

**Discurso y acción en los reclamos y defensa de la autonomía de la
comunidad Misak, departamento del Cauca – Colombia. 1960-2020.**

Jhony Stiven Velasco Tunubalá

**Universidad del Valle
Departamento de Historia**

Tesis

Investigación Histórica

Cali-Colombia

2025

CONTRAPORTADA

Título de la tesis:

Discurso y acción política en tres generaciones de líderes/autoridades en la comunidad Misak. Cauca, 1960-2020

Autor:

Jhony Stiven Velasco Tunubalá

Tutora:

**Profesora Rosangela Valencia
Magíster en Estudios Latinoamericanos
Universidad Andina Simón Bolívar – Ecuador**

**Especialista en Enseñanza de las Ciencias Sociales
Universidad del Valle**

**Licenciada en Historia
Universidad del Valle**

Año:

2025

Dedicatoria

La presente tesis se la dedico a mi familia, porque gracias a su apoyo y confianza logré culminar una de las etapas más importantes de mi vida: graduarme como historiador dentro de la familia Velasco Tunubalá.

A mis padres, hermanos y mejores amigos, por ser mi impulso constante. A mi padre, Jesús Antonio Velasco, por brindarme los recursos necesarios para crecer como persona y como estudiante, y por enseñarme con su ejemplo que el esfuerzo siempre tiene recompensa.

A mi madre, María Cristina Tunubalá, por acompañarme con paciencia en mis momentos más difíciles, por sus palabras sabias cuando las dudas me abrumaban, y por recordarme siempre que la vida también se trata de tropezar, levantarse y comprender el propósito de cada caída.

A mis hermanos, Jorge Luis y Edison Velasco, por su compañía, por compartir conmigo ideas, consejos y conocimientos que enriquecieron esta tesis. Saber que mi investigación también aportó a sus propios procesos fue una motivación más para continuar y dar lo mejor de mí.

A mis abuelos, cuyas experiencias de vida me inspiraron a estudiar Historia y mantener viva la memoria Misak como fuente fundamental para preservar lo que somos, nuestra cultura Misak.

Agradecimientos

Así como esta tesis está dedicada a mis padres, también quiero agradecerles profundamente por su apoyo incondicional (tanto económico como emocional), que fue esencial para completar esta etapa de mi vida como estudiante de la Universidad del Valle.

A mi hermano Jorge Luis, por ser una parte fundamental en el inicio y el cierre de mi carrera en Historia; y a Edison, a quien admiro y de quien aprendo cada día a través de su experiencia y fortaleza. A pesar de mis altibajos y mis “pataletas” al comenzar este camino, siempre estaré agradecido con mi familia por su comprensión y amor.

A mi otra familia aquí en Cali: Juan Camilo Rodríguez Barco y Juan Sebastián Morales, quienes acogieron a un joven tímido y perdido que llegó con muchos sueños y ganas de aprender del mundo. También a todos los amigos, compañeros y profesores que formaron parte de este proceso universitario y que, de una u otra forma, contribuyeron a que hoy pueda decir: lo logré.

Finalmente, a la profesora Rosangela Valencia, quien, de manera inesperada, pero profundamente afortunada, aceptó acompañarme como tutora de tesis. Su orientación constante, su paciencia y su confianza en mi trabajo fueron fundamentales para culminar este proceso con claridad y entusiasmo. Le agradezco por guiarme con sabiduría y por enseñarme a mirar la historia no solo como disciplina, sino como una forma de comprender la vida y a nuestra propia comunidad.

A todas las personas que, aunque no se mencionan aquí, dejaron una huella imborrable en mi camino, gracias infinitas. Cada palabra, gesto y compañía aportaron a que esta etapa universitaria se convirtiera en una experiencia profundamente humana y transformadora, que marcó mi crecimiento como profesional y como persona.

Tabla de contenido

Resumen:	7
Introducción:	8
I capítulo:	13
Estudios Generales sobre la Autonomía Indígena en Hispanoamérica, Colombia, El Cauca y Guambia.	13
Movimientos Sociales e Identidad étnica en Colombia	15
Autores Misak que hablan sobre los procesos Misak.	17
El discurso y acción en el territorio Misak, visto por los lideres Misak.	19
II capítulo	27
La muy antigua presencia de los misak en Guambia	27
Capitulo III	39
La Guambia que pensaron y escribieron los Misak y los extranjeros	39
Sobre los Misak	40
¿Qué es la memoria?	40
El Territorio de la Confederación Pubenense	49
La Conquista que recuerda la memoria Misak	58
Capitulo IV	62
De la palabra a la acción. La autonomía que reclamaron los Misaks en los Siglos XIX y XX.	62
Los Cabildos como Ejes de Autonomía	63
Conformación política de Resguardos	68
Organizaciones Nacionales Indígenas siglo XX	76
La inserción de los Misak en el proceso organizativo nacional	82
Accionar simbólico	89
Conclusión	92
Bibliografía	94

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1: Titulares de prensa sobre el orden público y la recuperación de tierras en el Cauca	29
Ilustración 2: Lideres y Taitas del pueblo Misak	31
Ilustración 3: Excavaciones arqueológicas con la comunidad Misak.....	33
Ilustración 4: Decoración pintada.....	34
Ilustración 5: Vasija funeraria.....	36
Ilustración 6: Geografía y tiempos de la colonización prehispánica en el territorio de Guambia.....	38
Ilustración 7: La ciudad de Puben y su simbología.....	45
Ilustración 9: Morro de Tulcán, Popayán.	49
Ilustración 10: Mapa del Territorio pubenense hacia 1535	51
Ilustración 11: Territorio de Guambia (El gran Chiman).....	58
Ilustración 12:El Cabildo indígena de Guambia en 1935	67
Ilustración 13: Acta de reunión general de recuperadores de tierras, febrero 27 de 1972.....	79
Ilustración 14: Lorenzo Muelas en la Constituyente, un líder rutilante.	86
Ilustración 15: Lorenzo Muelas y los medios de comunicación.....	87
Ilustración 16: Juicio Histórico a Sebastián de Belalcázar	91

Epígrafe:

“El investigador tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo”.

Taita Abelino Dagua, Exgobernador guambiano

Resumen:

Esta investigación analiza el proceso histórico y político mediante el cual el pueblo Misak del departamento del Cauca, ubicado en el valle de Guambía, ha defendido su autonomía entre 1960 y 2020. A lo largo de seis décadas, dos generaciones de líderes y comuneros transformaron la palabra en acción colectiva, consolidando un proyecto político y cultural que reafirma su identidad, su relación con el territorio y su derecho a la autodeterminación. El estudio examina la relación entre *discurso* y *acción* (*namuy wam* y *marilø*) como pilares fundamentales en la construcción de la autonomía Misak, entendiendo la palabra no solo como expresión verbal, sino como una práctica viva que orienta la acción, la organización comunitaria y la defensa del territorio.

Metodológicamente, la investigación se apoya en la historia local, la microhistoria y la historia oral, enfoques que permiten recuperar las voces de los taitas, mamás y autoridades tradicionales, y situarlas en diálogo con la historiografía nacional e hispanoamericana. A partir de fuentes orales, documentales y arqueológicas, se reconstruye la manera en que el pueblo Misak ha convertido su memoria ancestral en acción política, resignificando su historia frente a los discursos coloniales y estatales. En conjunto, este trabajo busca mostrar cómo el discurso y la acción constituyen expresiones complementarias de un mismo principio vital: la autonomía, entendida como un proceso continuo de resistencia, memoria y afirmación identitaria en el suroccidente colombiano.

Introducción:

En la segunda mitad del siglo XX, Colombia fue testigo de un profundo proceso de transformación en sus pueblos indígenas. Durante este periodo, los pobladores originarios del país pasaron de una actitud marcada por la docilidad y la paciencia —heredada de los largos siglos de dominación colonial y republicana— a una postura de lucha activa y reivindicación de sus derechos ciudadanos. Gracias a ello, lograron abrirse un espacio en el escenario político nacional. El último cuarto del siglo XX representó un momento decisivo dentro de este proceso, pues en esos años se multiplicaron las luchas étnicas y surgieron diversas organizaciones indígenas a lo largo y ancho del país. Estas movilizaciones no solo buscaban el reconocimiento jurídico y político, sino también la recuperación de la tierra ancestral, de las costumbres materiales de la vida, de la lengua y del pensamiento propio; en síntesis, un regreso a la raíz.

El presente trabajo se propone describir y analizar el discurso y la acción en los reclamos y en la defensa de la autonomía del pueblo Misak, en el departamento del Cauca, durante el periodo comprendido entre 1960 y 2020. La historia de este pueblo, asentado en el valle de Guambía, en el flanco occidental de la Cordillera Central, constituye un capítulo particular dentro del proceso de lucha antes mencionado. En tiempos anteriores al siglo XVI, el valle de Guambía fue ocupado por los antiguos pobladores Misak; sin embargo, con la llegada de los europeos se produjo la ocupación, el despojo y la instauración del régimen de encomiendas, dando origen a un sistema hacendario que redujo al pueblo Misak a la estrechez del resguardo. En épocas recientes, la comunidad emprendió la recuperación de su territorio mediante arduas luchas que le permitieron ampliar sus fronteras. Esta es la prueba de la fuerza de un pueblo que, a través del discurso y la acción colectiva, ha procurado su supervivencia como grupo étnico y la restitución del territorio y las formas de vida heredadas de sus mayores.

En este proceso histórico de reafirmación y resistencia, el nombre Misak ha ocupado un lugar central. El pueblo Misak, también conocidos como guambianos —término impuesto durante la colonización, pero aún utilizado en algunos contextos institucionales— ha resistido siglos de imposición cultural y territorial, manteniendo su identidad a pesar de las constantes presiones externas. Su autodeterminación como *Misak* (que significa “persona” en su lengua propia) reivindica su origen prehispánico, mientras que el apelativo “guambiano” proviene

de Guambía, denominación adoptada por los colonizadores para referirse a los habitantes. Según relatos de miembros de la comunidad, este cambio en el uso del nombre responde a una necesidad de recuperar la identidad y fortalecer el sentido de pertenencia entre las nuevas generaciones.

Los testimonios orales han sido fundamentales para reconstruir el debate en torno a estos nombres. Jesús Antonio Velasco, exgobernador Misak, transmite las enseñanzas de Taita Abelido Dagua sobre el origen del término *guambiano*. Afirma que:

“Guambias proviene, según versiones coloniales, de los bolsos blancos que solíamos llevar, a los que los españoles denominaron ‘Guambias’. De ahí derivaron el nombre con el que comenzaron a referirse a nosotros: guambianos.”¹

Dentro del universo de interpretaciones sobre el origen del término, también se ha registrado la palabra *Wam Pi*, que en lengua Misak significa “voz del agua”. Esta denominación ha sido parte de los esfuerzos por comprender el nombre “guambiano” desde una perspectiva lingüística y simbólica. No obstante, la complejidad histórica y cultural del pueblo Misak hace que el origen exacto de dicho término siga siendo incierto. Lo que sí ha sido posible con claridad es la reafirmación del nombre *Misak* como una forma de autodeterminación y resistencia: ser Misak, vivir como Misak, sonar Misak. Estos lemas, cargados de profundo significado cultural y político, comenzaron a tomar fuerza especialmente a partir de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, momento en el que se reconoció de manera formal el carácter pluriétnico y multicultural del Estado colombiano. Desde entonces, diversas asambleas comunitarias, cabildos y espacios de formación han incorporado estas expresiones como ejes de la lucha identitaria Misak, resignificando el nombre ancestral frente a la designación impuesta desde el exterior.²

De igual forma, otras comunidades indígenas también han contribuido a este debate. Vicente Jajuy, gobernador del Cabildo Inga en Putumayo, sostiene que “para los ingas, Guambia es

¹ Jesús Antonio Velasco, entrevista por el autor, Silvia, Cauca, 12 de mayo de 2025.

² Velasco. Silvia, Cauca, 2025.

también el nombre de un árbol que crece en las zonas del río Amazonas y el Putumayo, precisamente una flor venenosa”³; el gobernador Jajuy agrega:

“Cuando nuestros antepasados intentaron conquistar los territorios que hoy conforman el departamento del Cauca, no lograron someter a las comunidades locales. Fue entonces cuando se refirieron a ellas como ‘guambias’, comparándolas con la flor venenosa, por su resistencia y por no buscar ni la unión ni la incorporación a otros pueblos.”⁴

Este conjunto de relatos y diversos significados muestra cómo la historia del pueblo Misak está marcada por una constante reelaboración simbólica de su identidad. A través de la memoria oral, las versiones sobre su denominación permiten no solo cuestionar las imposiciones coloniales, sino también reconstruir y fortalecer una identidad viva y en transformación. En este mismo sentido, la presencia histórica del pueblo Misak en el actual territorio del departamento del Cauca ha sido objeto de debates que intentan poner en duda su ancestralidad. Algunas teorías, carentes de evidencia documental, han sugerido que los Misak son un grupo proveniente del Ecuador, que habría llegado junto a los españoles durante la colonia. Sin embargo, tanto los hallazgos arqueológicos como los registros históricos y, sobre todo, la memoria colectiva de la comunidad, desmienten estas afirmaciones. Las evidencias demuestran con claridad que la presencia Misak en esta región se remonta a tiempos prehispánicos, consolidando su vínculo ancestral con el territorio.

Desde sus formas de organización política hasta sus prácticas culturales, los Misak han mantenido una continuidad histórica que refuerza su derecho al territorio que habitan. Esta permanencia no ha estado exenta de dificultades: durante siglos han enfrentado procesos de colonización, despojo y discriminación. No obstante, su capacidad de resistencia y reconstrucción identitaria ha sido permanente. En este proceso, el discurso Misak ha jugado un papel central, no solo como herramienta de defensa simbólica, sino como medio para resignificar su historia desde su propia perspectiva. A través de la palabra, el pueblo ha movilizado acciones concretas de reivindicación territorial, educativa y política, que se

³ No se encuentra evidencia botánica de una planta llamada *Guambias* en registros científicos conocidos del Amazonas o el Putumayo. Sin embargo, el relato oral en el que se afirma que dicho nombre proviene de una planta venenosa asociada a la resistencia frente a pueblos como los Ingas resulta significativo en términos simbólicos e identitarios. Esta explicación, recogida de la memoria de un taita, representa una forma local de entender el origen del término “guambiano” como un exónimo impuesto, el cual refuerza la imagen de un pueblo difícil de someter y resistente ante procesos de dominación, incluso por parte de otros pueblos indígenas.

⁴ Vicente Jajuy, Entrevista por el autor, Popayán, Cauca, mayo de 2025.

entrelazan con su búsqueda de autonomía. En lugar de aceptar los nombres y narrativas impuestas desde fuera, los Misak han reafirmado su voz, su historia y su sentido de pertenencia. La defensa del nombre Misak, como expresión de autodeterminación, es también la defensa de una memoria viva que lucha por seguir sembrando su raíz en el territorio y proyectarse con fuerza hacia el futuro.

Para su desarrollo, este trabajo se ha organizado en cuatro capítulos. El primero de ellos hace un abordaje panorámico a la literatura que se ha ocupado de los procesos de lucha que han adelantado los pueblos indígenas en la América contemporánea. Aquí se revisan los principales enfoques teóricos y metodológicos que han orientado la comprensión de los movimientos indígenas en América Latina, desde las perspectivas de la autonomía, la identidad, la pluralidad jurídica y los discursos políticos que emergen en las luchas por el territorio y el reconocimiento cultural. Se incluyen autores que han trabajado la relación entre movimiento indígena, Estado y sociedad civil, con el propósito de situar el caso Misak dentro de un marco continental y nacional más amplio. A través de esta revisión se busca identificar los puntos de convergencia entre las luchas indígenas latinoamericanas y los procesos de reivindicación desarrollados por los Misak en el Cauca, así como las tensiones existentes entre el discurso institucional y la palabra propia de los pueblos originarios.

El segundo capítulo se concentra en la presencia ancestral del pueblo Misak en el valle de Guambía. A partir de la articulación de evidencias arqueológicas, fuentes documentales coloniales y republicanas, y la memoria viva de la comunidad, este apartado reconstruye los patrones de ocupación, las prácticas productivas y las huellas materiales que confirman la continuidad histórica Misak en el suroccidente colombiano. Asimismo, se describen y analizan los proyectos comunitarios y las intervenciones arqueológicas que surgieron a partir de los años ochenta —como iniciativa del Cabildo de Guambía—, mostrando cómo la colaboración entre saberes locales y métodos científicos aportó pruebas tangibles para las reivindicaciones territoriales.

El tercer capítulo pone en primer plano la memoria oral y la palabra Misak como fuentes centrales de resistencia y legitimación. Aquí se da voz a los taitas, mamás y líderes comunitarios; se examinan relatos, mitos, nombres de lugares y prácticas simbólicas que constituyen un archivo vivo capaz de disputar las narrativas externas sobre el pasado. En este espacio se analiza cómo la memoria se articula con la arquitectura, la organización espacial

(la ciudad de Pubén, el Morro de Tulcán) y las prácticas rituales, y cómo dichos elementos nutren las estrategias identitarias y políticas contemporáneas.

Finalmente, el cuarto capítulo estudia el tránsito de la palabra a la acción: la forma en que el discurso —político, ritual y educativo— se traduce en prácticas concretas de recuperación territorial, organización comunal, participación en instancias nacionales y construcción de autonomía. Se abordan episodios de movilización, procesos organizativos (cabildos, autoridades tradicionales, inserción en espacios nacionales) y las estrategias que los liderazgos Misak adoptaron para convertir el “namuy wam” en *marilø*; es decir, cómo la voz colectiva se convierte en acción reivindicativa eficaz.

Metodológica y cronológicamente, la investigación se enmarca en la historia local y la microhistoria, complementadas con enfoques etnohistóricos y etnoarqueológicos. Se trabajó con fuentes orales (entrevistas semiestructuradas, relatos de taitas y mamás), archivos locales y nacionales (actas, prensa, fotografías), y registros materiales (informes de excavaciones, dataciones C14, colecciones cerámicas). El estudio está delimitado temporalmente entre 1960 y 2020 —periodo que permite seguir dos generaciones de liderazgo y prácticas comunales— y espacialmente al Departamento del Cauca, con énfasis en el Resguardo de Guambía y las áreas de influencia donde los procesos de reivindicación territorial y organización política han sido más visibles.

Así, la importancia de esta investigación radica en iluminar la relación íntima entre discurso y acción en un pueblo que ha hecho de la palabra una herramienta de supervivencia y de la acción una forma de verdad política. Estudiar el discurso Misak —entendido no sólo como enunciado verbal sino como repertorio simbólico y práctico (*namuy wam*)— junto a la acción colectiva (*marilø*) permite comprender cómo se construye legitimidad interna, cómo se negocia poder frente al Estado y cómo se articula la defensa del territorio desde una lógica propia. En suma, este trabajo aporta a la historiografía indígena y a los estudios sobre movimientos sociales al mostrar que la autonomía es un proceso relacional, donde la palabra y la praxis se alimentan mutuamente y sostienen la posibilidad de futuro para el pueblo Misak.

I capítulo:

Estudios Generales sobre la Autonomía Indígena en Hispanoamérica, Colombia, El Cauca y Guambia.

Entender el sentido y la intención del *discurso* y la *acción* de los hombres, que a lo largo de dos generaciones (1960-2020), tuvieron reconocimiento y liderazgo entre la comunidad Misak, en el Departamento del Cauca, plantea la necesidad de reflexionar sobre el significado que estas palabras tienen en el mismo idioma Misak. En primer lugar, el vocablo: *namuy wam* que en español quiere decir *discurso*, tiene entre los Misak el sentido de “nuestra voz”; a su vez, la expresión *Marilø* traduce *acción* y, por último, la expresión *namuy mai isua maramik* quiere decir “nosotros como pensamos y hacemos”⁵.

Con respecto al estudio de las dinámicas del *discurso*, *acción* y *autonomía* que los pueblos indígenas de Hispanoamérica han desarrollado, múltiples son los autores. Queremos en primera instancia acudir al trabajo de la profesora Águeda Gómez Suárez, quien explora la dinámica de los mensajes políticos que circulan en las comunidades indígenas hispanoamericanas; lo que ella busca es entender la manera en que los movimientos indígenas estructuran sus discursos para lograr legitimidad y movilización social interna y externa. Para lograr su objetivo, la autora analiza el marco territorial, identitario, ambiental, étnico-cultural y global crítico dirigido al Estado nacional en América Latina. Es importante señalar, que cada uno de estos marcos trabaja ideas claves sobre problemáticas sociales, las dimensiones del mensaje político, su resonancia y legitimidad, cuyo éxito según la autora, depende de su capacidad para alinearse con las creencias, valores y experiencias de las audiencias internas (Comunidades indígenas) y externas (sociedad civil, organismos internacionales). En cuanto a las estrategias de comunicación, Águeda sostiene que éstas deben contener una narrativa coherente, denunciar la injusticia, presentar propuestas eficaces e incentivar la particularidad de la identidad colectiva frente a los actores externos considerados adversarios.⁶

⁵ Cabildo de Guambia. *Proyecto educativo Misak*. Espiral educación e Guambia. 2010.

⁶ Gómez, Águeda. “Patrones de movilización política de la nación indígena zapatista: contextos, estrategias y discursos” Universidad de Vigo, 2004. 114 pp., URL: https://www.researchgate.net/publication/348543138_Agueda_Gomez_Suarez_Patrones_de_movilizacion_politica_de_la_accion_indigena_zapatista_contextos_estrategias_y_discursos_Universidad_de_Vigo_2004_114_pp ISBN 84-8158-270-0.

Por el lado de los debates académicos sobre el Derecho en América Latina, se registra una proliferación de estudios con enfoques críticos que provocan tensiones en la región. De este problema se ocupa el ensayo "*Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos*"; los autores, Mauricio García Villegas y César A. Rodríguez, analizan las condiciones necesarias para fortalecer los estudios críticos sobre el Derecho social. Este enfoque permite reflexionar acerca de los desafíos que supone construir un marco común de análisis interdisciplinario y superar las barreras de fragmentación académica en el contexto latinoamericano⁷.

El estudio de los profesores García/Rodríguez también desarrolla una reflexión sobre tres conceptos que caracterizan los campos jurídicos en la región, se trata de: la "pluralidad jurídica", la "ineficacia instrumental del derecho" y el "autoritarismo"; aquí la mirada enfoca las maneras en que las dinámicas que envuelven estos conceptos han sido moldeadas en el pasado y persisten en la actualidad; discuten la manera en que interactúan con factores sociales, económicos, culturales y políticos. Además, abordan la influencia que la modernidad jurídica tuvo en Hispanoamérica, a partir de la recepción de la tradición jurídica francesa y del ideario constitucional de la Revolución Francesa durante el período de independencia, pues miran la incidencia de estas instituciones que chocaron con las estructuras locales de dominación, y ese examen les permite afirmar que esa dinámica configuro un derecho que era considerado eficaz y fuerte, pero ello era solo un símbolo porque en la práctica era un instrumento débil e ineficaz.⁸

Muy importante para este análisis resulta el artículo "Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político"⁹, este trabajo desarrolla un examen en el que iluminan las *acciones de hecho* que las comunidades hispanoamericanas desarrollaron entre los años de 1980-1990. Estos movimientos reivindicatorios estuvieron integrados por los pueblos indígenas de Colombia, está a través liderada de la Organización Nacional Indígenas de Colombia (ONIC), Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, este último país los Mapuche, hicieron resistencia a proyectos como la construcción de la Presa Ralco. Diego

⁷ Mauricio García Villegas y César A. Rodríguez, "Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos", en *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, ed. Mauricio García Villegas y César A. Rodríguez (Bogotá: ILSA, 2003).

