado por quienes se sientan a compartir con él. Si un mayor de la comunidad representa un ser de autoridad, el fuego se define como un mayor de los mayores, aquel que testifica e instruye a los Misak desde el tiempo primordial.

Los guaraní poseen una relación semejante con el fuego instaurado en el centro de las casas. Como describen Teixeira (2006) y Amaral (2021) El fuego es un “anciano” con el cual se comparte sueños y se pide consejos. Además, Amaral describe el fuego como un médico experimentado (p. 173) situándolo entre los guaraní como un ser con agencia y un saber propio, capaz de curar y enseñar. En el ámbito de los Misak, como veremos a través de mama Agustina, el fuego es inmanente a las prácticas de cura, aplicación de plantas medicinales y eventualmente sesiones chamánicas.

Para Kampa Kutri, el fuego (*nak*), al ser considerado un ser, posee cualidades propias: crece cuando se le aviva, se muestra alegre al lanzar chispas, transmite enseñanzas a través de su presencia constante y actúa como curandero al entablar diálogos con las plantas. Así, el fuego no solo interactúa con los Misak, sino que también se entreteje con más-que-humanos, como las plantas, las lagunas, la lluvia y las *cosas*⁴.

Nak musik, es el elemento principal para sostener a la familia... él la sustenta a nivel armónico y a nivel de la convivencia y unidad. El *nak musik* hace que el papá, la mamá y el hijo se reúnan en el núcleo familiar. Como es espíritu, hace pensar, hace imaginar, crea la necesidad de ese *nak*... la necesidad de concentrarse ahí... como que atrae.

Conversaciones de campo con Kampa Kutri (04/2016)

De manera que el fuego es visto como un espíritu mayor (*nak musik*): un ser portador de una sabiduría ancestral y capaz de congrega a los Misak mediante su calor, propiciando su encuentro y cohesión constante. El fuego, manifiesto a través de las cocinas y hogueras, no es apenas un ser, sino que es concebido como un ser superior, una entidad clave dentro de la organización

⁴ Las cosas se pueden categorizar como parte activa en la producción del ambiente en cuanto sujetos. Recomendase consultar Ingold (2012) para ver como la propuesta del autor enfatiza que seres vivos y supuestos “inertes” están entrelazados y consolidan agencias productoras de sentidos.

social misak: se trata de un espíritu que encarna la reunión familiar, la consolidación de alianzas y el vínculo identitario de la comunidad.

Esa idea resuena con la propuesta de Marisol de la Cadena (2015) sobre los *earth beings* (seres de la tierra) entre los quechuas peruanos, para referirse a entidades más-que-humanas —como montañas, aguas, plantas, animales— que, desde la perspectiva indígena, poseen agencia, voluntad y capacidad de relación. Estos seres no solo habitan el mundo, sino que lo componen y lo hacen posible, al mismo tiempo que resisten ser completamente comprendidos o traducidos por las categorías del pensamiento moderno occidental. Tal como los *earth beings* de De la Cadena, el fuego misak no puede ser reducido a un mero símbolo ni a una metáfora cultural: él actúa, siente, habla, escucha y enseña. Su presencia en el *nak chak* configura un espacio ontológicamente denso donde se entrelazan conocimientos, afectos, conflictos y anidan resistencias cosmopolíticas.

Desde esta perspectiva, el fuego permite evidenciar una zona de contacto ontológico donde la política no está separada de la vida espiritual, ni la naturaleza separada de lo social. Así, cuando el fuego habla con las plantas o piensa la unidad de la familia, no está siendo figurado, sino que está actuando en un registro relacional donde su agencia es plena y reconocida.

El fuego como lenguaje del cuidado y la memoria

Mama Agustina, reconocida como partera y curandera, es una figura importante en Guambia gracias a sus habilidades con plantas medicinales y a su didáctica para explicar los cuidados del cuerpo misak, las prevenciones, los tratamientos y el proceso de preparación, realización de partos y pospartos entre las mujeres. Sus conocimientos se articulan directamente con el *nak chak*, que según ella está “lleno de prevenciones”, aludiendo principalmente a su dimensión protectora y pedagógica. Formada por sus abuelos en el hábito de conversar alrededor del fuego, Agustina sostiene que las conversaciones deben tejerse allí. En su visión, el *nak chak* no es solo un lugar doméstico, sino un eje de articulación entre cuerpo, territorio, y memoria.

Entre los Misak, el cuerpo humano se concibe como profundamente dependiente del calor, el cual es regulado y sostenido en el *nak chak*. Allí confluyen el alimento, los cuidados preventivos y la aplicación de plantas medicinales, elementos que en conjunto configuran las bases de la salud. Mama Agustina subraya la centralidad de este lugar al afirmar que: “el *nak chak*, por todo... es principal: ¡Tanto que la placenta se coloca allí cuando nace el niño!” (Agustina, 05/2016). Este gesto destaca el vínculo estrecho entre el fuego, el nacimiento y la continuidad de la vida.

Los partos misak tienen lugar en el *nak chak*, y tras el nacimiento, la placenta y el cordón umbilical son enterrados bajo el *nak kuk*. Este gesto ritual señala una conexión íntima entre el recién nacido y el fuego, determinando su integración al calor vital del hogar. Tal práctica puede interpretarse como parte de una lógica cíclica que articula vida y muerte, donde el *nak chak* representa simultáneamente un punto de partida y un lugar de retorno —una noción de espiral que será desarrollada más adelante.