⁸ García Villegas y Rodríguez, "Derecho y sociedad en América Latina," 15.

⁹ Diego Iturralde G., "Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político (coyuntura)," *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, no. 9 (abril de 2000): 22–30.

Iturralde G muestra con lujo de detalles la fuerza de estos movimientos cuyo impacto obligó a que los Estados de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile establecieran mesas de diálogo conducentes a lograr acuerdos que permitieran enfrentar las situaciones de desigualdad económica y social que golpeaban a estas comunidades.

Según Iturralde, las comunidades indígenas enfrentan una serie de problemáticas interrelacionadas que afectan su desarrollo y autonomía, para Iturralde sobresale la falta de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos específicos integrantes de la nación, lo que limita su acceso a derechos diferenciados, a recursos materiales y desconoce su especificidad cultural, a lo que se suma la lucha por el reconocimiento y titulación de tierras y territorios.

Movimientos Sociales e Identidad étnica en Colombia

Otro investigador preocupado por este tema en nuestro país es Carlos Alberto Osorio, autor del texto *Autonomía Indígena y Democracia en Colombia*. Osorio estudia la forma en que el movimiento indígena (representado principalmente por la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC), concibe la autonomía no solo en términos territoriales, sino también como un medio para preservar su identidad y forma de vida, integrándola en un proyecto de historicidad propia que debe contribuir a la transformación democrática del país. En este horizonte de ideas Osorio plantea que la autonomía indígena es un componente esencial de identidad y resistencia cultural; desde esta perspectiva, la autonomía no solo es un derecho, sino un pilar de la democracia en Colombia vinculado a los movimientos sociales indígenas que luchan por su autogobierno y por el control de sus territorios ancestrales.¹⁰

Diariamente los medios de comunicación nacionales e internacionales en Colombia registran la complejidad del conflicto armado colombiano y enfocan de manera especial la afectación que sufren las comunidades indígenas; de este mismo problema se ocupa el artículo "*Los indígenas colombianos hoy*", cuya autora, Myriam Jimeno, presenta un análisis profundo de las luchas por la autonomía y el reconocimiento político de los pueblos indígenas en Colombia; su enfoque permite reflexionar acerca de la diversidad cultural y lingüística de las

¹⁰ C. A. Osorio Calvo, "Autonomía indígena y democracia en Colombia," *El Ágora USB* 17, no. 1 (2017): 105–127, <https://doi.org/10.21500/16578031.2814>.

comunidades indígenas, como los Misak, los Wayú y los Emberas, quienes buscan preservar su identidad frente a las presiones de la modernización y la globalización

La autora desarrolla una reflexión detallada sobre la relación histórica entre el Estado colombiano y los pueblos indígenas, desde la independencia hasta la actualidad, destacando los cambios en las políticas públicas indigenistas. Además, subraya cómo estas comunidades han enfrentado la pérdida de sus territorios y las tensiones generadas por el conflicto armado y la colonización de sus tierras. Jimeno pone en evidencia las paradojas de las políticas de reconocimiento, señalando que, aunque se han logrado avances significativos, como la inclusión de derechos especiales en la Constitución de 1991, aún persisten desafíos en la implementación de estos derechos. Finalmente, Jimeno nos invita a considerar la importancia de la resistencia cultural y política indígena como un factor clave en la construcción de un Estado colombiano que reconoce su carácter pluricultural y multiétnico. Esto se manifiesta en los esfuerzos de los pueblos indígenas por consolidar su autonomía territorial, garantizar su participación política y proteger sus sistemas socioculturales frente a las amenazas externas.¹¹

En la línea anteriormente enunciada también se inscribe Carlos Osorio, quien plantea que es en el marco del conflicto armado colombiano donde la autonomía se ve amenazada tanto por el Estado como por grupos armados ilegales que compiten por el control de los recursos y el territorio de los pueblos indígenas en Colombia y, de esta manera, la *autonomía* indígena se convierte en una forma de resistencia a una dinámica de explotación y exclusión. Para Osorio, esta dimensión conflictiva de la autonomía es clave, ya que muestra la manera en que la identidad indígena se refuerza en oposición a actores externos que intentan instrumentalizar o controlar la fuerza social de estos pueblos. Para construir cuerpo argumentativo, Osorio se apoya en las teorías de *Alain Touraine*¹² sobre los movimientos sociales como actores colectivos que buscan transformaciones culturales, y hace hincapié en la idea de que la

¹¹ Miriam Jimeno Santoyo, “Los indígenas colombianos hoy,” *Credencial Historia*, no. 33, consultado el 28 de octubre de 2024, <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-33/los-indigenas-colombianos-hoy>.

¹² El tema central de Alain Touraine sobre los movimientos sociales es su enfoque en la sociología de la acción, donde los movimientos sociales son vistos como actores colectivos que luchan por definir los valores y normas de la sociedad, buscando transformar las relaciones de poder y cuestionar las estructuras dominantes.

autonomía es una herramienta de resistencia frente a la violencia estructural del Estado colombiano.

Autores Misak que hablan sobre los procesos Misak.

La especificidad regional es imprescindible cuando se busca ampliar la comprensión de los problemas que aquejan a un grupo humano y los discursos y acciones que éste implementa para enfrentar las dificultades; es el caso del pueblo Misak que aborda Daniel Ricardo Peñaranda quien centra su atención en el departamento del Cauca y encuentra, en la singularidad de la vida política de los Misak y los Nasa algunas claves que permiten, primero, entender (la manera en que las luchas de estos grupos) se insertan en el marco de la política nacional y, segundo, las estrategias que adoptan para responder a los desafíos que les plantean problemas tales como la aplicación de un sistema educativo occidental que invisibiliza las prácticas culturales del pueblo Misak.

Valioso para los fines de este trabajo resulta el análisis pormenorizado que Peñaranda desarrolla sobre los Misak, pues su abordaje sobre la identidad y la acción colectiva brinda un marco para entender las actitudes de cercanía o rechazo hacia los misak que expresa la gente mestiza que habita en el municipio de Silvia, ciudad en la que se han desarrollado movimientos sociales con un enfoque reivindicativo de los derechos étnicos¹³.

Una idea central de este ejercicio de investigación monográfico se refiere a la influencia de la ideología política y el cambio social al interior de las comunidades étnicas. Para adentrarnos en este asunto acudimos al análisis de Christian Gros, quien se ocupa de la identidad y transformación social étnica en un artículo titulado "Colombia indígena: identidad cultural y cambio social". En su análisis, Gros sostiene que las identidades indígenas Caucanas han tenido que reconfigurarse para poder responder a los desafíos que le impone, por ejemplo, la irrupción de comunidades campesinas en territorios indígenas; este trabajo también destaca la forma en que los Misak han logrado adaptarse y fortalecerse frente a la globalización y el conflicto armado interno.¹⁴ Gros analiza el accionar de los movimientos que desempeñaron un papel relevante en la política colombiana, cuando en la

¹³Daniel Ricardo Peñaranda, *El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): una guerra dentro de otra guerra. Actores armados y población civil* (Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris, 2010).

¹⁴ Christian Gros, *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2000).

década de los 90s se discutía el articulado de la Constitución de 1991, participación que les dio protagonismo intelectual en el ámbito político nacional.

También la profesora Ana Cecilia Betancur explora el rol de los movimientos indígenas en América Latina y, al ocuparse de Colombia, enfoca la vigorosa defensa de los derechos políticos y la preservación de los territorios que el pueblo Misak y las otras comunidades indígenas han adelantado en el Departamento del Cauca.¹⁵ Es muy ilustrativo para este trabajo su mirada de las distintas fases del movimiento indígena, desde la lucha por el reconocimiento constitucional en las décadas de 1980 y 1990 hasta la resistencia frente a amenazas externas como el conflicto armado y los proyectos extractivos. Por último, su enfoque sobre las "estrategias de territorialidad" permite analizar cómo, a pesar del reconocimiento estatal, la autonomía indígena se ha visto comprometida, puesto que la dispersión del movimiento y la injerencia de intereses económicos han dificultado la consolidación de una resistencia unificada; en suma, ello representa un desafío constante para los pueblos étnicos del Cauca y Colombia.

Este análisis de la historia regional sobre los movimientos sociales étnicos, también resulta útil para estudiar los cambios intergeneracionales en los líderes Misak y la manera en que, mediante estrategias organizativas locales, continúan defendiendo su identidad, autonomía y territorio frente a presiones estatales y económicas; este es el ángulo del problema que aborda el antropólogo Carlos Vladimir Zambrano (2002) quien examina la forma en que las comunidades indígenas han avanzado en la consolidación de territorios autónomos frente a la "Constituyente del 91". Zambrano sostiene que, aunque el Estado colombiano ha hecho avances en el reconocimiento formal de los territorios ancestrales, las comunidades indígenas, como los Misak, han tenido que resistir el constante embate de dinámicas extractivistas, tales como los sembrados de amapola; éste análisis subraya la habilidad del líder Misak Lorenzo Muelas, para combinar discursos históricos con demandas contemporáneas, tales como la propiedad sobre la tierra, demandas por presupuesto para construir infraestructura educativa, saneamiento básico. La perseverancia del pueblo Misak,

¹⁵ Ana Cecilia Betancur J., ed., *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y nuevos modelos de integración* (Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA, 2011)

sostiene Zambrano, es un elemento clave en el éxito de la resistencia frente a las arremetidas por parte del Estado y las fuerzas oscuras de sociedad colombiana¹⁶.

Un lugar destacado en el grupo de los estudios que se ocupan sobre la resistencia y autonomía indígena en Colombia se intitula "50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca", publicado en *Open Edition Journals*. El trabajo en mención examina la forma en que los pueblos indígenas del Cauca, específicamente los Misak, desarrollaron estrategias de resistencia por más de cinco décadas, tiempo en el cual organizaron instituciones tales como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), movimiento que ha logrado articular una lucha por la defensa de la tierra y por el reconocimiento político y cultural en el ámbito de la sociedad colombiana¹⁷. El artículo enfoca la manera en que el pueblo Misak ha posicionado su lucha local en el escenario internacional, espacio en el que existen colectivos que empujan movimientos políticos que abogan por la descolonización, esta asociación ha contribuido a que el Estado colombiano se haya visto obligado a entablar negociaciones con los reclamantes.

El discurso y acción en el territorio Misak, visto por los lideres Misak.

Por último y no menos importante, abordaremos los autores que nacidos en Guambia, han pensado, discutido y escrito acerca del mundo Misak y los retos que ha debido y ha sabido enfrentar a la hora de preservar sus costumbres y de defender sus derechos.

El Taita Floro Alberto Tunubalá Ussa escribió un texto titulado, *Lenguaje de la naturaleza y de la palabra del pueblo Misak: de la invisibilización del conocimiento propio a la praxis escolar en el marco del diálogo de saberes hacia una educación intercultural*¹⁸, este escrito explora los desafíos históricos en la educación del pueblo Misak y su relación con el sistema pedagógico colombiano a lo largo de diferentes etapas históricas: la Colonia, la República y la contemporaneidad.

¹⁶ Carlos Vladimir Zambrano, "Transición Nacional, reconfiguración de la diversidad y Génesis del campo étnico". *Pensamiento Jurídico*, n.º 15 (enero de 2002), <https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/40005>.

¹⁷ Georges Balandier, "50 (y más) años de resistencia indígena desde el Cauca, Colombia: De la lucha por la tierra hacia la construcción de otro mundo," *Open Edition Journals*, (2023). <https://journals.openedition.org>.

¹⁸ Floro Alberto Tunubalá Ussa, *Lenguaje de la naturaleza y de la palabra del Pueblo Misak: De la invisibilización del conocimiento propio a la praxis escolar en el marco del diálogo de saberes hacia una educación intercultural* (Popayán: Universidad del Cauca, 2022).

Para presentar sus argumentos, el autor desarrolla una revisión crítica de las “formas” educativas impuestas desde la Colonia y sus efectos en la identidad cultural Misak (En el periodo colonial la Corona implementó la evangelización entendida como educación, a través de la encomienda). Tunubalá, en consonancia con Paulo Freire y Boaventura de Sousa Santos cree necesario descolonizar la educación y reorientarla hacia el reconocimiento y respeto de los saberes locales que deben ser integrados al currículo escolar para promover un diálogo de saberes en procura de superar el sistema educación impositivo.

Otro documento angular de esta bibliografía se titula *De las tinieblas a la victoria del pueblo Misak*, cuyo autor es el Taita Juan Francisco Muelas Muelas, quien desarrolla un recorrido histórico que examina las luchas Misak contra la dominación territorial y cultural desde la época colonial hasta el siglo XX, se trata de un trabajo que mira con atención el despojo territorial y la implementación del *terraje* como el instrumento que implementaron los hacendados para atar la mano de obra que debía trabajar la tierra, y también aborda la lucha en la que las Cooperativas indígenas sentaron las bases de la recuperación de la tierra Misak¹⁹. Para mostrar el proceso, Juan Francisco Muelas, recogió las voces y esfuerzos que algunos de los dirigentes de Guambia adelantaron para hacerle caer en cuenta a la población local que las nociones de *autoridad* y *territorio* son eficaces y muy fuertes a la hora de luchar por los derechos comunitarios. Metodológicamente el autor acudió a la memoria oral de la comunidad y a sus propias experiencias, también consultó fuentes documentales, fotografías e hizo observación etnográfica.

El estudio de Francisco Muelas aporta a la historiografía indígena la experiencia directa del autor para trazar una historia de resistencia y resiliencia de la comunidad, rescatando memorias que usualmente son invisibilizadas en la historia oficial. En este sentido, el autor sigue la tradición de historiadores y teóricos que priorizan las voces de los pueblos originarios y buscan descolonizar el conocimiento, ofreciendo una alternativa a la narrativa eurocéntrica que suele dominar la historiografía latinoamericana.

Metodológicamente, este trabajo recurrirá a la historia local como un enfoque esencial para explorar y comprender los procesos históricos desde la perspectiva de las comunidades

¹⁹ Juan Francisco Muelas Muelas, “De las tinieblas a la victoria del pueblo Misak: testimonio sobre la historia de la resistencia y la recuperación de la autoridad y del territorio en Guambia,” *Razón Crítica* 14 (2023): 1–29, <https://doi.org/10.21789/22561498.1991>.

específicas, las dinámicas internas, las interacciones sociales y las particularidades culturales de los actores involucrados.

Con respecto a la temporalidad, este estudio enfoca el problema en la corta duración. Pelai Páges (Páges, Pelai. 1983) recuerda que se puede explorar el tiempo como una categoría clave para la disciplina histórica, señalando la forma en que diferentes corrientes han conceptualizado su papel en la narrativa histórica; desde el positivismo, que lo entendía como un marco lineal y objetivo para organizar los hechos hasta enfoques más recientes, en los que el autor traza un recorrido que revela la complejidad del concepto.²⁰ En este horizonte de ideas, la Escuela de Annales ocupa un lugar central en su análisis de la disciplina histórica, enfoca autores como Fernand Braudel que introduce la idea de los "tiempos múltiples," distinguiendo entre *larga*, *mediana* y *corta duración*, un enfoque que desafió la rígida cronología positivista. Páges subraya esta perspectiva permite comprender los procesos históricos en diferentes escalas temporales.²¹

Por otro lado, corrientes como la microhistoria aportan una visión más fragmentada y subjetiva del tiempo, que aparece vinculado a las experiencias individuales y locales. Aquí, autores como Bloch²² plantean un tiempo histórico no homogéneo, con rupturas y aceleraciones, mientras que Ricoeur aporta una dimensión narrativa al tiempo, mostrando cómo es construido en la escritura histórica.²³ Páges contribuye al debate historiográfico al cuestionar las periodizaciones tradicionales y destacar el carácter no neutral del tiempo en la historia. Sin embargo, señala tensiones, como la dificultad de integrar temporalidades múltiples sin caer en el relativismo, dejando abierta la reflexión sobre las formas en que los historiadores pueden abordar esta complejidad en sus análisis.

Para cerrar, la reflexión sobre la temporalidad, Páges abre espacio para analizar los hechos que han marcado el desarrollo de la historia local. En este marco, historiadores como Giovanni Levi y Carlo Ginzburg, desde Europa, han contribuido de manera fundamental con enfoques innovadores a través de la microhistoria que se caracteriza por centrar su atención

²⁰ Pelai Pagès, "El tiempo en la historia," en *Introducción a la historia: epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*, ed. José Manuel Bermudo (Barcelona: Barcanova, 1983).

²¹ Páges, "El tiempo en la historia", 244.

²² Páges, "El tiempo en la historia", 242-244

²³ "Paul Ricoeur," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de primavera de 2015, última modificación el 18 de abril de 2011, consultado el 12 de abril del 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ricoeur/>.

en las experiencias de los sectores populares, destacando las particularidades de comunidades específicas y los detalles cotidianos que revelan dinámicas más amplias.

En el mismo horizonte de ideas, Pelai Páges, sostiene que la historia local se ha consolidado como una metodología clave para investigar las dinámicas sociales y culturales de las comunidades. Este enfoque, liderado por los "padres" de la historia local y la microhistoria, ha permitido dar voz a los actores olvidados, conectando lo local con lo global y renovando la manera de comprender los procesos históricos desde abajo²⁴.

Como anteriormente se anotó, Carlo Ginzburg, ("uno de los padres de la historia local") escribió un ensayo titulado "*Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella*"; en este ensayo reflexiona sobre los orígenes, características y objetivos de la microhistoria como enfoque historiográfico, y lo hace rastreando el uso que distintos historiadores han hecho de este término en distintos rincones del mundo académico. En primer lugar, aparece George R. Stewart (1959) quien lo emplea en un análisis detallado de la batalla de Gettysburg, vinculándolo con la *histoire événementielle*; en América Latina, Luis González y González (1968) lo asocia a la historia local cualitativa en su obra *Pueblo en vilo*; mientras que Fernand Braudel (1958) lo utiliza de manera peyorativa para referirse a una historia meramente anecdótica. Aunque estas referencias no constituyen una genealogía lineal, sí aportaron elementos que influyeron indirectamente en los historiadores italianos, como Giovanni Levi, quienes adoptaron el término con una orientación metodológica más ambiciosa²⁵. En palabras del propio Ginzburg, esta trayectoria es comparable a una costura hecha de muchos retazos, ensamblada a partir de influencias fragmentarias y heterogéneas.²⁶

La microhistoria, según Ginzburg, se caracteriza por su *enfoque en la reducción de escala*, lo que permite analizar con detalle eventos y actores previamente marginados en la historiografía tradicional. Este enfoque valora la documentación anómala, entendida como una oportunidad para cuestionar los paradigmas dominantes. Además, critica el determinismo y las explicaciones totalizantes, proponiendo en su lugar un análisis que conecte sistemas de creencias, valores y contextos sociales. En este sentido, la microhistoria

²⁴ Giovanni Levi y Carlo Ginzburg son ampliamente reconocidos como los fundadores de la microhistoria, una corriente historiográfica que se centra en el estudio detallado de casos específicos para comprender fenómenos históricos más amplios.

²⁵ Carlo Ginzburg, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella," en *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 14.

²⁶ Ginzburg, "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella," 20–22.

se presenta no solo como una metodología, sino como una forma de pensar históricamente desde lo particular hacia lo general.

En términos historiográficos, Ginzburg sitúa la microhistoria en diálogo con otras corrientes. Aunque comparte con los *Annales* su rechazo a la *histoire événementielle*, critica la homogeneización implícita en la historia serial y cuantitativa que esta escuela promovía. También encuentra inspiración en la antropología, particularmente en la obra de Claude Lévi-Strauss, aunque con un énfasis en el contexto histórico específico. Además, la microhistoria dialoga con la narrativa literaria, rechazando la figura del historiador omnisciente y adoptando una escritura que refleja las incertidumbres propias de la investigación histórica.²⁷ Desde el punto de vista metodológico, Ginzburg destaca la importancia de explorar lo fragmentario y anecdótico para construir una visión crítica del pasado. Propone un vaivén constante entre perspectivas micro y macro para evitar reduccionismos y señala que la microhistoria no debe ocultar las lagunas ni los sesgos de la documentación, sino integrarlos como parte del análisis y la narrativa.²⁸ Este reconocimiento de los límites del conocimiento histórico constituye uno de los aportes epistemológicos más significativos de la microhistoria. De esta manera, el texto de Ginzburg resalta la relevancia contemporánea de la microhistoria como respuesta al declive de los grandes paradigmas estructurales y funcionalistas. En un contexto donde los modelos totalizantes pierden legitimidad, la microhistoria emerge como una alternativa que prioriza la complejidad, la singularidad y la subjetividad en el estudio del pasado. Su capacidad para tender puentes entre lo particular y lo universal la convierte en una herramienta historiográfica valiosa y vigente.

Por último, el artículo “Microhistoria e historia global” de Giovanni Levi ofrece un aporte significativo a la historiografía contemporánea, particularmente en su exploración de la microhistoria y la historia global como enfoques metodológicos complementarios y, a veces, en tensión. En su texto, Levi describe la forma en que estas corrientes historiográficas emergieron de contextos políticos y culturales específicos, marcados por transformaciones globales, como el fin del bipolarismo y la crisis de los Estados-nación.²⁹ Este marco histórico

²⁷ Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella,” 23.

²⁸ Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella,” 14.

²⁹ Giovanni Levi, “Microhistoria e historia global,” *Historia Crítica*, no. 69 (2018), <https://doi.org/10.7440/histcrit69.2018.02>.

proporciona una base para entender las innovaciones y limitaciones metodológicas de ambas perspectivas.

La microhistoria, como señala Levi, se centra en el examen minucioso de eventos, lugares o documentos específicos a través de una "ampliación de escala". Este método busca formular preguntas generales desde respuestas locales, evitando generalizaciones simplificadoras y permitiendo una comprensión más rica de las realidades humanas. Este enfoque propone analizar las interconexiones, influencias recíprocas y flujos transnacionales que configuran la historia a escala mundial. Sin embargo, Levi critica ciertos aspectos de la historia global, como su tendencia a enfatizar las grandes narrativas y su dificultad para superar plenamente las perspectivas eurocéntricas. En particular, cuestiona su dependencia de fuentes documentales occidentales, que pueden homogenizar y distorsionar las voces de otras culturas.³⁰

Levi argumenta que la microhistoria y la historia global no deben entenderse como opuestas, sino como perspectivas complementarias que pueden enriquecer el análisis historiográfico. Mientras la microhistoria ofrece herramientas para captar la complejidad de lo local y lo específico, la historia global permite situar estos fenómenos en redes más amplias de relaciones e intercambios. Ejemplos como el análisis de los marranos en la obra de Nathan Wachtel o las conexiones culturales en el trabajo de Sanjay Subrahmanyam ilustran cómo estas perspectivas pueden integrarse eficazmente.³¹

Levi también aborda las implicaciones políticas y culturales de ambas corrientes. Por ejemplo, destaca cómo la historia global, al cuestionar la preeminencia de Occidente, puede caer en un nuevo "teleologismo" que refuerza narrativas de progreso asociadas al capitalismo occidental. Por otro lado, la microhistoria, con su énfasis en lo particular, puede ser malinterpretada como una simple exaltación de lo pequeño, perdiendo así su potencial crítico y analítico.

Finalmente, Levi aboga por un enfoque historiográfico que combine lo mejor de la microhistoria y la historia global, enfatizando la necesidad de mantener una relación estrecha con las fuentes y de evitar simplificaciones metodológicas. Este equilibrio permite abordar de manera más efectiva las complejidades del pasado, iluminando tanto las conexiones

³⁰ Levi, "La herencia inmaterial: trayectorias de la microhistoria," 24.

³¹ Levi, "La herencia inmaterial: trayectorias de la microhistoria," 28–30.

globales como las dinámicas locales que configuran la experiencia humana. Su análisis no solo contribuye al debate historiográfico actual, sino que también ofrece herramientas valiosas para repensar el papel de la historia en un mundo cada vez más interconectado y fragmentado.

Para concluir este balance bibliográfico de autores que trabajan la historia local, invoco el análisis del profesor Francisco Zuluaga, quien cuestiona la aparente claridad del término "historia local" entre los historiadores para subrayar la necesidad de definir lo "local" no solo como un lugar físico, sino como un espacio de interacción social y construcción identitaria.³² Esta perspectiva implica que la localidad se configura como un sitio dinámico, resultado de procesos históricos y sociales que le otorgan significado frente a otros espacios. Al integrar ideas de Reinhart Koselleck y Martín Heidegger, Zuluaga explora la historicidad de las localidades, enfatizando su carácter de "gestarse histórico" en el tiempo y en el espacio, lo cual permite entenderlas como entidades vivas y en constante transformación.³³

Desde un enfoque interdisciplinario, el autor plantea que la historia local se nutre de múltiples influencias entre las que caben la microhistoria y la historia desde abajo, éstas las define como corrientes que priorizan los análisis detallados y subjetivos frente a las grandes narrativas nacionales o universales. La metodología ocupa un lugar central en el planteamiento de Zuluaga, quien destaca la crítica de fuentes como herramienta fundamental del historiador local. Recupera principios de Giambattista Vico y los desarrolla a través de los aportes de Langlois, Seignobos y Marc Bloch, para enfatizar la importancia de establecer la autenticidad de los documentos y reconstruir los hechos a partir de las huellas del pasado. Sin embargo, el autor reconoce las limitaciones inherentes al enfoque micro, como la dificultad para realizar generalizaciones cuantitativas debido al tamaño reducido de las comunidades estudiadas, y aboga por una aproximación cualitativa que valore los detalles y las especificidades de cada caso.³⁴

La dimensión narrativa también es un aspecto fundamental en la metodología de Zuluaga, quien considera que la historia local debe ser simultáneamente descriptiva y argumentativa, combinando elementos literarios con rigurosidad analítica para representar los procesos

³² Francisco U. Zuluaga R., "Unas gotas: reflexiones sobre la historia local" (Cali: Universidad del Valle, 2006).

³³ Zuluaga, "Unas gotas: reflexiones sobre la historia local," 2.

³⁴ Zuluaga, "Unas Gotas: Reflexiones sobre la historia local". Pág. 4-5

históricos de manera convincente. En este sentido, el autor sigue las ideas de Paul Ricoeur, quien concibe la historia como un artefacto literario que media entre la realidad y su interpretación. La historia local, según Zuluaga, tiene el potencial de visibilizar a actores marginados y excluidos, ampliando la noción histórica de individuo hacia sectores tradicionalmente ignorados. Esto conecta su propuesta con las preocupaciones de la microhistoria italiana y otros enfoques que priorizan la subjetividad y las múltiples experiencias humanas.

Una crítica importante que Zuluaga plantea es la subordinación histórica de la historia local frente a la narrativa nacionalista, la cual privilegia el proyecto del Estado-nación como eje central de las narrativas históricas. El autor denuncia cómo este enfoque relegó las historias locales a un plano secundario, al tiempo que consolidaba una historia nacional destinada a legitimar la idea de nación-Estado. Frente a esta tendencia, Zuluaga reivindica la riqueza y autonomía de la historia local, destacándola como un ámbito de estudio capaz de perspectiva que ofrece únicas sobre las dinámicas sociales, económicas y culturales de las comunidades. En conjunto, el artículo de Zuluaga constituye una contribución significativa al campo de la historia local. Al articular conceptos teóricos con enfoques metodológicos y críticos, el autor enriquece el debate historiográfico y resalta la relevancia de esta disciplina para comprender tanto las particularidades locales como sus conexiones con contextos más amplios. Su reflexión invita a los historiadores a repensar su oficio desde una perspectiva más inclusiva y multidisciplinaria, destacando la importancia de la diversidad, la subjetividad y la interacción en la construcción de las narrativas históricas.

II capitulo

La muy antigua presencia de los misak en Guambia

Desde tiempos inmemoriales, el extenso territorio que hoy se llama América, y antes del siglo XVI *Abya Ayala*, fue ocupado y colonizado por un importante número de pueblos originarios que, durante miles de años estuvieron aislados del resto del mundo y por lo tanto produjeron una historia diferenciada. En esa larga temporalidad estos grupos humanos alcanzaron diversas formas de organización social y política, hubo Estados populosos situados en extensos territorios (Caral, Incas, Mayas, Aztecas), jefaturas estables en pequeños territorios (Zenues, Chibchas, Pastos, Quillacingas), grupos seminómadas y comunidades nómadas (Makú, Nuka). Cada sociedad con sus propios sistemas de poder y dinámicas internas, conflictos, alianzas y enemistades. Era un mundo complejo, pero completamente nativo.

En lo que toca a la historia prehispánica del suroccidente colombiano, pasa que algunas comunidades que se caracterizan por su “baja densidad poblacional” son consideradas como “poco relevantes históricamente” y, por esa consideración han sido invisibilizadas y marginadas; el primer caso ilustra el tardío interés que la academia le ha prestado a estos pueblos, y el segundo es resultado de la poca presencia del Estado y el esfuerzo sistemático de los grandes propietarios de la tierra por deslegitimar el arraigo territorial nativo mediante discursos coloniales y republicanos que han promovido la idea de que estos pueblos carecen de un vínculo legítimo con sus territorios, y con ello niegan su presencia histórica.

Ese es el caso de la comunidad Misak en el departamento del Cauca, cuya historia ha sido frecuentemente invisibilizada y minimizada, a pesar de la abundante evidencia material, oral y cultural que sustenta su continuidad histórica en el valle de Guambia. Sin embargo, esta narrativa se derrumba cuando recurrimos a la arqueología que examina los vestigios materiales de los antiguos pobladores del valle de Guambía, cuando examinamos los documentos de los archivos históricos de Colombia, cuando recorremos nuestra geografía que documenta huellas de antiguas aldeas y caminos, sistemas agrícolas tradicionales, también cuando acudimos a los relatos de los hombres y mujeres mayores que la comunidad misak reconoce con un aire de respeto (*taitas* y *mamas*) porque conforman un archivo vivo que nos revela los saberes ancestrales, que perpetúan la memoria de las “costumbres propias”,

el actuar de sus líderes y de los hombres sencillos del mundo local; también son relatos que dan fe de la conexión ancestral de los misak con los otros antiguos pueblos de estas tierras. Y más que una reivindicación simbólica, se trata de una afirmación de existencia y resistencia frente a los ataques de la modernidad y el olvido.

Y con la intención de contrarrestar el olvido y documentar la antigua presencia indígena en el territorio caucano, diversas autoridades y comunidades iniciaron, a comienzos de la década de 1980, proyectos orientados a identificar los antiguos sitios de ocupación y las formas de vida de los pobladores originarios del departamento. Dichas iniciativas fueron impulsadas por líderes comunitarios que, convencidos de la continuidad histórica de sus pueblos, buscaron el acompañamiento de especialistas como la arqueóloga Marta Urdaneta, quien había estado atenta al desarrollo de las acciones de recuperación de tierras que, hacia 1980, comenzaron a cobrar fuerza en distintas zonas del Cauca y también en Guambia, acciones todas que alimentaron el debate público que ponía en cuestión la legitimidad y continuidad histórica de los pueblos indígenas en el suroccidente colombiano.³⁵ Tal como lo expone el siguiente documento:

³⁵ Marta Urdaneta, "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía," *Boletín Museo del Oro*, no. 22 (Bogotá, 1988).

Ilustración 1: Titulares de prensa sobre el orden público y la recuperación de tierras en el Cauca



Descripción: Titular de prensa de 1980 que reflejaba la mirada oficial sobre las recuperaciones de tierra en el Cauca, presentadas como ‘invasiones’ y problemas de orden público. **Fuente:** Biblioteca Nacional de Colombia.

Antes de adentrarnos en la descripción del trabajo arqueológico y las huellas que se ubicaron en el valle de Guambia, es importante decir que la formulación del mencionado proyecto dictaba que esa búsqueda debía producir una conjunción de saberes y apoyos entre la arqueóloga y la comunidad local. Así las cosas, las excavaciones estuvieron precedidas, por tanto, guiadas de reuniones comunitarias en las que las que los adultos, los *taitas* y *mamas* hablaron de montañas y cerros. La idea era que la comunidad se sintiera parte del proceso, ya que no se trataba de un interés material, sino de algo más profundo relacionado con la sabiduría colectiva.³⁶ En términos académicos, se produjo una positiva juntura entre la arqueología, la etnoarqueología y la etnohistoria³⁷, “disciplinas que al trabajar con poblaciones vivas y activas consiguen establecer conexiones entre los hallazgos materiales y

³⁶Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia,” 3 - 4.

³⁷Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia,” 55.

las prácticas culturales contemporáneas para cruzarlas con fuentes coloniales, con la intención de interpretar los silencios y las voces subordinadas que subyacen en el sustrato histórico de cualquier comunidad.

En los párrafos siguientes presentaremos los resultados del trabajo anteriormente enunciado, pero antes de ello es importante y necesario recordar el contenido y sentido que entre los Misak tiene el vocablo *Guambia*. Durante el periodo prehispánico esta palabra no existía, la misma fue impuesta a la comunidad local en el siglo XVI tiempo en que se produjo la invasión española; la tradición oral sostiene que, durante el periodo prehispánico, los pobladores locales denominaban *Namuy Pirau* al suelo que les daba asiento, y esa expresión significa *nuestra tierra*.

En este horizonte de ideas, también es importante señalar que esta idea de la *tierra propia* tiene una fuerza interesante en la memoria oral que hoy día los mayores transmiten a las jóvenes generaciones, pues son individuos aprestigiados localmente -como los Taitas Abelino Dagua, Francisco Tumiñá Pillimué, Segundo Tombé y Francisco Muelas- los que recuerdan que sus padres y abuelos hablaban del *Nu Pirau* como el territorio que colonizaron sus mayores pero ese vocablo, sostienen los taitas, desapareció con la llegada de los extranjeros, quienes impusieron el término *Guambia* y de ahí el nombre de *guambianos* como gentilicio local.³⁸

³⁸ Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda, y Luis Guillermo Vasco Uribe, *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (2015).

Ilustración 2: Líderes y Taitas del pueblo Misak



Descripción: De izquierda a derecha; Taita Mario Calambas, gobernador de Guambia 1984. Taita Manuel Jesús Tombé. Gobernador de Guambia 1990. Taita Lorenzo Muelas, constituyente de Colombia 1991, Gobernador de Guambia 1985, 2007, 2008, Senador de la República 1994 y 1998. Taita Vicente Tróchez, Gobernador de Guambia 2002. Taita Abelino Dagua, Gobernador 1982. Taita Segundo Tunubalá, Gobernador 1980. Taita Álvaro Morales, Gobernador de Guambia 1989, 1995, 2019 y 2020. **Fuente:** Original desconocida. Tomada del perfil de Facebook: *Somos pueblo Guambia – Territorio de Guambia*.

Regresando al trabajo de la caracterización del territorio y las excavaciones arqueológicas desarrolladas en el proyecto comunal, es oportuno señalar que los taitas y los comuneros Misak de guambia dijeron que saben que sus aldeas, lugares de habitación y sus tierras de explotación agrícola corresponden a los tres nichos altitudinales siguientes:

- **Kausre (Más arriba):** corresponde a la parte alta, la montaña o los páramos.
- **Wampisre (Afuera):** zona de clima intermedio, donde se cultiva tanto maíz como trigo.
- **Pachisro (En lo caliente):** región de clima cálido.

En todos los sitios aquí enunciados hubo trabajo de exploración y la primera de ellas tuvo lugar en el *alto Kausro* y *bajo Kausro*, franja de terreno en el que hoy día se sitúan las veredas llamadas “El Cacique”, “Pueblito”, “La Campana”, “Ñimpe” y “Las Delicias”. Con todo, hay que decir que el grueso de la investigación y los principales hallazgos se produjeron en el *alto Kausro*. En esta zona, se encontraron patrones de terrazas escalonadas sobre los filos de las montañas, un tipo de obra que se reconoce como propia de los *Pi Shaos* que son los ancestros de los Guambianos, que en el idioma Misak se traduce como “niños no bautizados”.³⁹

Este trabajo arqueológico también realizó dos excavaciones en el *Wampisro*; en este sitio el trabajo igualmente estuvo precedido de entrevistas orales y tuvo acompañamiento de la comunidad, y toda esa dinámica permitió concluir, apoyados en la datación del radiocarbono (C14), que un pequeño montículo que parece haber sido nivelado y que todos conocen como “la Loma del hueso rojo” (*Pikotsutsikchak* en el idioma misak) tiene una antigüedad, de 130 a. C. Con respecto a esta “Loma del hueso rojo” es llamativo el hecho de que, actualmente, la gente Misak identifica esa pequeña elevación como “la ciudad de Belén”; quizá esa nomenclatura cristiana haya sido una imposición a partir de la ocupación española en el siglo XVI.⁴⁰

Los cerros de la vereda de Santiago fueron los lugares del pueblo Misak donde hubo trabajo exploratorio, este conjunto de montañuelas se eleva sobre los 2.900 msnm y está ubicado dos kilómetros al norte del poblado de Silvia; en este lugar se excavaron 18 terrazas, y en una de ellas fue posible identificar catorce huellas de postes; los exploradores pensaron que se pudo tratar de una de la existencia de una casa que abrigaba a un grupo familiar; sin embargo los mayores guambianos plantearon que no necesariamente se trataba de un refugio habitacional para una sola familia, sino de una casa central de tamaño medio y otras más pequeñas dispuestas alrededor donde como ocurría hasta el siglo XIX, vivían los hijos que habiendo conformado su propia familia conservaban sus lazos y entrelazaban sus caminos mediante pactos familiares, guiados por médicos tradicionales, algo muy similar a “contraer matrimonio”. La siguiente imagen muestra algunos lugares donde se produjo excavación en los cerros Santiago:

³⁹ Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia,” 9.

⁴⁰ Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia,” 15.

Ilustración 3: Excavaciones arqueológicas con la comunidad Misak



Figura 2: Esta imagen muestra las huellas del aterrazamiento que los pobladores prehispánicos adelantaron en las faldas de la montaña de la vereda Santiago, Resguardo de Guambia, Silvia-Cauca. **Fuente:** Urdaneta, Marta. *Investigación arqueológica en el Resguardo Indígena de Guambia*. Banco de la República. Bogotá. 1998. Pág. 63.

La excavación en Santiago también arrojó un conjunto cerámico que había sido elaborado con una arcilla oscura que contenía partículas de cuarzo y mica; y aunque las piezas estaban rotas algunas de ellas sugerían, siguiendo la lógica natural de la vida, que se trataba de platos y cuencos que fueron utilizados para cocinar, pues era muy notable las huellas del tizne y el humo.⁴¹ También en esta misma terraza de Santiago, la excavación dejó al descubierto otro montón de cerámica y piedra de unos 20 cm de grosor, entonces a los curiosos jóvenes acompañantes misak les surgió una pregunta natural ¿Cómo, por qué se acumularon estos restos? Y ellos mismo plantearon dos respuestas: la 1ª, es que ese material habría llegado con la erosión natural del terreno, y la 2a, es que la casa fue abandonada y con el tiempo se

⁴¹Las micas son minerales que se rompen fácilmente en láminas delgadas, brillantes y flexibles. Están hechas de varios elementos como aluminio, hierro y magnesio, y tienen una forma de cristal especial llamada monoclinica.

derrumbó sobre sus propios objetos; con respecto a la datación en este basurero, el examen del carbono C14 arrojó una fecha de 1620; sobre la técnica de fabricación de estos utensilios, el análisis arqueológico sugirió que los mismos fueron armados a partir de rollos de barro de color rojo y anaranjado que, siendo juntados, posteriormente unidos con una “técnica de aplanado” y finalmente sometidos al fuego.⁴² La siguiente imagen demuestra el proceso aquí descrito:

Ilustración 4: Decoración pintada



Descripción: Vereda de Santiago, Resguardo de Guambía (Silvia-Cauca). A la derecha, fragmento de un cuenco de borde engrosado, posiblemente empleado para contener o servir alimentos. A la izquierda, parte superior de un recipiente de paredes gruesas, que por sus características pudo estar asociado a actividades de cocción. Ambos fragmentos presentan acabados sencillos sin decoración evidente, aunque el tratamiento de la superficie permite reconocer diferencias en el uso y función de las piezas. **Fuente:** Urdaneta, Marta. *Investigación arqueológica en el Resguardo Indígena de Guambía*. 1998. Pág. 78.

Con respecto a las prácticas funerarias, por los mismos lados del Wampisro, específicamente en la vereda de las Delicias (Guambia), según el testimonio de Francisco Tumiña, en su lote llegó a encontrar ocho tumbas. En una de ellas halló un cráneo humano de gran tamaño, que

⁴² Técnica artesanal que busca alisar y proteger superficies mediante capas de arcilla, estuco cal). Incluye procesos como alisado manual, aplicación de revoques o pulido, asociados a funciones estéticas, funcionales o rituales. Urdaneta, Marta. “*Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia*”. p. 69.

posteriormente fue devuelto a la tierra. En otra, excavada de manera controlada, se registró una tumba de pozo de 80 cm de diámetro por 1,80 m de profundidad, con cámara lateral de 70 cm de alto, 1 m de ancho y 90 cm de largo. En su interior se recuperó un esqueleto casi completo, restos óseos fragmentados y tres vasijas, actualmente conservadas en el Museo de Guambía. Estos restos óseos y fragmentos hallados en la vereda Las Delicias corresponden a una ocupación humana posterior al siglo XI d.C.⁴³

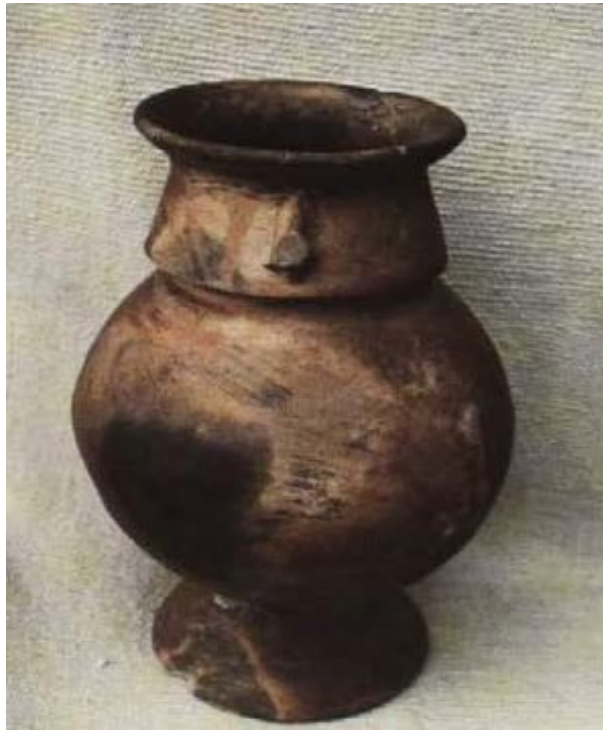
Estas piezas encontradas por Francisco Tumiña encuentran un parecido en material y diseño a la figura de la fuente 2, el cual fueron encontrados en la vereda de Santiago, lo que confirma que dichas tumbas no estaban vacías, sino que contenían restos humanos acompañados de ofrendas cerámicas propias de la tradición funeraria de la región. Sobre este hallazgo, Marta Urdaneta señala que los entierros prehispánicos en la región del suroccidente colombiano tuvieron patrones comunes en la estructura espacial y en las maneras de disponer los cuerpos. Finalmente, también en la vereda de Santiago apareció una tumba vacía con cámara lateral, similar a las que había encontrado James Ford en el cercano sitio de Toribío, Cauca, en 1942.⁴⁴

Otro momento interesante de este proyecto comunitario se produjo cuando algunos habitantes del suelo Misak se contagiaron del entusiasmo general y entregaron las piezas arqueológicas que tenían en su poder, ellos dijeron que las tenían porque las habían encontrado en el momento en que cavaron las zanjas y zapatas para construir sus casas, y otros sencillamente porque estaban “guaquiando” (sic). Por último, entre ese conjunto de piezas hubo una, proveniente del resguardo de Guambía, que despertó especial curiosidad entre los jóvenes pues, debido a sus características fue interpretada como una vasija funeraria. A continuación, presentamos la vasija aquí mencionada:

⁴³ Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambia,” 25.

⁴⁴ James A. Ford, *Excavations in the Vicinity of Cali, Colombia*, Yale University Publications in Anthropology, no. 31 (New Haven: Yale University Press, 1944).

Ilustración 5: Vasija funeraria



Descripción: *Vasija funeraria* hallada en el Resguardo Indígena de Guambía, municipio de Pueblo Nuevo Silvia, Cauca, **Fuente:** Urdaneta, Marta. *Investigación arqueológica en el Resguardo Indígena de Guambía*. Banco de la República. Bogotá. 1998. Pág. 58.

La última excavación ocurrió en un terreno llamado “El Cofre”, este lugar se encuentra en el páramo de Guambía, que está en el flanco Oriental de la Cordillera Central a una altura que va de los 3.400 a -3.800 metros sobre el nivel del mar; aquí las huellas de los aterrazamientos Sugieren que este lugar fue colonizado hacia el siglo XI a.C.

Se trata principalmente de conjuntos de terrazas escalonadas sobre los filos de las montañas, no reconocidas por los guambianos como sitios propios y señaladas por todos como huellas de los *pishau*, la gente antigua. La ubicación social y temporal de estos antiguos habitantes resulta difícil de precisar, pero en la memoria guambiana el término *pishau* funciona como una categoría amplia que alude tanto a pueblos prehispánicos que habitaron distintas regiones como a aquellos grupos que resistieron la invasión española y lograron mantenerse al margen del dominio colonial.⁴⁵

⁴⁵ Urdaneta, Marta. “Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía,” 7.