El *nak chak* como portador de las prevenciones, actúa a través de signos: sus formas, movimientos, colores y comportamientos son cuidadosamente observados, ya que ofrecen indicios sobre el estado de salud de los miembros de la familia o anuncian posibles eventos futuros. Este lenguaje del fuego opera bajo una lógica protectora, en la que cada manifestación puede ser interpretada como una advertencia, consejo (*kørørøp*) o señal específica según el contexto.

Cuando estamos alrededor del fogón, nosotros estamos hablando cuando hay buena candela, cuando estamos haciendo una hoguera con buena leña. Entonces el fuego a veces da chispas cuando estamos cocinando, a veces el fuego hace como un soplo ¡no como ardiendo para arriba! sino que el fuego hace una bulla como si estuviera soplando. Entonces siempre decían: ¡alguien murió! entonces el fuego siempre está avisando. Hace como llorando, parecido a llorar hace el fuego...

Mi papá sabía decir: mañana vamos a ver quién llega o quién trae mala noticia, entonces alguien ahí estaba viendo...y al ratito no más, por la mañana llega corriendo: “que pasó algo por allí”, o llega diciendo: “hay un enfermo grave”, entonces el fuego avisa faltando un día, entonces como que él decía que era prevención y también era como alertando.

Conversaciones de campo con Agustina Tumiñá (05/2016).

Incluso, en palabras de la mayora, el fuego interpela en el acto señalando o prediciendo alguna situación que sufrirá la persona señalada.

Hay unas leñas que no hacen ningún ruido, no dan ninguna chispa, y aun así el fuego comienza a dar mucha chispa para el lado donde está la persona, y siempre dicen: “No, a vusté, a vusté le va a pasar algo” o “mañana alguien te va a venir a dar problema”, entonces eso, ahí mismo como que el fuego le está enseñando, le está previniendo. (ibid.)

Otro aspecto en el cual enfatiza mama Agustina concierne al de las correcciones y tratamientos.

A veces sale como un poquito húmeda la leña: está quemando y sale como una salivita, está saliendo agua, como saliva, entonces al niño que orina mucho en la

cama siempre esa salivita de la leña tiene que untar en todo el ombligo... el fuego con la planta lo corrige.

Conversaciones de campo con Agustina Tumiñá (05/2016).

De tal forma que los cuidados en el pueblo Misak pasan por el *nak chak*, siendo en este caso el centro de los nacimientos, prevenciones y correcciones, sin dejar de ser el epicentro que reúne y coloca en circulación las relaciones afectivas. El *nak chak*, viene a ser también, un eje fundamental en la producción del cuerpo misak y de su cuidado. Valga recordar que el cuerpo, como explica Mauss (2003) es el primer lugar de elaboración cultural.

A respecto de los guaraní Teixeira (2006) encuentra una condición semejante en las formas como la salud es comprendida por ese pueblo indígena. El uso de plantas medicinales y chamánicas como el tabaco, las actividades que son motivadas por el calor durante las noches como las narrativas orales, el canto y la danza son condiciones para la salud y el cuidado de los miembros. En ese sentido, se puede destacar que salud y educación -cuidado y aprendizaje- son condiciones interdependientes que acontecen en simultáneo.

Según Luchetta y Piovezana (2011), al analizar la cuestión del aprendizaje entre los Kaingang, la educación indígena en el seno familiar es la forma más genuina, alimentada por los consejos alrededor de las hogueras, lo que garantiza la continuidad de las tradiciones. Esta educación se basa en el cuidado y atención a los relatos de los mayores.

Mama Agustina al explicar las múltiples prevenciones y cuidados que pasan por la definición de la persona y el cuerpo, no deja de lado el carácter formativo que tiene el fuego mediante las experiencias que da a cada uno: “sentarse en los banquillos, comer y escuchar a los mayores, mirar directo al fuego, eso nos enseña, es así que yo crecí y aprendí todo lo que hoy hablo para mi familia y para quien me visita”.

Del fuego a la familia

La convivencia en la cocina con una familia misak se caracteriza por una mezcla de aromas y colores, donde las sopas rebosantes de legumbres y tubérculos marcan el momento adecuado para acercarse al fuego. Este ambiente se convierte en el escenario ideal para el intercambio de relatos. Sin embargo, esto no implica que todas las conversaciones que allí ocurren sean profundas, ya que el día a día misak -como en cualquier otra sociedad- está atravesado por actividades rutinarias como la agricultura, el comercio local y los comentarios o chismes del vecindario.

A lo largo de mi trabajo de campo, la mayoría de mis visitas a las casas incluyeron el acto de sentarse en un banco junto al fogón con las manos dispuestas a recibir los alimentos ofrecidos —una práctica ineludible tanto por la cortesía del anfitrión como por el respeto que se espera del visitante. El ambiente, en todos los casos, ha sido profundamente familiar. Como afirma el taita Efraín, “en el fogón se toman todo tipo de decisiones, desde un consejo o un cuidado básico para un niño, hasta la autorización para la unión de una pareja en matrimonio, la familia va siendo sustentada en el *nak chak* en cada generación” (Efraín, campo, 06/2016).

Entre los Misak, el *nak chak* y la familia conforman una unidad inseparable. El fuego no solo convoca a las personas, sino que también las representa: dentro de la cosmología misak, no es posible concebir una familia sin un espacio común de cocina o fogón que propicie el encuentro cotidiano. En las viviendas no existen salas de estar ni comedores formales; la vida gira en torno a la cocina, mientras que los cuartos se destinan exclusivamente a la privacidad de cada pareja. Esta organización espacial refleja una concepción donde la familia, al igual que el fuego, debe mantenerse encendida y nutrida constantemente: así como el fogón requiere leña para seguir ardiendo, las relaciones familiares necesitan cuidado y atención para sostenerse.

Valga decir que entre los Misak se practica la monogamia y se entiende que, así como en el mito de origen Pishimisak y Kallym eran femenino y masculino, hoy las familias nucleares comienzan por un hombre y una mujer, que posteriormente a la unión, están habilitados para tener su propia vivienda y parcela de tierra cultivable. En ocasiones, cuando hay cosecha, los yernos viven provisionalmente junto a sus suegros para apoyar la cosecha y dividir las ganancias entre parientes afines (Escobar, 2017). Dice taita Julio Tumiñá:

[...] desde el origen del Pishimisak y Kallim, esos dos aroiris, las dos lagunas, esa dualidad que lleva en el mundo natural son reales ¡son muy reales! de allí es que viene el Misak: desde las lagunas... Y entonces ahí es que ya se forma la dualidad natural, la dualidad de la espiritualidad, la dualidad del territorio, todo es dualidad, por ejemplo: miremos cual es la tierra macho y la tierra hembra, el agua macho y el agua hembra ¡ahí está todo!

Conversaciones de campo con Julio Tumiñá (03/2016).

Puede inferirse que tanto en el conjunto mítico cuanto en la organización social la dualidad está presente como eje dinamizador de la vida misak. Sin embargo, el taita Julio profundiza en su reflexión y aclara que, si bien en un primer momento se trata de una dualidad, esta se transforma en uno de los principios fundamentales de la cosmología misak: la conformación de una *tríada*. De la unión original entre Pishimisak y Kallim —figuras que

constituyen la pareja fundadora— surge una descendencia: los *piurek*, considerados los antiguos Misak. Así, el tercer elemento de esta estructura se refiere a los hijos nacidos de la relación entre lo masculino y lo femenino:

Se forma la pareja y ya va a llegar otra vez el número tres. El *nak chak* y la familia están compuestos por tres. Entonces desde ahí se va entendiendo que posteriormente va a formar desde una familia hacia otras familias. (ibid.)

Como se ha señalado hasta este punto, actividades fundamentales como la alimentación, la interacción social, el cuidado corporal, las correcciones y hasta los nacimientos están profundamente vinculadas a un mismo ámbito: el *nak chak*. No obstante, cuando se considera su relación con la formación de la tríada cosmológica, el análisis adquiere una nueva dimensión. En este contexto, la familia no sólo aparece como una unidad básica de convivencia, sino también como portadora de autoridad. Vasco (2002) destaca que, de la cocina, con la familia reunida al pie del fogón, sale el manejo de un pueblo. Un tejido que, como los hilos, se van extendiendo progresivamente. Esto se evidencia en la figura de los primeros seres que encarnan la dualidad original: Pishimisak, madre de tejidos, y Kallim, bastón de mando. Ambos son considerados progenitores del pueblo y responsables por la entrega del *nu-pirau*, el gran territorio (Escobar, 2019). Ante esto, cabe preguntarse si el concepto de familia en la cosmología misak se limita a la clásica estructura padre-madre-hijo, o si apunta también hacia un orden mayor, regido por una conexión entre lo familiar y territorial.

Territorio en equilibrio

En lo alto de las montañas de Chimán vive el taita Efraín, en una región conocida por ser epicentro de la terrajería⁵. Efraín, además de haber participado en varios episodios de la lucha política en Guambía, es *moropik* (chamán) y posee una amplia gama de reflexiones en torno a las múltiples dimensiones que abarca el *nak chak*. En sus palabras, este representa a la familia y aún más: “Todo mandato sale del *nak chak*, por eso se habla de autoridad, porque ahí se ordena la familia y se ordena el gobierno propio, que está en el territorio”. (Efraín, 06/2016)

⁵ Un modo de producción al que estuvieron sometidos los misak hasta la primera mitad del siglo XX. Consistía en prestar servicios como subordinados rurales a los hacendatarios y propietarios de tierras en la región, quienes eran respaldados por el Estado que se venía consolidando a lo largo del siglo XIX. Aunque los misak eran conscientes de su vínculo ancestral con la tierra en la que trabajaban, se veían reducidos a laborar para propietarios recientes, a cambio del derecho a vivir en una casa dentro del territorio y a tener una pequeña parcela de cultivo para su propio consumo.

Entre los Misak, es posible identificar al menos dos núcleos fundamentales que organizan la vida colectiva: la familia —ya mencionada anteriormente— y el gobierno propio, representado por el cabildo indígena, responsable político y administrativo dentro del territorio físico. Ambas instancias están profundamente atravesadas por el *nak chak* como centro de los mandatos de autoridad y consejo (Escobar, 2017). Como lo expresa Efraín: “los pingos indican la base del territorio, así como son tres pies que ayudan a sustentar el fogón, representan también la base de todo el territorio. Todo mandato debe ser sostenido y salir de allí en armonía, es el *kambaguán* y *latá-latá*” (ibid.). Cuando el taita hace mención al *kambaguán*, se refiere a la idea de que el territorio debe ser gobernado según los principios y valores que guiaron la constitución de los primeros Misak, los *Piurek*. En este marco, el *kambaguan* se entiende como un conjunto normativo que nace del *nak chak* y a él retorna, estableciendo los elementos fundamentales que conforman el ciclo vital en espiral del pueblo Misak (Dagua, et al, 2005). Generalmente se traduce desde la educación escolar como “ley mayor”: una norma fundacional que regula ancestralmente los modos de vida misak. Este principio guarda afinidad con las primeras reglas transmitidas por los padres primordiales, *Pishimisak* y *Kallim*, y puestas en práctica por la primera pareja Misak, los *pishau*, quienes emergieron entre el agua y el barro.