En términos generales, hay que decir que la excavación en el Kausro, quedó consignada en un libro titulado *Huellas del Pishau en el resguardo de Guambia: Ensayando caminos para su estudio*, y el material informativo que contiene es capital para la historia del pueblo Misak porque confirma la antigüedad de éste pueblo en el suroccidente colombiano, a lo largo de sus páginas aparecen descritos los trabajos de adecuación de los terrenos que los antiguos misak realizaron para colonizar el territorio. También es oportuno señalar que el abordaje arqueológico de este capítulo es una manera de difundir los esfuerzos que la comunidad misak ha hecho en la tarea que se propusieron los taitas a la hora de reclamar los territorios y recuperar la memoria de la gente Misak.

Por último y no menos importante, es el hecho de que este ejercicio conjunto de arqueología y participación comunitaria impulso la discusión que giro en torno al significado y relación “el pasado y el presente” entre la historia del pueblo Misak. Una síntesis de esa discusión es la siguiente: En Guambía existe una idea del tiempo profundamente distinta a la linealidad occidental, La gente Misak afirma que el pasado va adelante, en tanto que el futuro viene de atrás, esta es una cosmovisión que plantea que el pasado no es algo que se deja atrás, sino que se recorre como el territorio, para así poder guiar las decisiones presentes y venideras. Esta visión rompe con la idea moderna del progreso como superación del atraso del pasado y propone un futuro que se construyó con base en la memoria, la tradición y el respeto a los ancestros. En el marco de esta discusión, esta idea cobra aún más sentido, pues la recuperación de la historia no solo sirve para saber “qué pasó”, sino para recuperar la palabra, el territorio, la espiritualidad y los vínculos comunitarios que estructuran la vida Misak. frente al Estado y frente a discursos emanados de actores mestizos y aun de comunidades indígenas colindantes con el territorio que negaban o invisibilizaban la historicidad Misak; por otra parte, el trabajo aunado entre los arqueólogos y la comunidad local permitió reconstruir la historia prehispánica de esta micro región, una historia que tradicionalmente había sido contada de manera fragmentaria y plantada desde visiones externas.

Ilustración 6: Geografía y tiempos de la colonización prehispánica en el territorio de Guambia

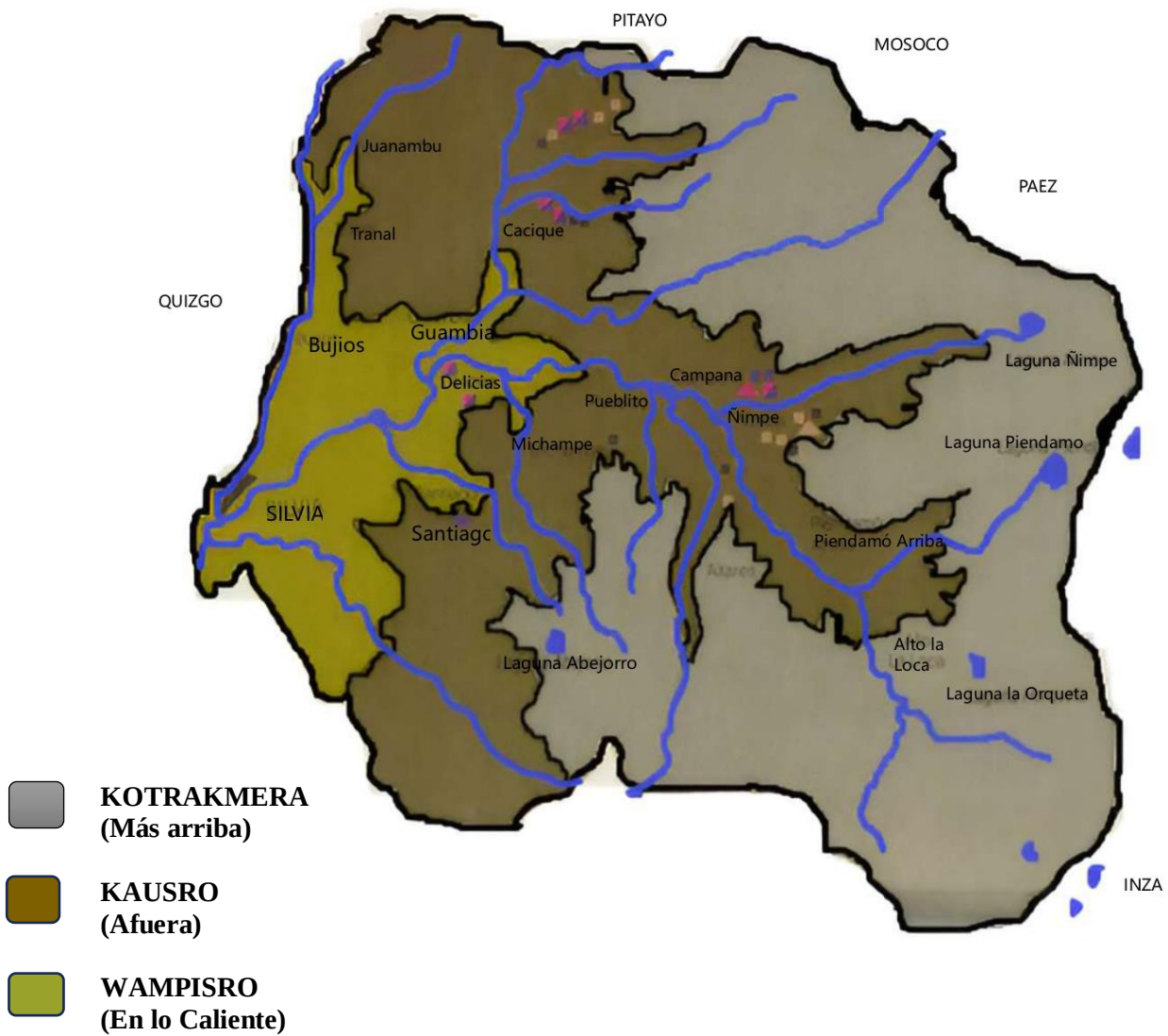


Figura 5: “Ubicación de sitios excavados, Resguardo de Guambia”. **Fuente:** Urdaneta, Marta. *Huellas del Pishau en el Resguardo de Guambia: Ensayando caminos para su estudio*. 1998. Pág. 6.

Capítulo III

La Guambia que pensaron y escribieron los Misak y los extranjeros

En el capítulo anterior, acudimos a la arqueología y la tradición oral de los actuales misak para caracterizar el proceso colonizador que previo al siglo XVI, adelantaron los antiguos pobladores del valle de Guambía, la intención es contra argumentar las ideas coloniales y republicanas que divulgan los discursos coloniales y niegan nuestro origen en el Cauca y el suroccidente colombiano. En este nuevo capítulo, acudimos nuevamente a las descripciones de los extranjeros que recorrieron el territorio de Guambia en el siglo XVI y de manera muy especial, nos apoyamos en la oralidad del pueblo Misak como un vehículo para reconstruir, preservar y transmitir la memoria, desde la voz sabia de nuestros mayores cuyos relatos — que narran la llegada de los españoles y el sometimiento de nuestros pueblos— no son solo fuentes primarias, sino también expresiones vivas de nuestra autonomía como pueblo, formas de acción política frente al olvido, y pilares fundamentales del discurso con el que nos narramos y nos defendemos como pueblo.

Aunque estos relatos dialogan con aportes académicos que los contextualizan, es la palabra de los sabedores locales la que ocupa el lugar central. Se trata de una palabra legítima, reconocida por la gente misak que se identifica en ella pues encarna una resistencia y continuidad histórica y que, reiteramos, hoy es reconocida por investigaciones que buscan entender este saber con la intención de lograr una mirada respetuosa e integral de estos procesos. De este modo, la historia oral Misak no solo complementa el análisis arqueológico en el Cauca, sino que ofrece una mirada situada y profundamente ligada al territorio. Transmitida de una generación a otra, esta memoria colectiva enriquece la interpretación de los hallazgos materiales y reafirma la legitimidad histórica, cultural y política de la comunidad Misak.

Así las cosas, mientras la arqueología aporta evidencias tangibles del pasado, la historia oral revela los significados simbólicos, espirituales y políticos que esos vestigios adquieren en el

presente para la comunidad. El diálogo entre la materialidad arqueológica y la memoria viva permite articular una narrativa integral sobre el origen, la permanencia y el arraigo del pueblo Misak en su territorio ancestral, a la que le da fuerza las reivindicaciones actuales por la autodeterminación, la defensa del territorio y el reconocimiento de una historia frecuentemente marginada por los discursos hegemónicos.

Este entrelazamiento entre *memoria* y *territorio* adquiere aún mayor profundidad si se considera la concepción Misak del *tiempo*. A diferencia de la visión lineal occidental, nuestra cosmovisión entiende el pasado como un camino que orienta el presente y proyecta el futuro. No es una metáfora poética, sino una práctica viva que guía la existencia cotidiana, las decisiones comunitarias y las formas de resistencia. En este marco, la historia oral no es solo un mecanismo de transmisión cultural, sino una manera de caminar el pasado para proyectar el futuro, recuperando la palabra de los mayores, los pasos de los ancestros y las huellas que dejaron en el territorio. Con esta perspectiva presentamos los elementos planteados en la introducción de este capítulo.

Sobre los Misak

¿Qué es la memoria?

En el idioma Misak, el vocablo *Isuilo* traduce “memoria”, y para los Misak este concepto representa la continuidad de su historia y de los vínculos que los unen con el territorio. La memoria no solo conserva los hechos del pasado, sino también las luchas, los recorridos y las transformaciones que han dado forma a la comunidad a lo largo del tiempo.

En este sentido de la memoria, para el pueblo Misak resulta muy sensible la creciente emigración de la población misak, los protagonistas de este fenómeno son los jóvenes que en un número creciente dejan el campo para dirigirse a la ciudad, las motivaciones son diversas: la búsqueda de estudios superiores, búsqueda de trabajo o la atracción de nuevas formas de vida; y el fenómeno preocupa porque las experiencias urbanas transforman la relación y sensibilidad hacia la comunidad de origen. Frente a este fenómeno, la geógrafa Gretta Natalie Acosta desarrolló el análisis “El Valle de Pubenza o el Espacio de Salida”,⁴⁶ que ofrece una

⁴⁶ Gretta Acosta, “El Valle de Pubenza,” en *Entre territorios admitidos y territorios blindados* (tesis de pregrado en Geografía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2016).

mirada significativa sobre los procesos contemporáneos de migración desde las zonas rurales hacia los sectores populares urbanos. El valor de su aporte radica en la articulación de fuentes documentales, relatos orales e interpretaciones territoriales, una combinación que le permitió comprender las transformaciones del territorio desde una perspectiva integral. En este marco, Acosta evidenció que, antes del siglo XVI, el territorio “Guambiano” formaba parte de la llamada “*Confederación Pubenense*”, una entidad política de la que habló el cronista español Pedro Cieza de León en sus relatos del siglo XVI.

Y una manera efectiva de conocer y comprender la territorialidad Misak que están abandonando los jóvenes, impone la necesidad de hacer un abordaje histórico del “territorio pubenense” porque de esa forma podremos constatar que nuestro espacio ancestral desbordaba ampliamente los límites actuales del resguardo misak. Al adentrarnos en la historia de la Confederación Pubenense se hace evidente que las reivindicaciones actuales en torno a la tierra, la autoridad propia y la presencia en espacios urbanos estratégicos no son demandas aisladas, sino que se inscriben en un corredor ancestral que incluye el territorio caucano y se proyecta hacia el Huila, el Valle y el Caquetá. Desde esta perspectiva, la memoria histórica se enlaza directamente con las dinámicas contemporáneas de movilidad y ocupación territorial, y así demuestra la continuidad entre el pasado y el presente en la lucha Misak.

En esa misma preocupación por reconstruir el territorio podemos ubicar el accionar del Cabildo de Guambia, que en 1987 y apoyado por su Comité de Historia, convocó al antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe para adelantar un estudio orientado a la “Recuperación de la historia y la tradición oral en Guambia”. El resultado de este esfuerzo colectivo, donde el saber circuló de manera horizontal entre la comunidad y el investigador, fue la publicación del texto *Somos raíz y retoño*.⁴⁷

El citado texto combina dos fuentes fundamentales para reconstruir la memoria Misak: por un lado, los testimonios escritos de cronistas y conquistadores como Pedro Cieza de León y Sebastián de Belalcázar, y por otro, las memorias y relatos transmitidos por los mayores de la comunidad. En este proceso, sabedores como el Taita Abelino Dagua Hurtado, Misael

⁴⁷ Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe, *Somos raíz y retoño*, 2.^a ed. (Popayán: Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano; Universidad Nacional de Colombia; Fundación Colombia Nuestra, 1999).

Aranda y Bárbara Muelas Hurtado compartieron las historias sobre la invasión y la conquista del territorio que ellos conocieron de labios de sus mayores y que hoy transmiten a las jóvenes generaciones con el ánimo de lograr preservar la historia y memoria local.

Sobre la defensa que los Pubenenses hicieron de su territorio en el siglo XVI, el Taita Abelino Dagua recuerda que sus abuelos le contaron historias de las batallas que se desataron cuando aparecieron los invasores europeos; el Taita Abelino agrega que esos relatos le provocaron la ocurrencia de sueños y visiones sobre esas luchas y ello lo impulsó a indagar la memoria colectiva de los misak, pero él se sorprendió cuando encontró que solo existía una historia oficial y en ella no había cabida para la presencia histórica de las antiguas gentes de Pubensa. El Taita Abelino habla sobre la versión oficial de la historia en los términos siguientes:

...Los Pishau ocuparon todo este inmenso espacio [Nu pirau], incluyendo la ciudad de Pupayán. La historia de los blancos dice que esta ciudad fue fundada por Belalcázar, pero no es cierto. Cuando llegaron los españoles, ya la ciudad existía bajo la luna y el sol, creada siglos adelante por nuestros antiguos. Largas guerras, tremendos esfuerzos, enormes crímenes fueron necesarios para que Ampudia y Añasco vencieran al cacique Payán y le dieran muerte, tomando nuestra ciudad. Pero Yasken y Kalampas los arrojaron de allí, haciéndolos huir hacia el norte, hasta Jamundí...⁴⁸

Este relato en el que el Taita Abelino reivindica la existencia prehispánica de la ciudad de Pupayan (*casa de paja de Payán*) alude a la existencia de una alianza que conformaron los diversos pueblos que habitaban el Valle de Pubensa antes del siglo XVI, y que como quedó arriba señalado el cronista Pedro Cieza de León llamó *Confederación Punense*, Confederación que, según la antropóloga Ximena Pachón, estaba conformada por los Guambianos, Paeces, Coconucos, Totoroes, Guanacas, Pubenenses y Pijaos quienes, en el momento de la invasión española reconocieron la guía del cacique *Pubén* o *Payán* y conformaron una alianza para hacer frente a las incursiones coloniales y otros grupos indígenas.

Otra fuente contemporánea con la invasión española es el cronista Fray Jerónimo de Escobar quien sostiene que a finales del siglo XVI, el cacique Payán lideraba un territorio densamente poblado y estratégicamente diseñado, capaz de movilizar gran cantidad de guerreros en defensa de su territorio.

⁴⁸ Dagua Hurtado, Aranda y Vasco Uribe, *Guambianos: hijos del arcoíris y del agua*, 47.

Esta imagen de fortaleza y cohesión adquiere mayor fuerza con el testimonio del cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, quien, al narrar el avance de Sebastián de Belalcázar hacia el suroccidente, advertía sobre la “valentía de la gente” y “la ferocidad de *Calambaz*”, señor que junto a su hermano el cacique *Popayán* controlaba una gran provincia rica en oro, cuya resistencia prometía ser “mui gallarda” frente a los invasores.⁴⁹ Sobre el territorio, las riquezas y caciques Antonio de Herrera y Tordesillas dijo lo siguiente:

...teniendo entendido, que estos dos señores hermanos, mui Principales, el uno llamado Calambaz, i el otro Popayán, poseían una gran Provincia, de mui buena tierra, i rica de Oro, ácia la parte del Norte... Determino de emprehender, ante todas cosas, la tierra de Calambaz, i Popayán, aunque le ponian grandes dificultades, i en especial la valentia de la gente, i la ferocidad de Calambaz, de quien havía de pensar, que tendría mui gallarda resistencia...”⁵⁰

Pero en el mundo nativo, la fuerza militar y cohesión territorial aparece íntimamente ligada a la dupla que conforman la *espiritualidad* y el *territorio*, y en este marco filosófico es donde la *memoria propia* de los Misak se vuelve clave para conocer y entender la estructura territorial de la Confederación Pubenense ancestral. El ejercicio de memoria que permitió entender el sentido filosófico del territorio propio se hizo posible cuando el arquitecto Johnny Andrés Calderón le preguntó a los hombres y mujeres viejos de la comunidad Misak por las antiguas formas de vida, cuando buscó cuadernos que recogen historias que documentan las referidas formas de habitar y relacionarse con el entorno. A través de ese ejercicio, la gente misak hizo conciencia de que la actual costumbre de atender las orientaciones astronómicas para situar los espacios habitacionales, seguir los ciclos de los astros para celebrar ritos y ceremonias y recolectar los materiales de construcción, responde no solo a necesidades prácticas, sino también a un profundo sentido espiritual y comunitario que ellos heredaron de las costumbres y de la vida colectiva que experimentaron los pobladores prehispánicos del valle de Pubenza.

⁴⁹ Ximena Pachón, “Los Guambianos y la ampliación de la frontera indígena,” en *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador* (Lima: Institut français d’études andines, 2000), 283–314.

⁵⁰ Herrera, 1950, t. 7: 150, citado en Pachón, “Los Guambianos y la ampliación de la frontera indígena,” 178.

Y esas jornadas de memoria colectiva de los misak contemporáneos también hicieron posible que el investigador local Johnny Andrés Calderón pudiera diseñar un esquema de la antigua estructura territorial Pubenense, y encontrar que los lugares de asentamiento de los lugares habitacionales fueron definidos a partir del seguimiento de calendarios, constelaciones y principios filosóficos propios del ancestral mundo Misak que integraba el orden cósmico con el entorno roturado, habitado para de esta manera, fortalecer el sentido comunitario; entonces según según este marco, las orientaciones de calles, plazas y viviendas no obedecían al azar, sino a un trazado que articulaba el movimiento del sol y las fases de la luna con las prácticas rituales y agrícolas, concibiendo la aldea como un verdadero “espejo del universo”.⁵¹

Insistimos, la organización espacial Pubenense de la que hacía parte el pueblo Guambiano respondía a una lógica de correspondencia entre el firmamento y la tierra, donde montañas, ríos y demás elementos naturales desempeñaban un papel determinante en la ubicación de cada aldea, plaza ceremonial, camino, depósito de agua. Así las cosas, la ubicación de las viviendas no se concebía únicamente como una necesidad funcional, sino como una expresión tangible de la cosmovisión nativa, en la que las viviendas circulares simbolizaban la unidad y la continuidad de la vida, mientras que los accesos a los caminos y orientaciones marcaban momentos clave del calendario agrícola y ceremonial.⁵² Este diseño, cargado de un profundo significado, reforzaba la memoria colectiva al permitir que cada generación mantuviera un vínculo físico y espiritual con sus ancestros y con el territorio.

Según este esquema, la ciudad de Pubén se configuraba como un centro urbano planificado con criterios simbólicos y astronómicos. Sus ejes principales se alineaban con puntos cardinales y fenómenos celestes para marcar tiempos sagrados y de trabajo comunitario. Según la historia oral Misak, esta disposición materializaba un modelo en el que la vivienda, los espacios ceremoniales y áreas de cultivo formaban un todo inseparable, orientado a preservar el equilibrio entre el mundo material y el espiritual. La conformación de las aldeas con su distribución circular y uso de elementos naturales reforzaba los valores comunitarios y el principio Misak de que “todo tiene vida y energía”, convirtiendo a Pubén en un referente

⁵¹ Johnny Andrés Calderón Méndez, “Vivienda y cultura: arquitectura y ciudad pubenense,” en *Vivienda y cultura: modos de habitar y construir la vivienda en el espacio urbano y rural en Colombia*, eds. Gilma Mosquera Torres y Ángela María Franco Calderón (Cali: Universidad del Valle; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia [ICANH], 2023), 34.

⁵² Calderón Méndez, “Vivienda y cultura,” 36.

de planificación urbana prehispánica integrada a la cosmovisión indígena.⁵³ La imagen que vemos a continuación recoge las ideas aquí expuestas:

Ilustración 7: La ciudad de Puben y su simbología

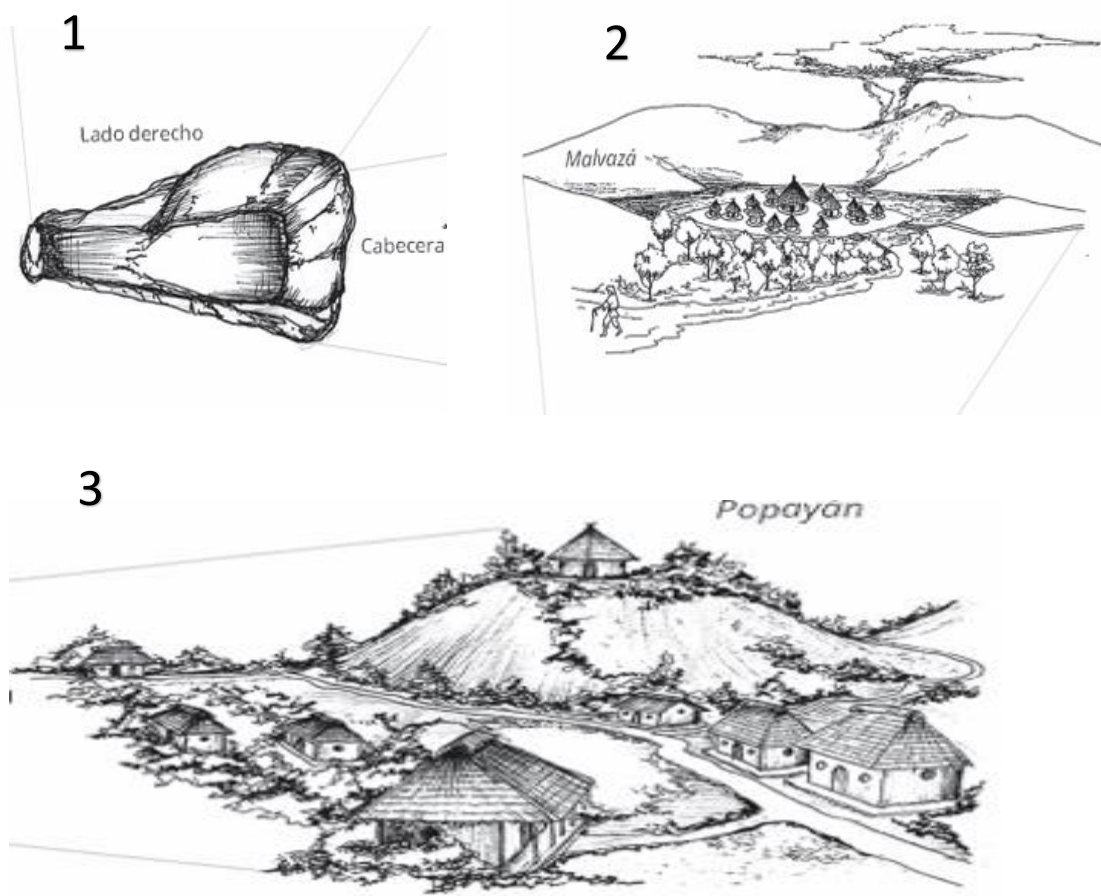


Figura 6: La figura uno representa un espacio de descanso nocturno. Dice la tradición que esta piedra en forma de cama orientaba la cabeza del individuo hacia la casa principal del señor natural del valle de Pubenza. Su parte posterior señala hacia el valle y su lado derecho hacia la laguna de Calvache, uniendo simbólicamente a Pubén y Malvazá. La figura dos muestra el pueblo de Malvazá, asociado al agua y a la vida. En ella se representan las viviendas rodeadas por la naturaleza y la laguna de Calvache, símbolo de equilibrio y protección espiritual del territorio Misak. La figura tres corresponde al Morro de Tulcán, considerado un lugar sagrado donde habitan las memorias ancestrales. Desde allí se observa la conexión entre las montañas y los valles, recordando el origen y la fuerza

⁵³ Calderón Méndez, "Vivienda y cultura," 37–39.

espiritual de la primera ciudad Misak. **Fuente:** Calderón Méndez, Johnny Andrés. “Vivienda y cultura: Arquitectura y ciudad pubenense,” en *Vivienda y cultura. Modos de habitar y construir la vivienda en el espacio urbano y rural en Colombia*, eds. Gilma Mosquera Torres y Ángela María Franco Calderón. Cali: Universidad del Valle; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2023. Pág. 53.