Respecto a *latá-latá*, Efraín lo describe como un principio de solidaridad que estructura la vida comunitaria, ya que implica que todo debe hacerse en condiciones de igualdad y en beneficio de todos, con el fin de preservar el equilibrio colectivo. Este principio se articula con un par de términos usados en contextos de reunión y trabajo compartido: *alik*, que se refiere a las personas reunidas en un territorio o espacio determinado, y *alap*, que nombra el acto de presentarse ante otros para solicitar colaboración en alguna actividad (Dagua, et al, 2005).

Volviendo a los pingos, que como indica Efraín son base del territorio, aparecen como soporte que va desde el fuego y fogón hacia el territorio, sirviendo de apoyo guía para los que gobiernan. En ese sentido el taita dice: “Los tres pingos del fogón simbolizan a la familia: sostienen a la familia y al territorio, cuando hay familia se sostiene el territorio” (Efraín, 06/2016).

Por lo tanto, familia, territorio, gobierno y *nak chak* constituyen una conjunción inmanente e indisociable, siendo necesario abordarles en su totalidad independiente del interés particular. Cuando el fuego enseña o advierte está dando pautas para como una persona debe actuar no solo en su vida doméstica, sino como vincularse en equilibrio con la vida comunitaria. Em un sentido inverso, si el grupo de taitas, jefes y gobernantes se reúne a través del fuego, de allí surgen mandatos que siendo importantes para los Misak acaban teniendo resonancia en la vida doméstica. El fuego es un

conducto que emerge como el sujeto de las *transiciones* entre lo privado y lo público, lo natural y lo social, lo espiritual y lo físico, vinculando las dualidades, haciendo que la vida misak sea en esencia una composición *híbrida* (Latour, 1991). Vale aún preguntarse cómo se dan las transiciones, ya que para los Misak parece tener una connotación propia.

El principio de las espirales

En el interior del territorio de Guambia se encuentra la vereda de Tranal, un lugar donde pueden observarse numerosos petroglifos grabados en rocas y pequeñas cavernas. Estas inscripciones presentan figuras que se entrelazan y se despliegan unas sobre otras, conformando composiciones que recuerdan mapas codificados, capaces de condensar el pensamiento de los antiguos habitantes de la región. Resulta particularmente significativo que entre estas figuras se encuentren espirales, las cuales han servido de base para distintos marcos de interpretación cosmológica que continúan teniendo relevancia en el pensamiento misak contemporáneo.

Con el objetivo de analizar estas expresiones, recorro a dos categorías fundamentales del sistema cosmológico misak, que me permitirán una aproximación más profunda al significado del *nak chak*. La primera es la de “las dos espirales”, un símbolo omnipresente en espacios de encuentro comunitario y con un papel importante en la identidad y simbología misak. La segunda categoría es la de “los tres mundos”, utilizada de forma más específica por *mørøpik* (chamanes) y personas mayores, y que remite a los distintos ciclos de vida que constituyen la existencia misak. Como me explicaron mayores como Efraín, Julio y Agustina, aunque en el habla cotidiana se utilice la forma singular para referirse a “el” ciclo de vida, en realidad se reconocen múltiples ciclos que se articulan en el transcurso de la existencia.

La cosmología misak se basa en un principio de despliegue y retorno constante, lo que implica una comprensión cíclica de la existencia de la persona (Vasco, 1998). Este patrón de movimiento permite comprender cómo la familia, el territorio y las espirales están profundamente entrelazados dentro de un sistema de pensamiento que invita al tránsito constante. Para los Misak, resulta más adecuado hablar del tiempo como “el movimiento de las espirales”. Esta perspectiva se distancia profundamente de la visión lineal característica del pensamiento occidental. En su cosmovisión, el pasado no se sitúa detrás, sino al frente (Dagua, et al, 2005), lo que permite concebir el devenir desde una lógica circular. Alegóricamente, puede pensarse como una rueda que gira, retornando siempre sobre sí misma.

El tiempo, en este marco, no transcurre de forma recta, sino que se desplaza en ciclos, avanzando y regresando. Esta dinámica temporal permite a los Misak anticipar lo que vendrá, a partir de la memoria de lo que ya fue (Vasco, Dagua & Aranda, 1998, p. 61). De este modo, la espiral no solo configura la manera en que se percibe el tiempo, sino que también da lugar a una forma particular de conocimiento, basada en el retorno significativo y la repetición creativa.

La idea de Ingold (2007, 2015) a respecto de *líneas* que se entrelazan en una malla que fluye constantemente sin parar es pertinente aquí, pues los ciclos de vida misak indican un constante movimiento que debe tener como principio cuidar de no desviarse y caminar entre la vida y la muerte mirando hacia atrás (la memoria) como única forma de ir hacia adelante (el devenir) (Escobar, 2017; 2025).

Resulta revelador notar cómo la noción de salud, prevención y cuidado entre los Misak está profundamente vinculada al movimiento. Estar enfermo implica una forma de detención: una especie de eternidad inmóvil, comparable a estar confinado en una prisión, sin la posibilidad de compartir ni ejercer plenamente las funciones vitales dentro de la vida comunitaria (Agredo & Marulanda, 1998). Esta situación conduce de nuevo a la dimensión temporal, ya que transitar por el tiempo exige moverse: el tiempo se manifiesta solo en tanto hay desplazamiento.