En el análisis histórico es pertinente contrastar las fuentes orales con las documentales, y para realizar este ejercicio y aportar mayores detalles acerca de la Confederación Pubenense y la existencia material del *pueblo Guambiano* acudimos a la crónica que, en 1582, escribió Fray Gerónimo de Escobar sobre las formas de ser y las costumbres de los indios de Popayán:

“...la población del Valle de Pubenza, desde los Altos de Piendamó hasta el río Quilcacé o más al sur quizás, parece haber pertenecido a una misma nación, que podemos llamar Guambiana o Coconuca ...”⁵⁴

Pero si en la memoria del pueblo misak, la dupla *naturaleza/hombre* era y continúa siendo un referente simbólico de la Confederación Pubenense, también lo era y continúa siendo el muy, recientemente, polémico *Morro de Tulcán*; esta pequeña elevación es un importante sitio arqueológico que se encuentra situado en el extremo norte de la actual ciudad de Popayán que los turistas y payaneses visitan masivamente para contemplar el ancho espacio del Valle de Pubenza. Pero esta pirámide no fue pensada para oficiar como un lugar turístico, porque el antropólogo y arqueólogo Julio Cesar Cubillos descubrió en 1957, tras el colapso de esta montaña, que no se trataba de un simple accidente geográfico, sino de una estructura ceremonial que, cerca al 800 d. C., habría sido planificada por los antiguos habitantes de la región. El profesor Cubillos describe expone algunas características del Morro de Tulcán en la manera siguiente:

... Patente es el hecho de que se trata de una construcción de tipo ceremonial y de indudables funciones religiosas, que implicaba la celebración de actos colectivos, donde tuvo que intervenir la masa de la población, pero el hallazgo del cementerio muy cerca de la cima, en cuyas tumbas aparecieron características culturales como enterramiento de adultos extendidos y en decúbito dorsal e infantes, unos y otros de sexo femenino, fragmentos de esqueletos de niño, especialmente de cráneos, nos mueven a considerar que la pirámide también se relacionó con ritos funerarios...

⁵⁴ Dagua Hurtado, Aranda y Vasco Uribe, “Las mentiras de los blancos,” 203.

- ... Demasiado apresurado nos parece el establecimiento de relaciones de esta cultura con otras de Colombia y de América nuclear, pero el hecho de haber descubierto una construcción donde se utilizó el adobe con gran profusión, tipo de adobe tallado en su mayoría y que nosotros sepamos son los primeros de este tipo que se hallan en América, nos lleva a...
- ... relacionar esta cultura primordialmente con las culturas de la costa norte del Perú, que utilizaron el adobe en construcciones similares a la hallada por nosotros. Faltan muchísimos datos para poderlo afirmar, y más aún, para poder relacionarla con una cultura específica...
- ... El frecuente hallazgo de estatuas monolíticas en piedra tajada, en esta región de Popayán, la necrópolis localizada en lo alto de la pirámide en cuyas tumbas se hallaron solamente enterramientos de niños y de mujeres adultas, lo mismo que las señales de piedra a la entrada de algunas tumbas y que con parecidas características halló Duque Gómez " en un montículo artificial en la zona de Quinchana, ubicada dentro del Complejo Arqueológico de San Agustín, nos está indicando. una posible unidad cultural, con estilos regionales, en alguna época anterior a la Conquista...⁵⁵

El *Morro de Tulcán* es un referente de la historia política reciente del pueblo misak y con ese ángulo de observación volveremos en el capítulo siguiente.

Por ahora y con respecto a las formas en que se configuraba y operaba el poder político en el valle de Pubensa, el antropólogo Luis Guillermo Vasco sostiene que los pueblos y caciques prehispánicos de este valle conformaron un gobierno caracterizado por una alianza política que en tiempos de guerra se expresaba militarmente y, en el diario trasegar de cada aldea, el cacique tenía la capacidad de hacer mover los dispositivos de trabajo comunal. La afirmación del profesor Vasco proviene de un puñado de entrevistas que, en 1999, le concedieron algunos hombres y mujeres adultos de Guambia. Así, por ejemplo, y a este respecto los taitas Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda dijeron que recordaban haber escuchado a sus abuelos decir que Pupayán era el centro del *yautú puyá payá*, un sistema de gobierno donde el poder podía recaer también en las mujeres, y en este sistema, los caciques —hombres y mujeres— trabajaban unidos, compartían las cementeras y almacenaban la producción en la casa de los caciques para distribuirla en tiempos de escasez.⁵⁶

Otra de las voces emblemáticas que entrevistó el profesor Vasco fue Mama Mercedes Tumiña, quien reafirmó la lógica de reciprocidad y cohesión social que hemos venido

⁵⁵ Julio César Cubillos Chaparro, *El Morro de Tulcán (pirámide prehispánica): arqueología de Popayán, Cauca-Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia [ICANH], 1959), consultado el 18 de junio de 2025, <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3647721/>.

⁵⁶ Dagua Hurtado, Aranda y Vasco Uribe, "Las mentiras de los blancos," 203.

analizando. Esto dijo Mama Liliana Tumiña sobre el régimen de vida comunitario y asistencia recíproca que distinguió a la Confederación Pubenense:

“...En Pupayán, el Cacique trabajaba en común; otros caciques se relacionaban con él. Había mingas de cacique que no eran para el provecho personal sino para el bien común; su producción se repartía cuando llegaba alguna escasez”.⁵⁷

Sobre esta misma filosofía y sistema de gobierno también se pronunció el profesor Carlos Armando Rodríguez quien, buscando entender las formas de poblamiento y organización territorial de los hombres prehispánicos del valle del río Cauca en el siglo XVI, recurrió a los informes y crónicas de conquistadores, y encontró que Juan de Castellanos al conocer el trastorno que se apoderó de la región de Popayán tras la llegada de los conquistadores, habló de Sebastián de Belalcázar en los términos siguientes:⁵⁸

“...El poblamiento parece haber sido en aldeas nucleadas. Este río [Cauca] hacia la ciudad de Cali, fue primero poblado de grandes pueblos, los cuales se han consumido con el tiempo y con la guerra que les hizo el capitán Belalcázar, que fue el primero que los descubrió y conquistó”⁵⁹

Con respecto al gobierno de Pubenza y, con base en las referidas crónicas, el profesor Carlos Armando Rodríguez se reafirma que en el siglo XVI, el poder central estaba en las manos del cacique Pupayán; y la persona del cacique al igual que sus gobernados habitaba al interior de un poderoso cerco de guaduas que, en tiempos de guerra habría operado como fuerte militar y, en la calma cotidiana habría sido el espacio de la vida colectiva y asiento final de los muertos, y atendiendo a los vestigios que aparecieron en las excavaciones hechas por el profesor Cubillos en 1957, el profesor Rodríguez hace la siguiente valoración:

...la única pirámide truncada prehispánica identificada en el suroccidente colombiano: el Morro de Tulcán, obra monumental erigida sobre una elevación natural por ingenieros indígenas...⁶⁰

⁵⁷ Entrevista a Mercedes Tumiña Tombé para el artículo académico de Luis Guillermo Vasco.

⁵⁸ Carlos Armando Rodríguez, *Alto y Medio Cauca prehispánico*, Colección Colombia Antigua, vol. 1 (Cali: Universidad del Valle; Syllaba Press, 2007).

⁵⁹ Rodríguez, *Alto y Medio Cauca Prehispánico*,” 157.

⁶⁰ Rodríguez, *Alto y Medio Cauca Prehispánico*,” 163.

En efecto, el Morro de Tulcán no solo demuestra un dominio técnico y arquitectónico, sino que encarna la carga simbólica y cultural que distinguió a la Confederación Pubenense, tal como lo confirman las voces de los mayores Misak. A continuación, una imagen del emblemático cerro de la *Confederación Pubenense*.

Ilustración 8: Morro de Tulcán, Popayán.



Descripción: Vista panorámica del Morro de Tulcán, al fondo la ciudad de Popayán, fotografía tomada desde el Cerro de “Las tres cruces”. Fuente: Julio César Cubillos Chaparro, *El Morro de Tulcán (pirámide prehispánica): Arqueología de Popayán, Cauca - Colombia* (Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, 1959), consultado el 18 de junio de 2025, <https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3647721/>.

El Territorio de la Confederación Pubenense

Los relatos analizados en el apartado anterior, transmitidos de generación en generación, constituyen un eje fundamental de la vida espiritual y de la lucha territorial Misak. Más que evocar únicamente los sucesos por los que ha transitado la comunidad, estas memorias, estrechamente ligadas al territorio, expresan una lucha ideológica que sostiene la resistencia y la pervivencia cultural Misak hasta la actualidad. En diálogo con estas voces, resulta pertinente incorporar ahora los testimonios escritos por los conquistadores durante el periodo colonial, pues en sus encuentros con el Cauca prehispánico dejaron registros que, aunque atravesados por la mirada colonial, permiten asomarse a aspectos clave de la organización social, territorial y política de los pueblos originarios.

Contrastados con la tradición oral previamente examinada, estos relatos coloniales ofrecen una perspectiva complementaria para reconstruir fragmentos de la memoria histórica indígena, porque revelan estructuras de gobierno, dinámicas comunitarias y formas de resistencia. En el caso del pueblo Misak, estas crónicas adquieren un valor especial porque no solo evidencian la complejidad de su vida social, sino que también permiten situarlo dentro de redes más amplias de alianzas regionales- como las confederaciones interétnicas ya mencionadas- que articulaban distintos pueblos bajo principios comunes de organización y defensa del territorio.

Dichas confederaciones configuraban una estructura sociopolítica de notable complejidad, en la que distintos pueblos se articulaban bajo la autoridad de un cacique principal. Más allá de sus funciones defensivas, estas alianzas eran verdaderos mecanismos de integración económica, social y cultural entre las comunidades participantes, como lo evidencian los estudios de los profesores Carlos Armando Rodríguez y Héctor Llanos y los testimonios de Mercedes Tumiña Tombé en la memoria tradicional. En este marco, la Confederación Pubenence se extendía desde el valle del Patía hasta Mondomo, abarcando sectores de la cordillera Occidental y la región de Mosoco, en Tierradentro, tal como lo señala Héctor Llanos en su obra *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*.⁶¹

A esta reconstrucción territorial se suman las investigaciones de Greta Acosta en *El Valle de Pubenza* y de Luis Guillermo Vasco en *Somos Raíz y Retoño*, que aportan evidencias sobre la amplitud de la Confederación Pubenence, representada en la figura 6. Del mismo modo, los cronistas Pedro de Hinojosa y Juan de Castellanos destacaron en sus relatos la sofisticación de los cacicazgos indígenas tanto en el sur del Valle como en el norte del actual departamento del Cauca, lo que refuerza la imagen de una organización política y territorial sólida.⁶² El territorio aquí descrito se muestra en el mapa que veremos a continuación.

⁶¹ Héctor Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 1981).

⁶² José Vicente Rodríguez Cuenca, *Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánicas en el Valle del Cauca*, ed. Sonia Blanco y Alexander Clavijo (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 6–7.

Ilustración 9: Mapa del Territorio pubenense hacia 1535

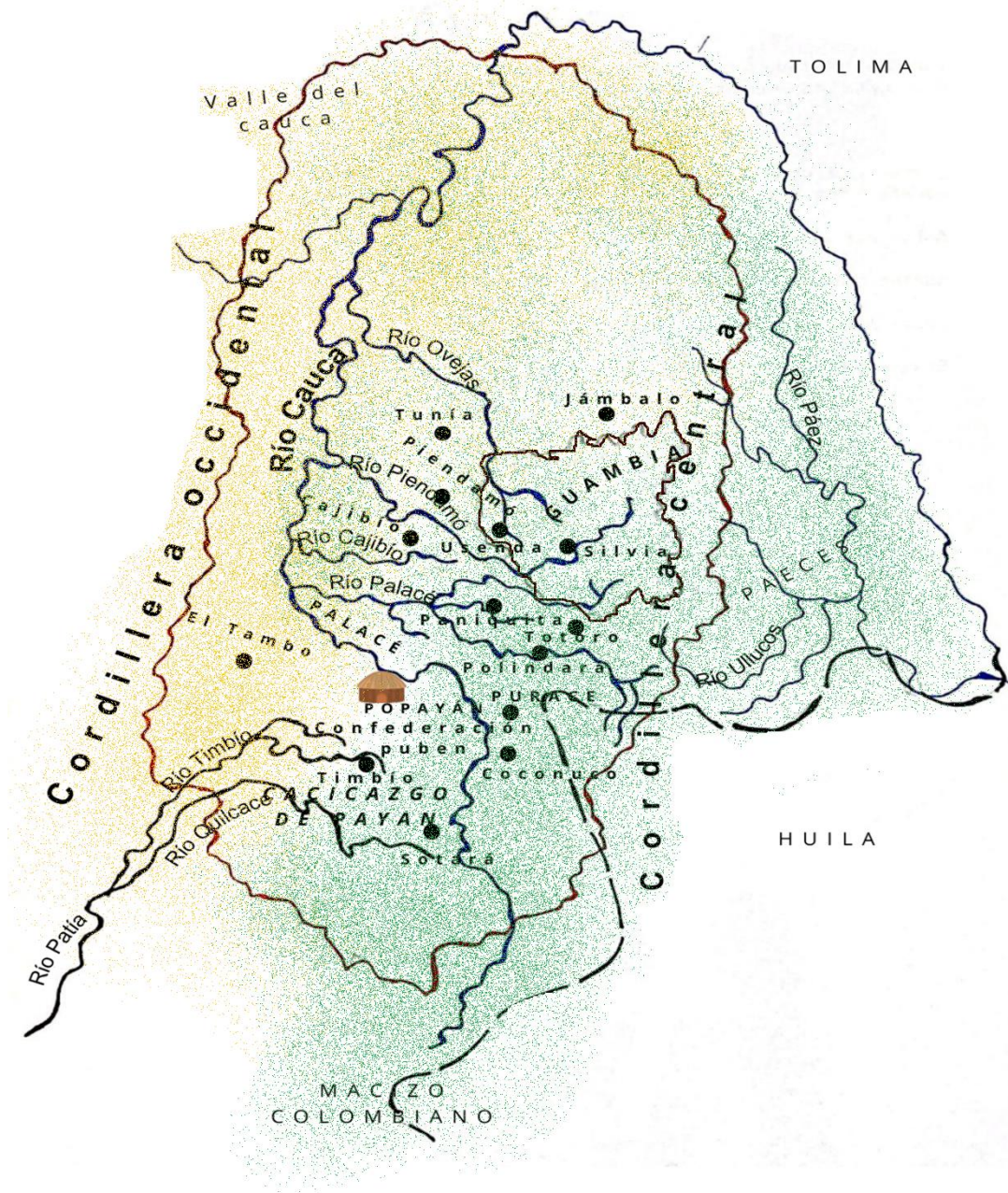


Figura 6: Mapa de la *Confederación Pubenense*, siglos XVI y XVII. Aparecen indicados el sitio que habría sido la casa del Cacique Payán en el área de Popayán, los puntos negros indican los asentamientos de Guambia, Tunía, Totoró, Cajibío, Coconuco, Palacé, Xambaló y Sotará, también se indican los ríos actuales. Elaboración propia con base en las crónicas coloniales y *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*, de Héctor Llanos.

Para comprender este entramado territorial e histórico resulta imprescindible revisar las crónicas coloniales junto con los estudios contemporáneos que han abordado la provincia de Guambia y su vínculo con la Confederación Pubenense. Entre estas fuentes destacan los relatos de Cieza de León, Pedro de Hinojosa y otros visitantes que describieron los territorios adyacentes desde la perspectiva de la conquista. Al mismo tiempo, el trabajo arqueológico de Marta Urdaneta y de otros investigadores, en diálogo con la comunidad Misak, ha contribuido a recuperar memorias históricas y a replantear la interpretación del pasado. Este enfoque colaborativo no solo enriquece la reconstrucción de la historia Misak, sino que resignifica el territorio desde la mirada indígena, estableciendo puentes entre memoria y espacio. Como una manera de construir una idea más acabada del entramado territorial y de las poblaciones que existían en el valle de Pubenza en el siglo XVI, momento en que se produjo la invasión española, este trabajo revisará a continuación, las crónicas de Pedro Cieza de León, Pedro De Hinojoza

Pedro Cieza de León

Cuando Pedro Cieza de León, atravesó la región de Popayán, ubicó geográficamente a Guambia y Piendamó en la siguiente forma:

“...Luego de Caminar por una loma, que dura seis leguas llanas, y muy bueno de andar: y en el remate de la fe, pasa un río que va por nombre *Piendamó*. Las riberas del río y toda esta loma fue primero y muy poblado de gente: Lo que va quedando de la furia de la guerra se va apartando del camino, donde piensan que están seguros. A la parte oriental está la provincia de *Guambia*: y otros muchos pueblos y Caciques...”⁶³

El territorio que hoy conocemos como Piendamó es uno de los primeros registros en la crónica de Cieza de León, quien lo menciona como un punto clave al inicio del ascenso a la Cordillera Central. Según su relato, esta zona se hallaba a unas “seis leguas llanas” desde el lugar donde comenzó su marcha —lo que hoy correspondería aproximadamente a la ciudad de Cali—. A lo largo de su recorrido, el cronista no solo documentó la existencia de

⁶³ Pedro de Cieza de León, *Primera parte de la crónica del Perú* (Sevilla: Casa de Martín de Montedoca, 1553), 96.

poblaciones densamente pobladas, sino que también advirtió las huellas de una “guerra”, lo que indica que el paso de los anteriores expedicionarios por la región ya habría puesto en marcha dinámicas de confrontación y resistencia indígena frente a la invasión.

Otros registros coloniales también permiten rastrear la importancia estratégica de ciertos enclaves Misak. El oidor Juan López de Velasco, realizó una Visita a la región de Popayán en 1630. El identificó este territorio con la grafía “*Piandamu*”, además lo registró como una encomienda perteneciente a la Corona, “aunque sin ser entregado a particulares.”⁶⁴ Este detalle revela el valor económico que tuvo Piendamó en los primeros años de la colonización. De ello da fe la extensión territorial: hasta Tunía en el norte, Cajibío en el suroeste y Guambía por el oriente, la densidad poblacional que proporcionaría abundante mano de obra.

De manera semejante, el sitio de *Palacé* también aparece registrado en las crónicas coloniales y ello confirma su lugar dentro de la Confederación Pubenense. Cieza de León lo mencionó hacia el oriente de lo que hoy corresponde a Popayán, mientras que Herrera lo registró con la variante “Palacio”, y las actas del Cabildo colonial lo ubican como “vecino del territorio Polindara al occidente y de la cuenca baja del río Blanco hacia el sur”.⁶⁵ En conjunto, estas menciones permiten comprender la amplitud y la relevancia de estos espacios en la organización territorial indígena previa a la ocupación española.

En la contemporaneidad, el historiador Christian Lehmann vincula esta zona con el grupo Puracé, indicando que

...se extienden al norte del volcán (Puracé), entre San Isidro y el páramo de Moscopán, ocupando ambos márgenes de los ríos Vinagre y San Francisco. La región de Quintana, territorio de los Polindara, marcaba su límite septentrional”.⁶⁶

Hoy, este espacio corresponde al corregimiento y resguardo indígena de Puracé, lo que revela una continuidad territorial y cultural de larga duración.

En relación con el actual municipio de *Coconuco* —estrechamente conectado en términos históricos y lingüísticamente identificado con la comunidad de Guambia— las crónicas del

⁶⁴Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*, 24–25.

⁶⁵ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 23.

⁶⁶ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 24.

siglo XVI ofrecen descripciones que permiten reconocer la densidad poblacional de la región y su lugar dentro de la Confederación Pubenense. Cieza de León escribió:

...Por encima de la ciudad de Popayán, en la grande cordillera de los Andes, cinco o seis leguas de la de ella, comienza unos valles, que la misma cordillera se basen: lo cuales en los tiempos pasados fueron muy poblados, y ahora también lo son, aunque no tanto, ni con mucho, de unos indios a quien llama los coconucos...⁶⁷

Con respecto a la descripción de Cieza de León, el profesor Héctor Llanos precisa que la “gran cadena de montañas” que menciona Cieza corresponde a la Sierra Nevada, y en particular a la cadena montañosa de Los Coconucos, en el actual Cauca. Del mismo modo, la referencia a un “río grande” puede entenderse como una temprana descripción del río Cauca, eje estratégico no solo en lo económico y lo territorial, sino también en lo simbólico para los pueblos originarios de la región.⁶⁸

En este mismo escenario andino aparece también *Sotará*, mencionado por Cieza de León como un poblado vecino al territorio coconuco: “...*También está junto a estos indios otro pueblo, que se llama Zotara...*”.⁶⁹ Aunque breve, esta referencia confirma la existencia de Sotará dentro del entramado de comunidades indígenas del periodo prehispánico y el siglo XVI. La mención de Cieza de León es breve sí, pero algunos mapas coloniales —como los elaborados por el cartógrafo Tomás López— vinculan a Sotará con la encomienda otorgada al capitán Pedro de Collazos e integrado a la jurisdicción de la provincia de Chisquío.⁷⁰ La inclusión de Sotará en estos registros, aunque marginal, evidencia cómo ciertos territorios indígenas lograron mantenerse en la cartografía colonial y en la memoria territorial, resistiendo al olvido impuesto por las narrativas hegemónicas.

Pedro De Hinojoza

Con los relatos de Pedro Cieza de León concluye una primera aproximación a las descripciones tempranas de la región. A partir de allí, cobran relevancia los aportes del visitador Pedro de Hinojosa y la interpretación posterior que hace el antropólogo Héctor

⁶⁷ Cieza de León, *Crónica del Perú*, 98.