En este proceso, el *nak chak* ocupa un lugar central, pues se sitúa en el corazón mismo del movimiento. Es él quien permite y sostiene los desplazamientos —individuales, familiares y colectivos— a través del fluir espiralado. A su vez, el *nak chak* conserva una memoria que se expresa mediante la palabra, sin la cual la existencia misak no sería concebible. Esta memoria remite al *kabuchik*, *undak*, *keribala* y *srakelia*: símbolos del bastón de autoridad, de los principios, criterios y legados heredados de los ancestros que guían el camino desde adelante (Fayad, 2013).

Por otra parte, la noción de los tres mundos dentro del pensamiento misak puede abordarse desde dos perspectivas. Una de ellas señala que existen tres planos: el mundo de arriba, el mundo intermedio y el mundo de abajo. Según explica Agustina, “sobre los tres mundos que decimos, la parte del espacio es el Palak o, este espacio está encima. Entonces el *Pirømbø* se llama el de abajo o de adentro, y el del medio *Pirau*: donde estamos, nuestro territorio” (Agustina, 05/2016). En sus palabras, cada uno de estos mundos ocupa un espacio específico en la organización del cosmos.

Complementando esta visión, el taita Efraín señala que el espíritu de cada Misak transita en cada uno de esos planos. De acuerdo con él, la posición del espíritu después de la muerte no es definitiva, pues “la muerte tiene un significado de viaje que se encamina al retorno” (Efraín, campo, 06/2016).

Estas interpretaciones, aunque menos difundidas en el discurso colectivo, ofrecen una comprensión profunda sobre la movilidad espiritual y la continuidad de la vida más allá del cuerpo.

La relectura política de los tres mundos también es común cuando se refiere a discursos que buscan reafirmar la ancestralidad sobre el territorio habitado. Bianchi (2020) destaca que para los Misak existe una reapropiación estratégica de la historia para resaltar tanto los conflictos de perspectiva, como para tornar visible su propia visión. Diría que esa práctica es igualmente valiosa en el marco de la apropiación ideológica y discursiva de la política moderna y una estrategia importante en la elaboración de repertorios de respuesta a la política estatal. Así, la definición de los tres mundos como el arriba, abajo y medio, a la que hace referencia Agustina, opera también en la política misak como ya han demostrado Vasco (1998) y Obando (2016). Al respecto dice Kampa Kutri:

En nuestro sentir los tres mundos son el territorio, la autoridad y la parte espiritual. Podemos pensarlo desde los tres pingos que están en el *nak kuk* (fogón)...cada uno de esos pingos representa un mundo, por ejemplo, el primer pingo representa el territorio, que dentro del territorio están los sitios sagrados, las lagunas, las montañas, los riachuelos, el aroiris... luego viene un segundo mundo que es la autoridad, y siempre lo espiritual de cada ser [...] (Escobar & Kutri, 2021, p.350)

El concepto de *pingo* se encuentra estrechamente ligado al territorio. En un sentido más amplio, este no se limita a los límites administrativos actuales, sino que abarca el gran territorio misak, es decir, el antiguo *nu-pirau* o territorio ancestral de los *piurek* (los primeros Misak), trascendiendo las fronteras impuestas por el Estado moderno.

La organización del territorio está directamente relacionada con el principio de autoridad, la cual —como se ha desarrollado anteriormente— se configura a partir del calor y del orden generado en el *nak chak*. Esta relación permite establecer una conexión clara entre los dos primeros mundos. Pero ¿cómo se integra el tercer mundo en esta estructura? El pingo de la espiritualidad se vincula con el plano suprasensible del pensamiento misak. Como explica Kampa Kutri: “[...] empieza el ciclo de vida misak ¡desde el *nak chak*! ... desde la preconcepción, desde la concepción, desde el nacimiento... la niñez, la juventud, adulto, vejez, muerte y regreso espiritual” (Kampa Kutri, 03/2016).

De acuerdo con esta explicación, la vida posterior a la muerte es también un caminar constante que se integra tanto a las otras etapas vitales de la persona como al territorio y a la autoridad, siendo constantemente evocada a través de la centralidad del *nak chak*. Así, se pone de manifiesto la existencia de ciclos

múltiples que se entrelazan, permitiendo diversas formas de leer y transitar los tres mundos. Esta visión ha operado como un recurso identitario crucial, mediante el cual los Misak han podido resignificar sus valores culturales y dar sustento al proceso de recuperación de tierras iniciado en los años ochenta (Vasco, 1998). Al mismo tiempo, ha servido como base explicativa para comprender el *kanrap* —el mundo de los muertos— y su relación con la vida, revelando una dinámica de ida y retorno que se manifiesta en un movimiento continuo, guiado por espirales que convocan al alejamiento y al regreso, en un flujo constante y sin fin.

La configuración de los tres mundos está forjada en los petroglifos de Tranal, allí se consignó este sistema cosmológico, explica Kutri:

Las piedras nos explican los tres mundos claramente. Esta piedra nos explica territorio, autonomía, autoridad y la parte espiritual del pueblo Misak, y nos explica el *nak kuk*. Para poder entender la vida guambiana tenemos que recorrer la tierra, tocar la tierra, sentir quiénes somos. Muchos de los sitios sagrados van conectados con estas piedras, Wasrectum, las lagunas, el Wasrø Yapalø [...] (ibid.)

Más allá de las implicaciones políticas que hoy puedan atribuirse a la noción de tres mundos, el llamado tercer mundo ofrece una clave interpretativa esencial para comprender los ciclos vitales de los guambianos. En particular, permite abordar cómo se configuran las relaciones entre tiempo y espacio, así como las trayectorias espirituales que cada persona Misak recorre desde antes de su nacimiento, que como explicó Kutri, ese recorrido inicia en el *nak*, el principio-fuego, en un momento anterior a la concepción. Veamos.

En las piedras de Tranal se demarcó la lógica retrospectiva del pensamiento misak, indicando los caminos a seguir y anteponiendo el pasado como si estuviera en frente. Así como la vida misak en la actualidad opera constantemente en continuidad, también se incluye una connotación hacia el pasado, lo cual se denomina *metrap* (un futuro basado en el pasado), es por esto por lo que los mayores del pueblo dicen que el tiempo para ellos es en espiral, ya que se desenrolla bajo un conjunto de ciclos interconectados, sin ir a desprenderse del punto céntrico, por el contrario, indicando que al “final” del recorrido se regresa al principio. Kutri indica que el deber de las nuevas generaciones consiste en caminar usando como eje el pasado: “Donde está el papá, donde está la mamá, donde está el hijo... el futuro para nosotros está atrás, desde la mirada atrás tenemos que trazar el camino para el futuro...entonces nosotros para poder educar a nuestros hijos tenemos que mirar primero lo que está atrás...”

Sobre las espirales Misak

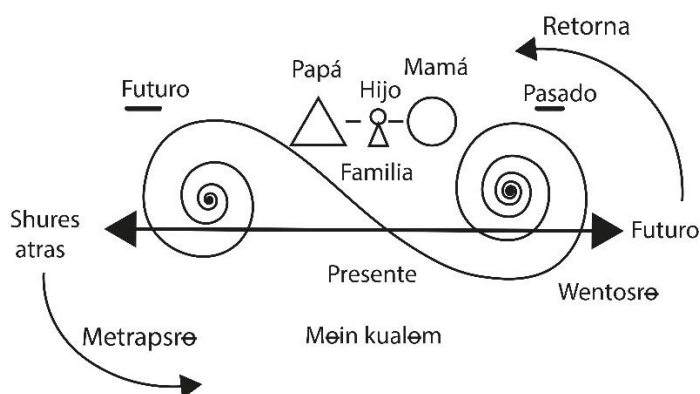


Imagen 1: sobre las espirales Misak. Fuente: Kampa Kutri. 2017.

La concepción misak del tiempo-espacio se organiza en torno a las dos espirales: una que representa el despliegue de la vida y otra que marca el regreso al origen. Al igual que ocurre con la laguna, la casa también se constituye como un centro, en cuyo interior se localiza otro centro: la cocina (*nak chak*), que a su vez alberga un nuevo centro aún más condensado, el fogón (*nak kuk*) (Bianchi, 2020). O sea, en el centro de estas espirales se encuentra el *nak*, núcleo generador que posibilita la continuidad del ciclo vital y sostiene el tránsito de cada persona.

La muerte, para los misak, no representa un fin, sino una fase dentro de la espiral de retorno. Se trata de un tránsito continuo en el que el espíritu inicia un nuevo ciclo sin cesar su conexión con los distintos mundos. Esta visión se expresa también en el calendario ritual: el 1 de noviembre marca el inicio del año nuevo misak, momento en que se celebra la visita de los mayores que emprenden el viaje espiritual. En esta fecha se preparan ofrendas a base de papa y maíz, dirigidas a quienes han partido. Tras la muerte física, el espíritu misak se dirige a *kansrø*, un espacio de aprendizaje y tránsito donde permanece por un tiempo en estado de armonía profunda con otros seres, incluidos aquellos más-que-humanos. *Kansrø*, en palabras del taita Julio, es una condición que se manifiesta constante en nuestro mundo: “cuando llueve, el aguacero no permanece inerte sobre el suelo, cuando el sol aparece, se eleva

nuevamente y emprende un viaje... un espíritu es igual, algunos se integran al aguacero, otros al páramo o incluso al arcoíris”. (Julio Tumiñá, 03/2016). Pero ¿qué ocurre cuando concluye la permanencia en *kansrø* o tras finalizar el viaje del ciclo espiritual? La lógica de la espiral señala que el flujo no se detiene, cada espíritu está llamado a continuar su recorrido: “Los espíritus transitan en los tres espacios y mundos... después de la tercera, cuarta generación, esa persona vuelve a reencarnar, pero no en la misma familia, sino en la otra... cuando hace un viaje espiritual llega a otra persona, a otra generación”. (Conversaciones de campo con Julio Tumiñá (03/2016)

Dentro de la lógica de las espirales, el regreso no es simplemente un retorno, sino un momento oportuno que sucede tras un tránsito en el que el espíritu atraviesa diversos planos para reconectarse y volver. Este reinicio del ciclo vital conlleva prácticas fundamentales: por ejemplo, se considera esencial que el parto ocurra en el *nak chak*, ya que es allí donde se asegura la conexión directa con el territorio mediante la siembra de la placenta y el cordón umbilical. Según explica Julio, los recién nacidos no llegan vacíos, traen consigo la sabiduría acumulada durante su viaje espiritual: “[...] Los niños tienen la necesidad de escuchar qué es que hay dentro de la tierra: sienten que allí hay vida, hay espíritus y el niño los escucha. Entrar en el agua, el niño quiere entrar en el agua. Nace contento con esa relación sensible”. (ibid.)