⁶⁸ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 23.

⁶⁹ Cieza de León, *Crónica del Perú*, 98.

⁷⁰ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 20.

Llanos, cuyas investigaciones amplían la comprensión sobre la provincia de Pubenza y los territorios vinculados a Guambía.

En el siglo XVI, Hinojosa —quien había viajado al Perú como capitán de una de las tropas de Hernando Pizarro en 1536 y que, tras regresar a España, recorrió nuevamente estas tierras— dejó registros de especial valor. Entre ellos figura la mención al asentamiento de “*Guamza*”, topónimo que también aparece en las crónicas de Cieza de León asociado a Guambía como “otra jurisdicción denominada Guamza”. La ausencia de este lugar en los padrones de encomienda y en las actas capitulares del siglo XVI, revisados por Llanos, ha llevado a proponer la hipótesis de que Guamza formaba parte del grupo guambiano. Esta interpretación cobra mayor fuerza al considerar el uso del término *Guam* o *wam* como raíz lingüística común entre los pueblos Monguex-Coconuco, lo que apunta a una continuidad territorial y cultural.⁷¹

De igual manera, Hinojosa (1569) registró el poblado de *Uzenda*, integrado en la misma provincia de Guambía y con características compartidas con Ambaló y Jambaló. La tradición oral guambiana recuerda que su emplazamiento original se hallaba unos tres kilómetros al oriente de la actual ubicación, en las riberas del río Ovejas, al pie del cerro Penebío. Este cruce entre fuentes coloniales y memoria oral revela cómo, a pesar de los silencios documentales, persiste una geografía indígena que vincula estrechamente territorio, lengua y pertenencia comunitaria.

El caso de *Tunía* ilustra la riqueza y variabilidad de los registros coloniales.⁷² En los informes de Pedro de Hinojosa aparece como “Tonia”, mientras que en los escritos de Armenteros identificación completa (1606) figura como “Punia”, interpretado como *Pu Ya* o “casa de paja” en lengua misak. Este oficial real menciona además a Francisco Punia como autoridad local, lo que refuerza la importancia política del lugar en la época.

De otra parte, En el *Libro Capitular de Popayán* (1586), el repartimiento de Tonia —ubicado en la jurisdicción de Cajibío— aparece adjudicado a Francisco de Arévalo y Pedro Caicedo,

⁷¹ Llanos Vargas, *Los Cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*, 23.

⁷² Tunía aparece documentado con variantes onomásticas, lo que significa que este nombre se ha registrado en documentos históricos bajo diferentes formas de escritura a lo largo del tiempo. Estas variantes pueden deberse a cambios lingüísticos, influencias regionales, errores de transcripción o adaptaciones culturales, entre otros factores. Este fenómeno es frecuente en estudios históricos o lingüísticos al analizar nombres antiguos o de origen histórico

pero para 1720, sus habitantes ya habían obtenido el reconocimiento legal de sus tierras comunales, hecho que sentó un precedente significativo en la región. De manera complementaria, Christian Lehmann (1946: 970) asocia a este grupo con las zonas de alta montaña próximas al actual corregimiento de Tunía, en el municipio de Piendamó, lo que revela una continuidad espacial entre los registros coloniales y la geografía contemporánea.⁷³

“...Cajibío, por su parte, aparece en la Visita de Pedro de Hinojosa de 1569 como una encomienda bajo administración directa de la Corona. Posteriormente, en 1586, los indígenas fueron transferidos al capitán Álvaro de Paz, quien incorporó a su repartimiento los territorios vecinos de Tonia y Quilichao. Su población se asentaba a ambos márgenes del río Cauca, en un espacio cercano a la actual cabecera municipal, y sus límites colindaban con Tunía y Piendamó al norte, Guambía al oeste, Paniquitá y Pubenza al sur, y el propio río Cauca al oriente, que actuaba como frontera natural. Esta descripción confirma el papel estratégico de Cajibío dentro de la red territorial de la Confederación Pubenense y su posterior articulación a la estructura colonial...”⁷⁴

En el caso de Totoró, su importancia quedó registrada tanto en las visitas coloniales como en las actas del Cabildo de Popayán (1586), donde aparece clasificado como una encomienda estratégica por su localización y extensión. Sus tierras se distribuían a lo largo de ambos márgenes del río Cofre, desde Malvasa hasta Miraflores. De acuerdo con Lehmann (1946: 969), limitaba al sur con los Polindara, al norte con los Ambaló, al noroeste con los Paniquitá y, en Malvasa, con los guambianos.⁷⁵ La permanencia de estas referencias en la memoria territorial se refleja en que hoy el municipio y resguardo de Totoró continúan asentado en ese mismo espacio, lo que da cuenta de una continuidad histórica y cultural sostenida en el tiempo.

Por su parte, la comunidad de Jambaló (también registrada como Jámbalo) aparece mencionada en los informes de Pedro de Hinojosa (1569) y Armenteros (1606) como parte del sistema de encomiendas. Aunque no es aludida directamente en las crónicas tempranas de los conquistadores, su ubicación dentro de la antigua jurisdicción de Guambía sugiere que sus pobladores mantenían estrechos vínculos étnicos y culturales con el pueblo guambiano. Este dato refuerza la idea de que, a pesar de las transformaciones impuestas por la

⁷³ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 23-24.

⁷⁴ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 23.

⁷⁵ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 23.

colonización, la articulación territorial y política del mundo Misak se sostuvo de manera cohesionada en la región.⁷⁶

Los registros elaborados por los cronistas que acompañaron a los conquistadores y fundadores de ciudades como Popayán y Cali constituyen hoy una base fundamental para las investigaciones de académicos contemporáneos como Héctor Llanos, Julio César Cubillos, José Vicente Rodríguez Cuenca, Carlos Armando Rodríguez y Luis Guillermo Vasco. Más allá de permitir la reconstrucción de la geografía colonial, sus estudios han puesto en evidencia estructuras sociopolíticas indígenas que fueron intencionalmente silenciadas, como la Confederación Pubenza o la provincia de Guambía. En este marco, topónimos como *Piandamu* (actual Piendamó) o *Guamza/Jámbalo*, aunque ausentes en muchos registros oficiales de encomienda, aparecen consignados en los informes tempranos de Hinojosa y Armenteros. Este hecho sugiere la presencia de estrategias de resistencia cultural mediante las cuales comunidades como los Misak lograron evadir, al menos en parte, la plena incorporación al sistema colonial.

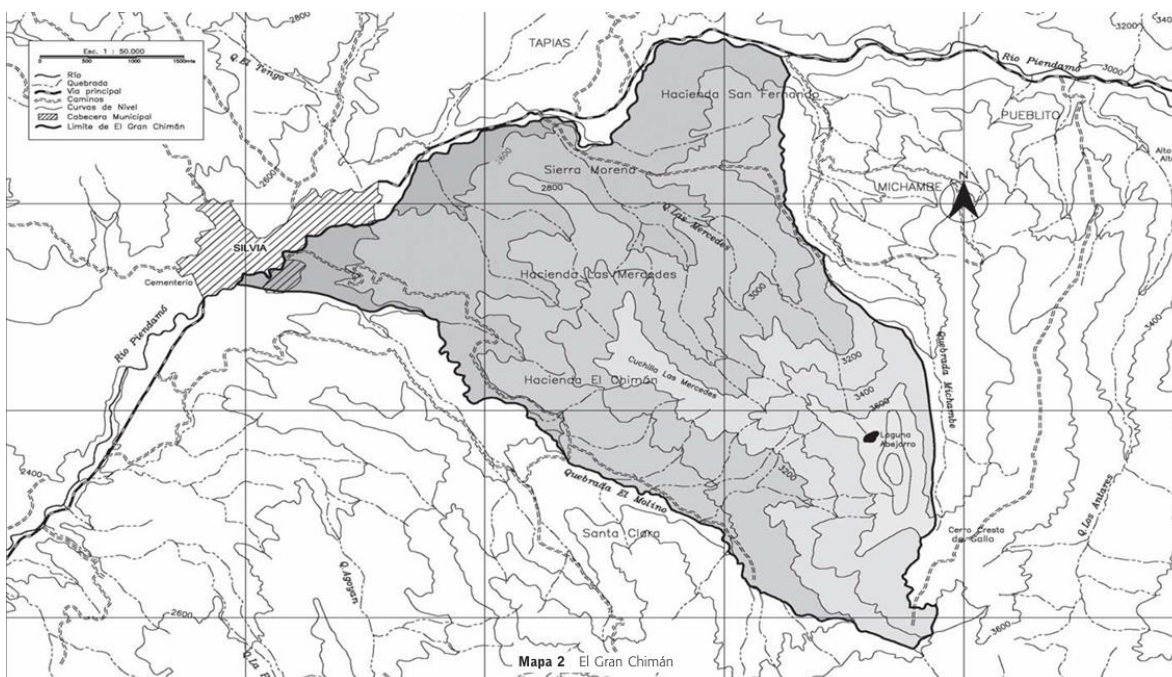
La persistencia de raíces lingüísticas como *Guam* o *Wam*, asociadas a los pueblos Monguex-Coconuco, junto con la referencia a territorios como Tunía, Cajibío o Totoró, permite rastrear la continuidad de marcos territoriales y referentes culturales de origen prehispánico. En este sentido, los estudios que articulan análisis toponímico, fuentes coloniales y datos lingüísticos muestran que nombres actuales como Guambía o Piendamó no deben interpretarse como simples herencias nominales, sino como auténticos archivos vivos: testimonios territoriales que enlazan a las comunidades indígenas con una historia profunda de alianzas, resistencia y memoria. Así, los topónimos no solo designan espacios, sino que reconfiguran el relato histórico, desplazando la narrativa hegemónica de la conquista hacia una perspectiva anclada en la persistencia, la agencia indígena y la resignificación del territorio.

En la actualidad, el Resguardo de Guambía se estructura en nueve zonas principales — Trébol, Chimán, Michambé, Tranal, Cacique, Pueblito, La Campana y la zona Cofre (ubicada en los páramos)—, a las que se suman veredas y municipios circundantes que ya figuraban en los registros coloniales. Entre estos destacan Uzenda, Cajibío, Sotará, Piendamó, Tunía, Tambo, Coconuco, Palacé y Totoró, mencionados en las crónicas de Pedro Cieza de León y Pedro de Hinojosa en el siglo XVI. Su permanencia toponímica y territorial demuestra que

⁷⁶ Llanos Vargas, *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*, 19.

no se trata únicamente de divisiones administrativas contemporáneas, sino de espacios que condensan una memoria de larga duración. Estos territorios prolongan las estructuras de la Confederación Pubenza y de la provincia de Guambía, proyectando hacia el presente y el futuro del pueblo Misak un horizonte de continuidad histórica, resistencia y resignificación del territorio.

Ilustración 10: Territorio de Guambia (El gran Chimán)



Descripción: Delimitación del territorio histórico del Gran Chimán, espacio que concentró antiguas haciendas como Las Mercedes, San Fernando y El Chimán. El mapa evidencia la extensión territorial del resguardo Misak y su conexión con las zonas actuales del pueblo de Silvia, reflejando la continuidad espacial e histórica del territorio guambian. **Fuente:** *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*, de Lorenzo Muelas Hurtado y Martha L. Urdaneta Franco (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005), 70.

La Conquista que recuerda la memoria Misak

Después de la Conquista, las voces de referentes como Mama Bárbara Muelas y Taita Abelino Dagua se alzan como memoria viva frente a las heridas abiertas por la colonización. Esas voces, transmitidas en eventos públicos y en relatos orales cotidianos, se encargan de

recordar que el despojo territorial, la imposición de instituciones coloniales y el reordenamiento social transformaron de manera radical la vida Misak. Mamá Bárbara subraya que los conquistadores no solo irrumpieron en un mundo desconocido, sino que instauraron mecanismos de control como encomiendas y resguardos que, bajo la apariencia de organizar el territorio, legitimaron la subordinación de los pueblos indígenas.⁷⁷ Ante este escenario, muchas familias se refugiaron en las montañas y páramos de Guambía, donde la dureza del clima y la “sal propia” se convirtieron en aliados de una resistencia que evitó la completa sujeción al dominio colonial.

En medio de este proceso, los *Cabildos indígenas* contribuyeron a defensobrellevar el maltrecho mundo nativo. Aunque nacieron bajo la legalidad impuesta por la Corona, los Misak supieron resignificarlos como espacios de autogobierno y cohesión política. Tal como lo plantea Vasco (2002), el Cabildo indígena funcionó como un lugar de negociación, resistencia y continuidad cultural, desde donde la comunidad sostuvo su autoridad interna y transmitió sus normas propias. Así, lo que en principio fue concebido como un instrumento de control colonial terminó convirtiéndose en un mecanismo de defensa y afirmación, revelando la capacidad de los Misak para transformar la imposición en una oportunidad de sostener su autonomía.

El testimonio de Taita Abelino Dagua (2005) introduce un matiz fundamental al señalar la división simbólica entre “los de arriba” y “los de abajo”: por un lado, quienes lograron refugiarse en las montañas, preservando la tradición y alimentándose de su propia sal; y, por otro, quienes permanecieron más próximos a las dinámicas coloniales, aceptando la sal y los ritos del blanco. Esta distinción no es únicamente geográfica, sino también espiritual y política, pues refleja la persistencia de una memoria que reafirma el vínculo con los antiguos —los Pishau, la “gente grande”— frente a las narrativas externas que han intentado desligar a los Misak de sus raíces.⁷⁸

En la actualidad, las huellas de esa experiencia histórica siguen siendo visibles. Comunidades asentadas en veredas como La Campana, Piendamó Arriba, Ñimpe y El Cofre mantienen la

⁷⁷ Bárbara Muelaz, intervención en reunión de Posesión del Cabildo de Guambia, 01 de enero de 2025, Resguardo de Guambía (Cauca, Colombia).

⁷⁸ Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe, “Las mentiras de los blancos,” en *Somos raíz y retoño* (Popayán: Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano; Universidad Nacional de Colombia; Fundación Colombia Nuestra, 1999), 48.

vida en las alturas, mientras que otras familias, como lo documenta Acosta (2017), han migrado hacia sectores urbanos y populares en busca de nuevas oportunidades. Estos desplazamientos, sin embargo, no implican una renuncia a la identidad, sino que reconfiguran las formas en que los Misak tejen sus lazos con el territorio y con la memoria ancestral, proyectando la continuidad de su historia en escenarios diversos.

El valor de estos relatos no se reduce al recuerdo del pasado. Al transmitirse en sueños, en los consejos de los mayores y en las prácticas rituales, la oralidad se transforma en un acto de resistencia que sostiene la vida comunitaria. No se trata solo de rememorar lo ocurrido tras la llegada de los españoles, sino de reafirmar que el territorio es un archivo vivo, cargado de espiritualidad, historias y vínculos. Como lo afirma Dagua en *Somos raíz y retoño*, los Misak son “hijos del arcoíris y del agua”, definición que revela una identidad estrechamente ligada a la naturaleza y a los ciclos de la vida.

Desde esta perspectiva, la temporalidad que surge de la memoria Misak rompe con la linealidad de la historia occidental: el pasado no queda atrás, sino que permanece como raíz que nutre el presente y orienta el futuro. Tal como lo muestran la memoria indígena, la oralidad y la toponimia operan como auténticos archivos históricos, en los que cada nombre, mito o práctica ritual encierra una enseñanza (Vasco, 2002; Llanos, 2010). Defender el territorio, en consecuencia, es también defender la memoria, pues ambas dimensiones son inseparables.

Así, el cierre de este capítulo nos conduce a una conclusión central: los relatos orales, lejos de ser simples evocaciones del pasado, son estrategias de supervivencia cultural y política. A través de ellos, los Misak han logrado resignificar instituciones coloniales, mantener viva la organización de los Cabildos, reafirmar su descendencia de los antiguos Pishau y reconstruir un horizonte propio frente a los intentos de borramiento. La *palabra*, el *territorio* y la *memoria* se entrelazan como pilares de resistencia y continuidad.⁷⁹ En esta imbricación se construye la historia Misak no solo como recuerdo de lo perdido, sino como proyecto de vida que se proyecta hacia las generaciones venideras.

A través de estos relatos orales, logramos evidenciar cómo la transmisión intergeneracional de saberes no solo preserva la historia del pueblo Misak, sino que también permite cuestionar y resignificar las estructuras impuestas por el orden colonial, reafirmando así una forma

⁷⁹ Dagua Hurtado, Aranda y Vasco Uribe, “Las mentiras de los blancos,” 48–49.

propia de entender el mundo en relación con el pasado. De este modo, la oralidad no es simplemente una herramienta para contar historias, sino un acto político y cultural que fortalece la autonomía, la identidad y la continuidad del pueblo Misak. Esta fuerza de la palabra, cultivada en la memoria y proyectada hacia el futuro, será la base sobre la cual, en los siglos XIX y XX, los Misak transformaron la resistencia simbólica en acción política organizada, abriendo un nuevo capítulo en la lucha por la autonomía.

Capítulo IV

De la palabra a la acción. La autonomía que reclamaron los Misaks en los Siglos XIX y XX.

Después de haber analizado los procesos que dieron lugar a la construcción del territorio Misak en el periodo prehispánico (con sus formas de organización social, política y cultural propias), y de haber seguido las transformaciones impuestas durante la Colonia, este capítulo se centra en un nuevo escenario histórico: la conformación de Cabildos y Resguardos como instituciones que marcaron la vida de las comunidades indígenas durante la República. El objetivo es analizar cómo estas instituciones impuestas inicialmente como mecanismos de control colonial, fueron progresivamente resignificadas por los Misak hasta convertirse en instrumentos de resistencia y de construcción de autonomía.

En esta manera, cobra especial relevancia el papel del discurso político indígena, que no solo se expresó en negociaciones y litigios ante las autoridades coloniales y republicanas, sino también en la persistencia de la palabra como forma de memoria, resistencia y proyección comunitaria. El tránsito “de la palabra a la acción” se evidencia en la manera en que el discurso de los líderes Misak, de los taitas y mamás contemporáneos, fueron articulando demandas, visibilizando agravios y reclamando derechos, mientras que la acción se materializó en la defensa del territorio, la reorganización comunitaria y la consolidación de los cabildos como espacios de gobierno propio.

Aunque la independencia de Colombia en el siglo XIX significó el desligue formal de la Corona española, para los pueblos indígenas no representó una mejora sustancial en sus condiciones de vida. Las comunidades continuaron sometidas a formas de servidumbre en haciendas y a presiones constantes de despojo territorial. Sin embargo, los Misak desplegaron estrategias que articularon discurso y acción: desde la preservación de la memoria oral que reafirmaba su raíz ancestral, hasta la defensa legal de los resguardos como territorios colectivos inalienables.

En este capítulo, por tanto, se abordarán las siguientes preguntas: ¿Cómo se articularon los Cabildos dentro de este proceso y en qué se diferencian de los Resguardos? ¿De qué manera

se impuso el resguardo de Guambía y qué implicaciones tuvo para la comunidad? ¿El Resguardo significó protección o control? Estas preguntas nos permiten situar al Resguardo no solo como una institución ambigua de dominación y resistencia, sino también como un escenario desde el cual el discurso político indígena fue transformándose en acción colectiva, configurando la base de las luchas por la autonomía que se intensificarían en los siglos XIX y XX y que llegan hasta la actualidad. ¿Cómo articularon los Misaks el discurso y la acción a la hora en que emprendieron la recuperación de las antiguas tierras que empezaron a perder a manos de la Corona española y continuaron perdiendo con los hacendados colonizadores durante el periodo colonial y los siglos XIX y XX?

Los Cabildos como Ejes de Autonomía

La creación de los cabildos en el Nuevo Mundo surgió como parte de un proceso colonial marcado por la violencia, la explotación y la reorganización forzada de las sociedades indígenas. Tras la llegada de los españoles, la sociedad nativa asistió a la desestructuración de su mundo por situaciones como el desplome demográfico que provocaron la violencia de los conquistadores, las epidemias y el colapso demográfico. Como señala Ronald A. Schwarz, instituciones como las encomiendas y, posteriormente, los resguardos, junto con la Iglesia católica, redefinieron las relaciones económicas, políticas y culturales de los pueblos sobrevivientes.⁸⁰ En este contexto, los *Cabildos* emergieron como herramientas de control, pero también como espacios donde persistieron formas de resistencia y adaptación indígena.

Inicialmente, el dominio español se consolidó mediante gobernaciones, como las de Santa Marta (1526) y Cartagena (1533), cuyos gobernadores dependían de la extracción de recursos y la subyugación de las comunidades nativas. En ese momento, la autoridad suprema recaía en centros de poder mayores, como las audiencias de Santo Domingo y Panamá, que supervisaban estas gobernaciones y definían las directrices del control colonial en la región.⁸¹ Sin embargo, la estabilidad del proyecto colonial requirió estructuras locales más concretas: las ciudades, diseñadas con plazas centrales donde el Cabildo (junto a la iglesia y la cárcel)

⁸⁰ Ronald A. Schwarz, *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los misak de Colombia*, trad. Mauricio Pardo Rojas (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2018).

⁸¹ “El origen del Nuevo Reino de Granada,” *Carlismo.co*, 27 de diciembre de 2019, consultado el 1 de septiembre de 2025, <https://carlismo.co/2019/12/27/el-origen-del-nuevo-reino-de-granada>.

simbolizaba el poder hispano. Estos Cabildos, integrados por regidores elegidos entre los conquistadores, administraban tierras, resolvían conflictos y gestionaban la explotación de la mano de obra indígena a través de las encomiendas. Además, funcionaban como un espacio de reproducción del orden social, ya que solo los vecinos con “méritos” (conquistadores, descendientes o allegados a ellos) podían participar en su conformación, lo que excluía de manera sistemática a indígenas, mestizos y sectores populares.

En la práctica, los Cabildos se convirtieron en un punto de encuentro de intereses contradictorios: por un lado, eran instrumentos de control y administración al servicio de la Corona; por otro, actuaban como espacios de autonomía donde las elites locales podían defender sus privilegios frente a las órdenes reales. La Corona, consciente de los abusos, intentó frenarlos con las nuevas leyes de 1542, que en teoría buscaban limitar la continuación de las encomiendas, proteger a los indígenas de los trabajos forzados más extremos y reducir el poder acumulado por conquistadores y sus descendientes. Sin embargo, estas medidas generaron una fuerte resistencia en los territorios americanos: el Cabildo, institución en la que se concentraba el poder de los vecinos principales, se convirtió en el espacio desde el cual se negociaban, retrasaban o incluso sabotaban las disposiciones reales. En muchos lugares, los encomenderos apelaron a justificaciones legales o vínculos familiares para conservar sus privilegios, sin que la Corona reaccionara se interesara en comprobar la realidad de los argumentos.

Por ejemplo, en 1542, Carlos V debió ordenar expresamente que se quitaran las encomiendas otorgadas a las mujeres e hijos de gobernadores y oficiales reales en la provincia de Popayán, pues tales arreglos no eran más que “fraude de dichas leyes”,⁸² demostrando cómo las elites locales manipulaban las instituciones en beneficio propio, reforzando desde los Cabildos una estructura de poder que contradecía los mandatos reales.