Nu misak significa gente sabia, a los niños cuando nacen les llaman así, porque se les considera los principales portadores de la sabiduría (Escobar, 2017). Los Misak consideran que, al nacer, los seres vienen con un conjunto de conocimientos articulados a los tres mundos, teniendo mayor armonía que cualquier otro Misak adulto. Para taita Julio, la educación escolar es conflictiva porque acaba limitando la polimatía y reduciendo las potencialidades del *nu misak*.

En ese sentido, la infancia, lejos de ser un mero período preparatorio para la vida adulta, constituye para los Misak un tiempo fundamental en la constitución del conocimiento y la facilitación para que se mantenga un camino en espiral. El aprendizaje se realiza a través de la experiencia directa, la observación atenta y la inmersión en prácticas comunitarias donde el niño va tejiendo su vínculo con los demás y con las entidades más-que-humanas. Esta visión encuentra eco en la crítica que Ingold (2010) formula a la educación tradicional proponiendo que la educación no debe centrarse en la mera transferencia de conocimientos o en la acumulación de información, sino en el desarrollo de la capacidad de atender, de estar presente, de involucrarse en un diálogo vivo con el mundo. La *atención* para Ingold es un proceso relacional, una habilidad que se aprende mediante la experiencia y la participación en la vida cotidiana, no un ejercicio abstracto de concentración aislada.

En este sentido, la infancia misak y la educación de la atención de Ingold convergen en su apuesta por una educación como práctica relacional y encarnada, en la que el conocimiento emerge en la interacción constante con el entorno. Los niños Misak aprenden no apenas en un aula, sino caminando por el territorio, observando los cambios en el clima y escuchando las palabras y cantos en el *nak chak*.

Conclusión

El *nak chak* y sus múltiples connotaciones se muestra como el eje central que articula la cosmología misak y sus consideraciones míticas, pero también el día a día y los acontecimientos cotidianos de cada familia y la comunidad. Además, es un escenario fundamental del aprendizaje, la consolidación de alianzas y, la síntesis del ejercicio político y la educación escolar, ya que como indica Muelas (1993, p. 22): “*el derecho sale de las cocinas*”. Así, la constitución de la persona misak, el equilibrio en el tiempo-espacio y las formas de actualización de la vida contemporánea, son también revistos al calor del fuego. Un sentido contrario, como la absorción por principios modernos y coloniales del pensamiento, el uso indiscriminado de tecnologías y la rendición a modelos modernistas, sería visto como un distanciamiento entre una persona misak y el *nak chak*, en palabras de Agustina como “*dejar que el fuego se apague*” (mama Agustina, 05/2016).

No obstante, es importante señalar que, ámbitos como la oralidad no deben ser entendidos como un conjunto de preceptos fijos que se transmiten de manera lineal entre individuos, generando una reproducción cultural uniforme y conservando inalteradas las estructuras mitológicas o cosmológicas propias de cada sociedad. Por el contrario —como han argumentado Detienne (1985, p. 53) e Ingold (2007; 2010): “*el mundo de la repetición es también el de la variación*”. Esto implica que las narrativas orales, aunque se repitan, están siempre sujetas a transformaciones. Dichas variaciones están estrechamente vinculadas a los modos en que el conocimiento es construido, compartido y recibido, lo que permite una constante recreación de la memoria colectiva.

Las sociedades amerindias poseen una acción creativa frente a la memoria colectiva. De tal forma que, la oralidad propicia una tradición inventiva y creativa y no, reproductiva y repetitiva. Esto encuentra consonancia con la concepción de cultura elaborada por Carneiro da Cunha (2009). Para la autora, la cultura no es un bloque homogéneo de herencias intocables, sino un proceso dinámico de producción de sentido, enraizado en prácticas, saberes y experiencias situadas. La fluidez entre lo que se considera “tradicional” y lo que se actualiza constantemente revela que la cultura — y

las concepciones mitológicas- entre los pueblos indígenas, actúan como un dispositivo de agencia: organiza el mundo, pero también permite recrearlo. En lugar de fijar identidades, esta concepción pone en evidencia el carácter móvil, relacional y estratégico de la cultura, abriendo camino para entenderla como una práctica viva y en disputa.

Según lo plantea Sánchez Parga (1988), las sociedades originarias de los Andes —y posiblemente también las amazónicas— se rigen por una temporalidad de carácter cíclico. Esta concepción está profundamente arraigada en la cosmología misak, como he venido argumentando. En el pensamiento misak, el tiempo se manifiesta en espirales, expresando un movimiento constante de ida y retorno. Lejos de habitar un único punto fijo, el pueblo Misak persiste en el mundo mediante el desplazamiento continuo del cuerpo y del espíritu.

Esta lógica cosmológica no se ha visto anulada por la llegada avasallante de tecnologías modernas, doctrinas ideológicas contemporáneas, sistemas educativos de corte occidental o formas religiosas exógenas. A pesar de los cambios generacionales, la autoridad del *nak chak* sigue teniendo plena vigencia, y tanto el espacio doméstico —las cocinas familiares— como los lugares sagrados —los páramos y lagunas— continúan siendo escenarios clave de reproducción y renovación del ser Misak. Las relaciones socioculturales, por tanto, se sostienen en los principios fundamentales de la cosmología misak y andina, al tiempo que dialogan activamente con los contextos actuales.

Al resignificar el territorio ancestral y sus fronteras, y al anclar la autoridad en la vivencia cotidiana del *nak chak*, los Misak reafirman su identidad y autonomía, resistiendo los impactos de las imposiciones coloniales. La infancia, entendida como un tiempo fundamental para el aprendizaje relacional y experiencial, refleja la apuesta por una educación que valora la atención y el diálogo vivo con el ambiente y los tres mundos, lejos de la mera acumulación de información.