Los problemas se agudizaron con los servicios personales y la esclavización encubierta de indígenas. En 1569, la Corona recibió denuncias de que en Popayán los encomenderos no respetaban la tasa de tributos en especie, sino que obligaban a los indígenas a trabajar en minas y haciendas bajo condiciones de extrema crueldad: “cuadrillas de hombres libres

⁸² Richard Konetzk, ed., *Colección de documentos para la historia social de la formación de Hispanoamérica, 1493–1810*, vol. 1 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), 242.

hechos esclavos con la mayor crueldad que nunca se ha visto”.⁸³ A ello se sumaron nuevas quejas en la década de 1570, cuando el rey debió prohibir que esclavos o extranjeros tuvieran encomiendas, y ordenar castigos severos contra quienes compraban y vendían indígenas como si fueran esclavos. Incluso en 1577, los vecinos de Popayán alegaban que los indios eran “ociosos y mal aplicados al trabajo”, solicitando que se les autorizara emplearlos en minas y granjerías.⁸⁴ La retórica de la “ociosidad” funcionaba, así como justificación para intensificar la explotación indígena bajo la fachada de legalidad, reforzada desde los cabildos locales.⁸⁵

No obstante, la transición de encomiendas a resguardos, impulsada por la Corona para frenar el exterminio indígena y regular la explotación, introdujo un nuevo orden.⁸⁶ Ya desde el siglo XVI, Carlos V había intentado limitar el poder de los encomenderos en Popayán al ordenar que se retiraran las encomiendas otorgadas a oficiales reales y/o allegados, buscando impedir que estas se convirtieran en un patrimonio hereditario de las élites locales. Más de un siglo después, Felipe V retomó esa misma lógica de control y centralización mediante la instauración de los resguardos, tal como el de Guambía que fue constituido a inicios del siglo XVIII, disposición que entregó tierras colectivas a los indígenas, permitiéndoles cierta cohesión territorial y social, aunque siempre bajo control colonial.⁸⁷

En este ambiente, el Cabildo indígena adquirió un carácter ambivalente. Por un lado, fue un espacio subordinado, diseñado para imponer un sistema político centralizado y relegar a un segundo plano a los caciques permanentes. Por otro, en comunidades como Guambía, el Cabildo coexistió con estructuras ancestrales, creando un híbrido donde el “capitán”, cargo indefinido y heredero de la autoridad tradicional, mantuvo influencia incluso sobre los funcionarios electos.⁸⁸ De este modo, aunque los resguardos fueron ideados por la Corona como mecanismos de control, se convirtieron en refugios donde se preservaron prácticas

⁸³ Konetzke, *Colección de documentos*, 447.

⁸⁴ Konetzke, *Colección de documentos*, 453-505.

⁸⁵ Aunque la cédula real estudiada no especificaba el origen de los indígenas sometidos a esta esclavización encubierta, en la provincia de Popayán eran principalmente los pueblos Nasa (Páez), Yanaconas y, en menor medida, Guambianos, Coconucos y Totorós, quienes sufrían esta explotación en minas, haciendas y servicios personales.

⁸⁶ Jorge Orlando Melo, *Historia mínima de Colombia* (Ciudad de México: El Colegio de México; Editorial Turner, 2017), 33-34.

⁸⁷ Schwarz, *La gente de Guambía*, 76-79.

⁸⁸ Schwarz, *La gente de Guambía*, 77-78.

políticas propias. La coexistencia de las instituciones coloniales con formas tradicionales de gobierno revela que, pese a la violencia y la servidumbre impuesta, los pueblos indígenas lograron negociar espacios de autonomía relativa.

El resguardo de Guambía ilustra bien esta tensión; tras ser asignada en 1562, como encomienda a Francisco de Belalcázar, hijo de Sebastián de Belalcázar, su gente sufrió desplazamientos y reducciones. Sin embargo, con la formalización del resguardo en el siglo XVIII, se reconocieron tierras comunales divididas en zonas de usufructo individual, campos colectivos y áreas para cultivos comerciales.⁸⁹ Allí el Cabildo desempeñó un papel fundamental no solo como espacio de autogobierno indígena, sino también como instrumento para negociar con las autoridades coloniales. A diferencia de los cabildos criollos, dominados por élites locales que buscaban prestigio y control administrativo, los cabildos indígenas fueron espacios de defensa, donde se combinaron la memoria comunitaria y las herramientas jurídicas de la Corona para resistir la usurpación de tierras.

El poder local que representaban los cabildos generó tensiones constantes en la vida colonial. Estas iban desde disputas por ceremonias y honores hasta formas abiertas de resistencia contra los impuestos exigidos por la Corona. Mientras los cabildos criollos luchaban por mantener su control sobre la administración y los privilegios locales, las comunidades indígenas intentaban preservar sus derechos territoriales dentro de un sistema que las subordinaba. Paralelamente, el acceso a la educación, como la que ofrecía la Universidad Javeriana en Santafé, permitió a las élites criollas formar una clase letrada con aspiraciones a cargos administrativos superiores. Sin embargo, la exclusión de la mayoría en instituciones como la Audiencia reforzó la percepción de desigualdad y alimentó sentimientos de autonomía y resistencia, tanto en criollos como en comunidades subordinadas.⁹⁰

En ese contexto, mientras los cabildos españoles consolidaban el poder criollo, las comunidades indígenas organizaron sus propios Cabildos. Estos estaban compuestos por un gobernador, alcaldes, síndicos y alguaciles, y aunque formalmente subordinados a la Corona, conservaron rasgos de autoridad tradicional, como la figura del capitán que, en el periodo prehispánico y en nuestra contemporaneidad, es posible asimilarla a la figura del *mandon*. No obstante, su autonomía fue golpeada por las políticas coloniales, en especial por el peso

⁸⁹ Schwarz, *La gente de Guambía*, 76.

⁹⁰ Melo, *Historia mínima de Colombia*, 64.

de los tributos bajo los Habsburgo y por la persistencia de abusos ligados al sistema de encomiendas. La Corona, en su afán de maximizar recursos, entregó encomiendas como la de Guambía a administradores corruptos, cuyos excesos, a pesar de las Nuevas Leyes de Indias, profundizaron la servidumbre indígena.⁹¹

El cabildo en Guambía y en otros resguardos del Cauca encarnó estas tensiones entre tradición y modernidad. En el siglo XIX, la pérdida del prestigio de las clases altas indígenas mostró una nivelación social impuesta tras siglos de dominación. Sin embargo, el cabildo no desapareció, sino que adaptó su función: mientras las autoridades republicanas centralizaban el control, esta institución facilitó la transición hacia formas de gobierno vinculadas al Estado nacional, sin abandonar del todo su raíz comunitaria. La pérdida de archivos locales, como los de Silvia, ha oscurecido muchos detalles, pero la documentación colonial del Archivo Central del Cauca demuestra que los cabildos supieron negociar entre las exigencias de la Corona y la preservación de prácticas ancestrales.

Ilustración 11: El Cabildo indígena de Guambía en 1935



Descripción: Foto del Cabildo de Guambía en 1935, el atuendo de estas autoridades indígenas Misak: ruanas tradicionales, sombreros y bastones de mando son símbolos de autoridad, guía espiritual y defensa del territorio. La imagen constituye un testimonio histórico de la continuidad del Cabildo como institución central en la organización comunitaria desde la Colonia hasta la actualidad. Imagen tomada de la *Revista Oblicua*, Julio 2019, publicada por Jenniffer Karine Beltrán Chasqui y Michelle Daniela Bastidas Enríquez en el proyecto “Documentación fotográfica de la cosmovisión cromática en el vestuario tradicional del pueblo Misak en el grupo de artesanías nuestro arte”, aunque la fuente histórica original de la fotografía es desconocida.

⁹¹ Schwarz, *La gente de Guambía*, 77.

El cabildo puede entenderse como un instrumento dual: eje de dominación colonial y, a la vez, espacio de relativa autonomía indígena. Su origen estuvo marcado por la violencia de la conquista y la explotación encomendera, pero su evolución evidenció la resistencia y la capacidad de adaptación de los pueblos nativos. La figura del capitán (actualmente denomina el papel del Gobernador), la organización colectiva de las tierras en resguardos y la persistencia de los Cabildos indígenas revelan que no solo fueron mecanismos de control, sino también un sistema para la supervivencia cultural en medio del colapso colonial.

Conformación política de Resguardos

La palabra “resguardo” proviene del verbo “resguardar”, que según la Real Academia Española (RAE) significa defender o prevenir algún daño.⁹² Etimológicamente, se forma a partir de los prefijos *re-* (hacia atrás) y *es-* (de *ex*, hacia afuera), sobre el verbo “guardar”. Aunque esta palabra tiene múltiples usos y significados —como protección física, garantía escrita o medida preventiva— en el contexto de la historia colonial en América adquirió un sentido particular relacionado con la administración y control de territorios indígenas. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿cómo este instrumento de dominación se implementó en las comunidades indígenas de la actual Colombia? Y más específicamente, ¿Cómo fue vivido, resignificado y resistido por el pueblo Misak?

Con la implantación de nuevas políticas de sometimiento en el periodo colonial, se configuraron los cabildos y resguardos. Estos no solo respondieron a una lógica de control imperial, sino que se insertaron en territorios que ya contaban con estructuras políticas propias, como la confederación Pubenense. Como se analizó anteriormente, tanto las crónicas coloniales como los relatos orales Misak permiten reconstruir la organización sociopolítica que existía en el suroccidente de Colombia al momento de la llegada de los españoles. Dentro de esta confederación se identificaban dos provincias principales, entre ellas la Confederación Puben, que albergaba a los Misak, Coconuco, Polindara y Totoróes. Esta organización previa a la colonia es fundamental para comprender cómo los resguardos fueron reconfigurados por los indígenas, no solo como una imposición colonial, sino también como un espacio desde el cual proyectar nuevas formas de acción política.

⁹² Real Academia Española, s. v. “resguardo,” *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., en línea, <https://dle.rae.es/resguardo>.

En la época colonial, el resguardo fue concebido como una institución legal que incluía el territorio reconocido a una comunidad aborígen con título de propiedad colectiva o comunitaria. Los indígenas trabajaban esas tierras, pero debían rendir cuentas a los conquistadores españoles. El origen de esta medida respondía, en parte, a la preocupación de la Corona de que los encomenderos y colonizadores no se apropiaran de todas las tierras y no explotaran indiscriminadamente a la población nativa. De ahí que la palabra resguardo abra una gran expectativa: nacía como una supuesta forma de “protección” de los territorios indígenas, aunque en la práctica se convirtió en un campo de disputas y tensiones permanentes.

Desde finales del siglo XVI la Corona comenzó a distribuir resguardos. German Colmenares describe esta parte como un conjunto de medidas destinadas a la homogenización del tributo y su personalización. Aunque nacidos de la lógica imperial, los resguardos se insertaron en realidades locales que ya contaban con tradiciones de organización comunitaria, lo cual explica en parte su persistencia en regiones como el Cauca.

De esta forma, la organización a la población indígena comenzó mediante el sistema de resguardos, una institución que buscaba asegurar la tributación, el trabajo y la evangelización. La distribución de resguardos coincidió con reformas clave como “la uniformización del tributo y su individualización, la creación de corregimientos indígenas y la quiebra del monopolio de la mano de obra indígena de que habían gozado hasta entonces los encomenderos”⁹³ En regiones como Tunja y Santa Fe, los resguardos lograron cierta solidez al concentrar a la población en pueblos de indios con tierras comunales, que, aunque limitadas, funcionaron como garantía mínima de supervivencia colectiva.

En el caso de la provincia de Popayán y el valle del Cauca, el proceso tomó un rumbo diferente. La drástica disminución de la población indígena impidió la formación de pueblos autónomos similares a los del altiplano. Cuando el visitador Rodríguez de San Isidro llegó en 1637 para efectuar las composiciones, encontró que los indios dispersos eran poblados por los encomenderos propietarios en sus propias haciendas.⁹⁴ Ejemplo de ello fueron los indios de Napunima, encomendados al capitán Andrés Alderete del Castillo, quienes residían

⁹³ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I: 1537–1719* (Bogotá: Tercer Mundo Editores, con la Universidad del Valle, el Banco de la República y Colciencias, 1997), 164.

⁹⁴ Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I*, 227.

directamente en su hacienda, o los de Lorenzo de Cobo, establecidos en el ingenio de San Jerónimo, uno de los primeros del valle. Este modelo integró a los indígenas en las economías hacendarias, debilitando desde temprano el potencial de los resguardos como espacios de autonomía.

A pesar de su fragilidad, los resguardos en la Nueva Granada fueron objeto de múltiples disputas. Colmenares documenta cómo apenas cinco años después de su otorgamiento, en 1607, ya se daban casos de usurpación, como la parte que Cosme de Sierra compró al cacique de Guaca, transacción anulada por la Audiencia al demostrarse que el cacique no podía haberlas vendido, ya que pertenecían a los indios en comunidad. Estas tensiones muestran cómo la inalienabilidad del resguardo era una norma más formal que real, expuesta constantemente a presiones de encomenderos, curas o vecinos mestizos.

El siglo XVIII trajo consigo un proceso de debilitamiento más profundo. En 1755, la visita de Verdugo y Oquendo propuso la reducción e incluso la extinción de varios resguardos, argumentando que los indios, ya reducidos en más del 50%, no aprovechaban sus tierras y solían arrendarlas “sin recibir provecho aparente puesto que percibían el canon en bebidas”.⁹⁵

En el Cauca, la situación no era distinta: los indígenas, diezmados y dispersos, estaban cada vez más subordinados a la expansión de las haciendas y de los cultivos comerciales. En lugares como Sogamoso o Paipa, el crecimiento de la población mestiza hacía imposible mantener la separación de castas, y los resguardos quedaban absorbidos en una dinámica de arrendamientos, usurpaciones y litigios.

En el año de 1781, la Revolución de los Comuneros, marcó un punto de inflexión en esta historia. Aunque los rebeldes no tenían una sensibilidad particular hacia la causa indígena, aprovecharon la tensión en torno a las tierras para sumar apoyo. Las Capitulaciones de Zipaquirá reconocieron que “todos los resguardos que de presente posean (indígenas) les queden, no sólo en el uso, sino en cabal propiedad para poder usar de ellos como tales dueños”. Sin embargo, esta promesa se cumplió a medias: los mestizos y vecinos que ya ocupaban tierras permanecieron en ellas, lo que selló la tendencia al despojo paulatino. Así, cuando se constituyó la Gran Colombia en 1819, los resguardos llegaron debilitados y fragmentados, especialmente en regiones como el Cauca, donde los pueblos sobrevivientes

⁹⁵ Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I*, 254.

(entre ellos Guambía) heredaron tanto la tradición comunal como el peso de siglos de usurpaciones y presiones externas.⁹⁶

Esta medida implicó en muchos casos el abandono forzado de sus territorios ancestrales y la transformación progresiva de los indígenas en arrendatarios de sus propias tierras. Sin embargo, la constitución de resguardos también debe entenderse como un escenario de mediación y agencia política indígena. Los caciques jugaron un papel fundamental al negociar directamente con las autoridades coloniales para obtener títulos de propiedad colectiva, lo que permitió a algunas comunidades asegurar cierta autonomía territorial. Así, la titulación de resguardos a fines del siglo XVII y principios del XVIII, no solo respondió a una estrategia de control colonial, sino también a una forma de resistencia indígena frente al despojo y la encomienda, como afirman Findji y Rojas en su libro *“Territorio, economía y sociedad Páez: un estudio histórico-antropológico sobre los resguardos del Cauca”*. De la misma se conoce que el resguardo fue una institución ambigua: una “concesión” del Estado colonial que al mismo tiempo proporcionó a los pueblos indígenas una base legal para preservar sus territorios y su reproducción social ante la presión de los hacendados y encomenderos.

A principios del siglo XVIII, concretamente en el año 1700, la corona española impuso el resguardo de Guambia como parte de un proceso de colonización que buscaba concentrar a las poblaciones indígenas en territorios delimitados, facilitar la recaudación de tributo y mantener un control administrativo. Esta medida, que también alcanzó otras comunidades, como la Páez, reflejó una estrategia repetitiva de control territorial y social.⁹⁷ Sin embargo, en este contexto emergió la figura de Juan Tama, Cacique que logró articular un discurso político visionario en el marco de la legalidad colonial. A través de una combinación de negociación política y presión colectiva, Juan Tama logró que las autoridades coloniales reconocieran legalmente los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras, utilizando herramientas jurídicas del sistema español, como los títulos de resguardo, para legitimar la

⁹⁶ Colmenares, *Historia económica y social de Colombia I*, 263.

⁹⁷ Rachel Sieder, ed., *Apropiarse del derecho: movilización indígena y reivindicación jurídica en América Latina* (Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho; Siglo del Hombre Editores; CIESAS, 2011).

propiedad comunal.⁹⁸ Este proceso convirtió al resguardo en una institución ambigua: al tiempo que respondía a los intereses del Estado colonial, se convirtió en un instrumento de resistencia y de preservación de la reproducción social de las comunidades indígenas frente a la expansión de hacendados y encomenderos.⁹⁹

A pesar de las adversidades, los pueblos indígenas adaptaron creativamente el marco colonial. Desde la creación de los primeros resguardos en la Nueva Granada hacia 1596, estos se consolidaron como unidades territoriales inalienables, fundamentadas en la propiedad comunal y en la prohibición de venta o arriendo de tierras. Aunque tales disposiciones servían a los intereses del sistema colonial, las comunidades los resignificaron como garantías mínimas para preservar la tierra y la cohesión social.¹⁰⁰ De esta forma, el resguardo se transformó en un campo de disputa permanente, donde se confrontaban los intereses coloniales con la capacidad indígena de agencia política.

De esta manera, los resguardos comenzaron a debilitarse cuando, de forma clandestina, algunos indígenas arrendaban tierras a personas mestizas para cubrir tributos. Si bien esta práctica no fue el principal motivo de su desintegración, sí contribuyó a la fragmentación. El golpe más decisivo vino con la reforma impulsada por Moreno y Escandón en 1778, que obligaba a los indígenas a vender las tierras consideradas “sobrantes”.¹⁰¹ Así, extensas áreas comunales pasaron a manos de mestizos y españoles bajo el argumento de equilibrar población y tierra. Posteriormente, el 11 de octubre de 1821, el Congreso expidió una ley que extinguía el tributo indígena y ordenaba la distribución de los resguardos en propiedad individual. Aunque en apariencia buscaba integrar a las comunidades a la vida nacional, en la práctica abrió la puerta a la penetración de colonos y mestizos, consolidando la desposesión. Como lo señala Jorge Morales Gómez, inclusive la Constitución autorizaba que “en las parroquias indígenas podrán establecerse cualesquiera otros ciudadanos, pagando el

⁹⁸ Ximena Pachón, “Los Guambianos y la ampliación de la frontera indígena,” en *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador* (Lima: Institut français d’études andines, 2000), 283–314.

⁹⁹ María Teresa Findji y Alfredo Rojas, *Territorio, economía y sociedad Páez: un estudio histórico-antropológico sobre los resguardos del Cauca* (Bogotá: Fundación Universidad del Valle / CINEP, 1985).

¹⁰⁰ “Resguardos indígenas,” *Comisión de la Verdad*, sección Pueblos étnicos, 28 de junio de 2024.

¹⁰¹ Jorge Morales Gómez, “Vicisitudes de los resguardos en Colombia: repaso histórico,” *Universitas Humanística* 10, no. 10 (1979), <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10473..>

correspondiente arrendamiento”, medida que favoreció a los colonizadores y no a las comunidades.¹⁰²

Es en este punto donde la reflexión de Taita Lorenzo Muelas cobra toda su fuerza; Taita Lorenzo Muelas aborda este tema en su discurso sobre la independencia, donde destaca el papel de los comuneros Misak en la lucha a favor de la campaña libertadora. Estos comuneros fueron obligados a participar, con la esperanza de que la esclavitud y el trabajo forzado terminaran, y de lograr finalmente el sueño de una tierra de libertad.

“...Cuando los españoles abandonaron el poder en nuestro país, hubo cambios en el manejo del territorio nacional y de su poder político y socioeconómico, pasando a manos de los criollos quienes proclamaron la libertad de Colombia. Pero para nosotros fue solo un cambio de amo a de patrón, eso pasa hasta el día de hoy...”¹⁰³

Con esta lectura crítica, Taita Lorenzo Muelas resume la experiencia indígena tras la independencia: la libertad republicana no implicó igualdad ni autonomía, sino la continuidad de formas de opresión que ahora estaban en manos de los criollos. Este contexto resalta histórico la necesidad de una reflexión crítica sobre la verdadera naturaleza de la libertad y la igualdad en Colombia.

Ahora bien, ¿por qué limitar este análisis al siglo XIX inmediato? Como advierte Brooke Larson, es necesario rastrear las continuidades que atravesaban la divisoria política entre colonia y república. En efecto, las reformas republicanas heredaron las tensiones coloniales y las transformaron bajo un nuevo lenguaje liberal. Entre 1850 y 1910, las repúblicas andinas (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia) articularon proyectos de modernización que, en la práctica, reinsertan a los indígenas en economías privatizadas y en Estados centralizadores. El caso colombiano es particular: mientras en México el mestizaje se exaltaba como fusión cultural, en Colombia fue visto solo como un medio eugenésico para el blanqueamiento. Así, los indígenas del Cauca, lejos de ser integrados como ciudadanos plenos, fueron etiquetados

¹⁰² Morales Gómez, “Vicisitudes de los resguardos en Colombia,” 81.

¹⁰³ Palabras de Taita Lorenzo Muelas, destacado dirigente indígena, exgobernador del pueblo Misak, exconstituyente y exsenador de la República de Colombia. Fue uno de los más importantes defensores del reconocimiento de los derechos de los pueblos milenarios en el país. Palabras mencionadas en la asamblea Misak en Guambia, Silvia, Cauca en el 2018.

como “razas peligrosas, resistentes a la civilización y nada afectadas por el progreso”, según José María Samper.¹⁰⁴

El liberalismo colombiano, inspirado en la ideología del libre mercado más que en necesidades económicas inmediatas, impulsó desde 1850 la venta de resguardos, la abolición de la esclavitud y la eliminación de restricciones protectoras como la prohibición de venta por analfabetismo. Esto convirtió a las comunidades en más vulnerables a denunciantes, comerciantes y acreedores, al tiempo que quedaban excluidas del voto por requisitos de alfabetización. Los indígenas fueron “arrojados al mercado, pero excluidos del sistema político”. En el Cauca, este proceso tuvo un carácter aún más violento, pues coincidió con la expansión de la quinina, el café, la caña de azúcar y el ganado, que transformaron la región en una economía agroexportadora, desplazando comunidades enteras de sus territorios.¹⁰⁵

En el pequeño pueblo de Silvia, que más tarde sería un centro clave para los Misak, emergió en este periodo como espacio comercial y de intercambio con los cascarilleros Páez. Allí, las relaciones mercantiles con exportadores blancos erosionaron la autoridad de los cabildos indígenas, debilitando su función mediadora. La Ley 89 de 1890, que en apariencia ofrecía protección a los resguardos por 50 años, desató una ola de litigios y reclamos de tierras, pero también evidenció la ambigüedad del Estado republicano, capaz de reconocer la “indianidad” al mismo tiempo que permitía su marginación.¹⁰⁶

Antes de 1890, la única tierra del resguardo sobre la que una persona tenía posesión “permanente” era su lugar de residencia y el pequeño terreno de huerta asignado a su alrededor. El resto de las tierras pertenecían a la comunidad, bajo el sistema de resguardo. Estos lotes eran asignados temporalmente por el cacique de la comunidad, generalmente por un período de dos años. Según Ronald A. Schwarz, en esos momentos las tierras disponibles eran suficientes para que la comunidad Misak pudiera cultivar, y la capacidad económica de un individuo dependía en gran medida de la disponibilidad de tierra y de la buena suerte del comunero. Sin embargo, esta situación cambiaría parcialmente con el inicio del siglo XX debido a un cambio demográfico en la comunidad. El promedio de hectáreas de trabajo por

¹⁰⁴ Brooke Larson, *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850–1910*, trad. Javier Flores Espinoza (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002), 19–52.