Finalmente, puede decirse que el fuego al estar en todas las derivaciones de la vida misak, es un ser constituyente. Como señaló Lévi-Strauss (1964) en *Las Mitológicas*, el fuego cumple siempre una función en los relatos míticos: puede aparecer como elemento “constructor”, como sucede en los mitos Jê sobre el origen del fuego y en las cocinas; o como fuerza destructora, como en las narrativas del Chaco en las que el fuego actúa como pira crematoria, cuyas cenizas dan lugar al surgimiento del tabaco. En el pensamiento misak, el fuego —particularmente encarnado en el *nak chak*— posee un carácter eminentemente creador. Es una presencia vital que orienta, transforma y hace posible el proceso de constitución del ser Misak. Se trata, en suma, de un fuego que no solo está vivo, sino que engendra y sostiene la vida.

Bibliografía

- Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books.
- Agredo, O., & Marulanda, L. (1998). *Vida y pensamiento guambiano*. Guambía: Cabildo indígena del Resguardo de Guambía.
- Amaral, G. (2021). O fogo e o ancião: poéticas do sagrado-cotidiano junto a uma família Mbyá guarani na tekoá Pindó mirim. *Dissertação*. Porto Alegre: UFGRS.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Bateson, G. (2025 [1972]). *Rumo a uma ecologia da mente*. São Paulo: Editora UBU.
- Bianchi, G. (2020). “Não mais yanaconas modernos”: tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia). *Horizontes antropológicos*, 58. <http://journals.openedition.org/horizontes/4692>.
- Cabalzar, A. (2000). Descendencia e aliança no espaço Tuyuka: a noção de nezo regional no Noroeste Amazônico. *Revista de Antropologia*, 43 (1): 61-88.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- Dagua, A.; Tunubala, G.; Varela, M., & Mosquera, E. (2005). *Namui Kollimisak Merai Wam - La voz de nuestros Mayores*. Popayán: Editorial López.
- De la Cadena, Marisol. (2024[2015]). *Seres Terra*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo.
- Descola, P. (2023[2002]). *Para além de natureza e cultura*. Rio de Janeiro: UFF.
- Detienne, M. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones Peninsula.
- Dolmatoff, R. G. (1971). *Amazonian cosmos: the sexual an religious symbolism ot the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

- Escobar, D. (2025). Tejiendo la selva: caza, paisaje y relaciones multiespecie en la amazonia indígena. *Revista Andaluza de Antropología*, 28: 79-107. <https://revistascientificas.us.es/index.php/RAA>.
- Escobar, D. (2023). *Caminhando para aprender: caça, pessoa e movimento nos Xikrin do Bacajá*. (Tesis de Doctorado). Campinas: Unicamp. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/14680>.
- Escobar, D. (2019). El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak (guambianos). *Antípoda*, 1(34), 145-151. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/2080>
- Escobar, D. (2017). Pi Kötreyei Utø Chillimal Øsikmusik Tøka Atrun - Del Agua y El Barro: aspectos sobre cosmología y aprendizaje en los Misak. *Dissertação*. Campinas: Unicamp.
- Escobar, D. (2016). Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra. *Maguaré*, 30 (2): 121-147. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6071096>
- Escobar, D. & Kutri, K. (2021). Palabras de un Misak a un etnógrafo: diálogos entre lo epistémico y lo sensible. In: Yanett Segovia; Et al, *Etnografías irreverentes y comprometidas*. Curitiba: Uniedusul.
- Fayad H. J. (2013). *Rastreo de la epistémica en la cosmovisión Misak*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gallois, D. (2007). Gêneses Waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*, 50 (1), 45-83. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012007000100002>.
- Haraway, D. (2022[2008]). *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: UBU
- Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18 (37), 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.
- Ingold, T. (2010). Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/6777>.
- Ingold, T. (2007). *Lines a brief history*. London: Routledge.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2008 [1991]). *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.

- Lévi-Strauss, C. (1995 [1958]). *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (1986 [1964]). *Lo Crudo y lo Cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1985 [1967]). *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Editora Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (1964 [1961]). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luchetta, F. & Piovezana, L. (2011). Educação indígena e os processos de ensino-aprendizagem escolar. *Revista Pedagógica*, 14 (27), 379-416. <https://doi.org/10.22196/rp.v13i27.1314>.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora UBU.
- Muelas, B. (1993). Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano. *Proyecciones Lingüísticas*, v. 1, n. 1, 31-40.
- Obando, V. L., (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña*. La espiral de vida de Avelino Dagua Hurtado. Popayán: Universidad del Cauca.
- Posey, D. (2002). *Kayapó ethnoecology and culture*. New York & London: Routledge.
- Sánchez Parga, J. (1988). Formas de la memoria: tradición oral y escolarización. En *Pueblos indígenas y educación*. Quito: Abya Yala.
- Stolze, L. T. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42 (1 e 2), 114-132. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011999000100008>.
- Strathern, M. (2019 [1988]). *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Teixeira, A. (2006). *A alegria do corpo-espírito saudável: ritos de aprendizagem guarani*. (Tesis de Doctorado). Porto Alegre: UFRGS.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia.
- Vasco, L. G.; Dagua, A. & Aranda, M. (1998). *Guambianos hijos del aroiris del agua*. Bogotá: Cerec - Los Cuatro Elementos.