¹⁰⁵ Larson, *Indígenas, élites y Estado*, 63–68.

¹⁰⁶ Larson, *Indígenas, élites y Estado*, 70–71.

familia se vio reducido por el aumento poblacional. Por ejemplo, tomando la estimación máxima de tierras aptas para el cultivo en 9.500 hectáreas, el promedio de hectáreas por persona se redujo de 6,3 en 1900 a 1,4 en 1970.¹⁰⁷

De este modo, al llegar el siglo XX, los resguardos en el Cauca (entre ellos Guambía) ya se encontraban fragmentados y debilitados. Sin embargo, también se habían convertido en el núcleo de resistencia y reorganización política indígena. A pesar de la violencia de la modernidad, muchas comunidades nativas podían enfrentar las amenazas apoyándose en sus propias tradiciones, memorias e identidades étnicas.¹⁰⁸ Así, la historia del resguardo de Guambía no puede entenderse solo como una institución colonial, sino como un escenario de continuidad y lucha, atravesado por los cambios de colonia, independencia y república, hasta proyectarse en las reivindicaciones indígenas del siglo XX.

Durante la Colonia, el resguardo fue, entonces, un dispositivo doble. Por un lado, funcionó como medio de control y segregación: los indígenas eran obligados a permanecer en territorios delimitados, a tributar y, en ocasiones, a convertirse en arrendatarios de sus propias tierras. Por otro lado, ofrecía un marco legal desde el cual podían proyectar un discurso político defensivo, reclamando reconocimiento, legitimidad y continuidad territorial. Este uso estratégico de la palabra escrita (peticiones, memoriales, títulos de resguardo) coexistía con la persistencia de la palabra oral, que transmitía memorias de resistencia y narraciones fundacionales, constituyendo un entramado discursivo que ligaba pasado ancestral y demandas contemporáneas.

Actualmente, la comunidad Misak mantiene viva esta institución en la forma del cabildo indígena, que constituye el núcleo de su organización político-administrativa. A pesar de los diferentes sometimientos históricos, los Misak siguen luchando por el sistema de resguardo, buscando su reconocimiento en diversos territorios. En este proceso, comuneros que dominaron el idioma español desempeñaron un papel clave desde antes de la independencia, pues fueron capaces de defender y proponer ideas que respondían a sus realidades y necesidades, llevando sus luchas tanto a escenarios internos como externos.

De esta manera, el objetivo de establecer un resguardo en la actualidad es fundamental por varias razones; en primer lugar, estos territorios brindan un marco legal que protege los

¹⁰⁷ Schwarz, *La gente de Guambía*, 195 - 229

¹⁰⁸ Larson, *Indígenas, élites y Estado*, 64.

derechos territoriales de las comunidades, asegurando su autonomía y acceso a recursos naturales, lo que es esencial para su supervivencia cultural y social. Además, los resguardos actúan como refugios para la preservación de tradiciones y lenguas, permitiendo que las comunidades mantengan su identidad en un mundo globalizado. De igual forma, se fomenta la sostenibilidad ambiental, ya que las comunidades indígenas, entre ellas, la comunidad Misak suele tener un profundo conocimiento del manejo sostenible de sus tierras, contribuyendo así a la conservación de la biodiversidad.

Por otro lado, la creación de resguardos es fundamental para abordar las desigualdades históricas que ha enfrentado la comunidad Misak. Al proporcionar un territorio seguro, se les permite acceder a oportunidades que mejoran su calidad de vida. Además, estos resguardos fortalecen su autonomía y autogobierno, dándoles la capacidad de gestionar sus propios asuntos y preservar su identidad cultural. En un contexto actual marcado por el cambio climático, estos territorios también pueden convertirse en áreas de refugio y adaptación ante los desafíos ambientales. Así, la lucha por el reconocimiento de sus derechos no solo ha reforzado su pensamiento crítico, sino que también les ha dado herramientas para cuestionar y desafiar las estructuras de poder que han intentado oprimirlos. De esta forma, el establecimiento de un resguardo en la comunidad indígena Misak trasciende la justicia social; se presenta como una oportunidad para promover la sostenibilidad, la diversidad cultural y el respeto por los derechos humanos, pilares fundamentales para el futuro de la comunidad.

Organizaciones Nacionales Indígenas siglo XX

El siglo XX marcó un giro decisivo en la historia de los pueblos indígenas en Colombia: las luchas por la tierra y la autonomía dejaron de estar circunscritas a resistencias locales y comenzaron a articularse en proyectos organizativos de mayor alcance. El discurso político indígena, nutrido por la memoria del despojo y por la experiencia de los cabildos y resguardos, encontró en estas décadas nuevas oportunidades para expresarse, disputar y transformar la relación con el Estado. En este escenario, las comunidades no solo defendieron su supervivencia material, sino que también construyeron un lenguaje propio de reivindicación, que convirtió a las organizaciones en vehículos centrales de acción política. Fue en este contexto donde surgieron experiencias como la ANUC, el CRIC, AISO y,

posteriormente, la ONIC, espacios que consolidaron el llamado “despertar indígena” y en los que los Misak desempeñaron un papel protagónico.

Las reivindicaciones indígenas del siglo XX o el llamado “despertar indígena” en Colombia, no se puede comprender sin tener en cuenta las oportunidades políticas que se abrieron y cerraron en las décadas de 1970 y 1980. El movimiento indígena logró consolidarse como uno de los actores sociales más activos gracias a dos factores: primero, por su vigoroso proceso organizativo, caracterizado por su autonomía, y segundo, la capacidad de movilización a pesar del reducido número poblacional indígena”,¹⁰⁹ en contraste con otros sectores sociales, como estudiantes y campesinos, que también estaban en pie de reconocimiento estatal, pero que la movilización indígenas marcó una diferencia sustancial en la capacidad de trascender a las coyunturas inmediatas.

La reconstrucción histórica de la ANUC durante las décadas de 1960 y 1970, mostró un interés organizativo por parte del campesinado, que luego se transformó en una apropiación de sus propias fuerzas, fortaleciéndose a partir de la diversidad que caracteriza al campesinado colombiano. En este proceso se vincularon los intereses de indígenas, afrodescendientes, colonos, pequeños propietarios de tierras, jornaleros, aparceros, hombres y mujeres que encontraron en la tierra no solo un sustento, sino una verdadera razón de existencia. Durante la radicalización de sus luchas, sostuvieron un pulso importante por sus reivindicaciones y su reconocimiento político y social.

En este camino, la Reforma Agraria de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), específicamente la Ley 135 de 1961, pretendía disolver el latifundio improductivo, modernizar el agro y titular unidades familiares mediante el reparto de tierras, lo que dio una luz de esperanza para que las organizaciones indígenas llegaran a consolidarse. Esta normativa incluyó artículos que reconocían los derechos colectivos de los pueblos originarios y marcaron un precedente importante:

Artículo 20º: “No podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas.”

¹⁰⁹ Sergio Esteban Torres Chaves, “Acción colectiva y oportunidades políticas: El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia (1970–1986),” *Revista de Estudiantes de Ciencia Política* 7 (2015).

Artículo 94º: “El instituto [de la reforma agraria] constituirá, previa consulta con el Ministerio de Gobierno, resguardos de tierras en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las posean.”.¹¹⁰

Con estos artículos en favor de los pueblos indígenas, se abrió la oportunidad política para que también se impulsará la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), como un espacio donde coincidieron y se articularon las demandas de campesinos, indígenas y otros sectores rurales.¹¹¹ Aunque la organización fue concebida desde arriba, como un mecanismo impulsado por el Estado para viabilizar la reforma agraria, pronto los propios campesinos se apropiaron de ella y la radicalizaron en favor de la recuperación de tierras, espacio en el que también participaron comunidades indígenas del departamento del Cauca, Nariño, Putumayo y Antioquia, “quienes esperaban como lo habían prometido los funcionarios del gobierno, les fueran restituido los resguardos”.¹¹² Sin embargo, la ANUC demostraba límites claros, ya que, su proyecto buscaba “campesinar” a los indígenas, razón por la que muchas comunidades, entre ellas las del cauca, decidieron apartarse y fortalecer sus propias organizaciones.

De esta manera, en 1971 surgió en Toribío el Consejo Regional Indígenas del Cauca (CRIC), considerado el primer movimiento organizativo indígena moderno. La estrategia del movimiento fue reformar las instituciones coloniales del cabildo y el resguardo, resignificándolas en una definición de autonomía y autogobierno. En su primer comité ejecutivo se presentaba el líder Misak, Julio Tunubalá, elegido presidente del CRIC, acompañado por Antonio Mestizo (nasa) y Juan Gregorio Palechor (yanacona).¹¹³ El lema del CRIC, “somos campesinos, somos indios”, expresaba una doble identidad, pero subrayaba que “ante todo somos indios y esto es lo que nos diferencia de los demás campesinos”.¹¹⁴

¹¹⁰ Congreso de la República de Colombia, Ley 135 de 1961, “Por la cual se dictan normas sobre reforma social agraria y desarrollo agrario,” *Diario Oficial* no. 30.686 (21 de diciembre de 1961) (Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia).

¹¹¹ Diego Alejandro Muñoz Gaviria y Karen Liceth Castaño Monroy, “Formación del campesino crítico colombiano: reconstrucción histórica de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), décadas sesenta y setenta,” *Revista Kavilando* 16, no. 1 (2024): 73–82.

¹¹² Torres Chaves, “Acción colectiva y oportunidades políticas,” 54.

¹¹³ Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 19–20.

¹¹⁴ Torres Chaves, “Acción colectiva y oportunidades políticas,” 168.

Ilustración 12: Acta de reunión general de recuperadores de tierras, febrero 27 de 1972

Las Delicias febrero 27 1972. Reunión general con los
compañeros de lucha de tierra para recuperar, y asistieron los
siguientes personas:
Ricardo de la Cruz (Cajamarca) Ricardo de la Cruz de la Cruz,
Joaquín Calzadilla (Cajamarca) J. Calzadilla de la Cruz,
Joaquín Foulé (Cajamarca) Joaquín Foulé de la Cruz,
Indalecio Fajó (Cajamarca) Indalecio Fajó de la Cruz,
J. de la Cruz (Cajamarca) J. de la Cruz de la Cruz,
Domingo Ariza (Cajamarca) Domingo Ariza de la Cruz,
Ricardo Tolanda (S.F.) Ricardo Tolanda de la Cruz,
Sonia Obledo (S.F.) Sonia Obledo de la Cruz,
Sula Villaseca (Cajamarca) Sula Villaseca de la Cruz,
Néstor Foulé (S.F.) Néstor Foulé de la Cruz.

Grupos de las parcelas Exploración y explotación.
Cajamarca 10 familias que luchan a conseguir, combates de lucha
Las Delicias y Huanuco 10 familias para mejorar.
Don Pedro - pueblo Cajamarca 10 familias Porque somos pobres? porque
Las Yagias y Chiman 10 familias nos están explotando el gobierno
Cajamarca "La laguna" 10 personas los ricos.
Porque somos tímidos? Porque
nos han amenazado a eliminar a todos.
Proximo 5 marzo reunión general. Joaquín Calzadilla

Digitizado Biblioteca Nacional de Colombia

Descripción: Este documento registra la participación de 200 indígenas misak y nasa, quienes organizaron comités de recuperación y designaron capitanes responsables, el acta también registra los lugares de acción —Chapio, Pancitará, Las Delicias, San José y San Antonio— y establece que la tierra debía ser trabajada de manera colectiva, sin abandonarla ni negociar con el gobierno. **Fuente:** Biblioteca Nacional de Colombia.

A finales de la década de 1970, la represión estatal cerró parcialmente las oportunidades políticas en los movimientos sociales. El gobierno de Julio César Turbay Ayala, a través del Estatuto de Seguridad y el Estatuto Indígena, trató de “aniquilar nuestra autonomía y

desmembrar nuestros pueblos”, convirtiendo cabildos en juntas de acción comunal y transformando la propiedad colectiva en individual. En la práctica, este último estatuto socavaba la autoridad indígena al exigir que los cabildos, para ser reconocidos, solicitaran personería jurídica ante el Estado, lo que abría la puerta a condicionar o retirar arbitrariamente ese reconocimiento. Las comunidades interpretaron estas medidas como un intento de colocar a los pueblos bajo el control absoluto del gobierno, pues incluso se planteó reformar la Ley 89 de 1890, base legal de los cabildos y resguardos desde el periodo colonial. Esta ofensiva, aunque buscaba desarticular al movimiento, tuvo el efecto contrario: radicalizó las organizaciones y reforzó la necesidad de articularse en un proyecto nacional.¹¹⁵

La respuesta de las comunidades indígenas no se hizo esperar. Entre 1979 y 1980, distintos pueblos del sur del país (Misak, Nasa y Pastos, entre otros) se movilizaron contra el Estatuto Indígena y dieron origen al Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO). La acción más contundente fue la *Marcha de Gobernadores*, que recorrió desde la frontera con Ecuador hasta Bogotá para denunciar el alcance de estas reformas. Las autoridades indígenas visitaron pueblos, sindicatos, barrios y universidades, recogiendo apoyos que fortalecieron su legitimidad como actor político. Como rememora la voz del Taita Álvaro Morales, gobernador y líder Misak, en una entrevista por Danny Alexander Tunubala sobre el acontecimiento de la Marcha de Gobernadores:

“Se realizó la primera marcha de autoridades desde Pasto para Bogotá en esta marcha participaron gobernadores la mayoría gobernadores, en la que tratamos de llegar a muchos lugares. Esta marcha se realizó porque el presidente Turbay cuando por primera vez los indígenas comenzaron a luchar en todo Colombia [...] recuperamos las tierras, cerramos las carreteras el gobierno, para romper este proceso, pensó entregar a los cabildos personerías jurídicas. O a lo mejor pensó en crear un estatuto indígena, para los cabildos que no seguían las órdenes del gobierno y salían a protestar o a cerrar carreteras. Para los cabildos indígenas lo que pensaba hacer el gobierno por medio del estatuto, era simplemente quitarles la personería jurídica a los cabildos, la misma que el mismo gobierno nos entregaba [Así] aplicando el estatuto indígena el gobierno nos amenazaba con acabar la organización de cabildos, inclusive los resguardos. Entonces, nosotros los Misak pensamos que con ese estatuto que nos iban a imponer a los indígenas íbamos a quedar muy mal; dijimos mientras el gobierno quiera que los indígenas desaparezcamos, los indígenas éramos muy poquita gente, y dijimos que estábamos luchando porque queríamos seguir viviendo como indígenas. Entonces, decidimos realizar esta marcha para protestar contra el estatuto indígena, para rechazar lo que quería el gobierno era acabar el cabildo y los resguardos. Con la marcha [y] la movilización

¹¹⁵ Danny Alexander Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), 1971–1991* (trabajo de grado, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Santiago de Cali, 2016), 112–114.

que realizamos en contra de este estatuto, donde nos apoyó mucha gente, logramos tumbar este estatuto que nos iba imponer el gobierno[...] El gobierno nos decía en esa época, que a los que creaban cabildo con personerías jurídicas que podíamos buscar a gestionar plata solo plata y, apenas que los cabildos tuvieran personería y, participaban en las luchas o que comenzáramos a ser daño al gobierno nos amenazaban con quitarnos la personería [...] Entonces nos movilizamos manifestando que no estábamos de acuerdo con el estatuto indígena y llegamos a plantear hasta el capitolio nacional...”¹¹⁶

Ese aprendizaje organizativo y la fuerza adquirida en la resistencia contra el gobierno de Turbay fueron el punto de partida para articular un movimiento indígena de alcance nacional. De allí surgió la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), producto del Primer Congreso Indígena Nacional realizado en 1982 bajo el lema “Unidad, Tierra y Cultura”. En este encuentro, más de 2.000 delegados proclamaron que la tierra debía entenderse como fuente de vida y denunciaron las principales amenazas a sus comunidades, entre ellas la construcción de represas, el despojo de tierras y la explotación minera en La Guajira. En este proceso, los Misak no solo tuvieron presencia, sino que fueron actores fundamentales en la consolidación de la ONIC.¹¹⁷ Además de Lorenzo Muelas, quien llevaría más tarde estas reivindicaciones al escenario nacional y a la Asamblea Constituyente de 1991, el liderazgo de Trino Morales se destacó en las discusiones iniciales del Congreso, donde contribuyó a posicionar la voz Misak como parte central en la construcción de una plataforma organizativa nacional.¹¹⁸

Los Misak no solo fueron parte en la creación del CRIC, sino también fueron y son parte de la formación de AISO, la consolidación de la ONIC y en la construcción de una agenda política indígena a nivel nacional, demostrando que su lucha por la tierra y la autonomía trascendía lo local para convertirse en parte de un proyecto más amplio de transformación del Estado colombiano.

¹¹⁶ Álvaro Morales, entrevista realizada por Danny Alexander Tunubala Yalanda, Vereda Peña del Corazón, resguardo indígena de Guambía, 25 de mayo de 2014, citada en Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 114.

¹¹⁷ “Conquistas y carencias de los indígenas misak,” *VerdadAbierta.com*, 3 de septiembre de 2014, <https://verdadabierta.com/conquistas-y-carencias-de-los-indigenas-misak/>.

¹¹⁸ Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), “Nuestra historia,” sitio oficial, consultado el 23 de agosto de 2025, <https://www.onic.org.co/onic/nuestra-historia>.

La inserción de los Misak en el proceso organizativo nacional

La participación Misak en el escenario organizativo nacional no fue un hecho aislado ni espontáneo, sino el resultado de un proceso de acumulación política que articuló prácticas locales con luchas regionales y nacionales. Tras haber fortalecido sus cabildos y resguardos como espacios de autonomía, los Misak llevaron al plano nacional un discurso político en el que la memoria del despojo, la recuperación de tierras y la defensa del territorio se convirtieron en banderas comunes con otros pueblos indígenas. En este tránsito, su aporte fue doble: por un lado, se integraron a estructuras colectivas como el CRIC, AISO y la ONIC, y por otro, mantuvieron la capacidad de proyectar una voz propia que reivindicaba su diferencia histórica frente al campesinado y frente al mismo Estado. La inserción Misak en el movimiento indígena colombiano, entonces, debe entenderse como un proceso relacional, donde su discurso y accionar político no solo acompañó el despertar indígena, sino que también lo dotó de nuevos sentidos y horizontes.

Desde inicios del siglo XX, la comunidad Misak se organizó en defensa de su territorio frente al despojo ejercido por terratenientes, partidos políticos y la Iglesia, guiados por su concepción de la tierra como fuente de vida y derecho mayor. Estas formas iniciales de resistencia se transformaron, hacia las décadas de 1950 y 1960, en experiencias organizativas más amplias, como el Sindicato Gremial Agrario del Oriente Caucano, (que algunos miembros de la comunidad Misak, los Nasa de Jámbalo y los de Tierra Dentro hacían parte) y la Cooperativa de Las Delicias, integradas por terrajeros e indígenas del resguardo de Guambia.¹¹⁹ La Cooperativa, en particular, se consolidó como un núcleo organizativo de gran importancia, pues no solo fortaleció a los Misak en sus procesos de recuperación de tierras, sino que también se convirtió en un referente para otros pueblos indígenas del Cauca, como los Nasa, sentando así las bases para la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971.¹²⁰

De esta manera, el cabildo de Guambía, a pesar de su influencia estatal, funcionó como escuela política: las asambleas comunitarias, la rotación de autoridades, el servicio social obligatorio y el control territorial forjaron rutinas de deliberación que formaron generaciones de dirigentes. Esa práctica cotidiana de gobierno local se tradujo en un capital político que

¹¹⁹“Conquistas y carencias de los indígenas misak.”

¹²⁰ Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 56–58.

luego trascendió el ámbito comunitario, como lo muestra la trayectoria de líderes Misak que, tras fortalecer el cabildo y ampliar su acción, alcanzaron espacios como la Asamblea Nacional Constituyente y la Gobernación del Cauca.¹²¹

Estas experiencias tempranas no se limitaron al ámbito local, sino que marcaron un precedente en la construcción de formas de organización regional. La Cooperativa de las Delicias y el Sindicato del Oriente Caucano fueron ensayos que abrieron el camino hacia la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971. En palabras de Javier Calambás, testigo directo de esos años, la creación del sindicato y las primeras acciones colectivas expresaban con claridad el sentido de la lucha:

“... Nosotros organizamos nuestro sindicato con los amigos de los Nasas de Pitayo, junto con ellos nos ayudamos a agremiar el sindicato agrario de las Delicias, aquí en Guambía [...] En el sindicato entonces nosotros empezamos la lucha por la tierras sabiendo que estas tierras eran nuestras y que nos las habían arrebatado por la fuerza por los blancos [...] Los compañeros de Jámbalo venían aquí a Guambía y la gente de aquí siempre realizábamos la reunión juntos con ellos. En esa época en la lucha por la tierra nos encontramos con los compañeros del Chiman y comenzamos hacer reuniones con ellos para hablar el problema de la tierras y con algunos compañeros de la comunidad y Trino Morales de aquí viajaba a Tierra dentro para hacer reuniones y a Jámbalo también de a pie. En ese tiempo todo era de a pie para hacer la reunión y informar de lo que teníamos que pensar cómo íbamos a ser las cosas de la lucha por la tierras [...] yo viaje mochas veces desde la María-Jámbalo donde vivía a las Delicias, para formular el proyecto de la compra de esta Finca San Fernando. Este proyecto siempre lo discutíamos en el sindicato ...”¹²²

En este proceso, líderes misak como Trino Morales y Javier Calambas reconocieron que las demandas indígenas tenían un carácter distinto al de las organizaciones campesinas, pues no se reducían a la lucha por tierras cultivables, sino que abarcaban la recuperación de territorios ancestrales con un profundo valor histórico y cultural.

De esta manera, la participación Misak en la primera asamblea del CRIC, celebrada en Toribío en 1971, fue decisiva para consolidar la primera organización indígena de alcance nacional en Colombia. Allí contribuyeron a la formulación de la plataforma de siete puntos que guiaría las luchas indígenas durante décadas, con demandas como la recuperación y

¹²¹ Joanne Rappaport, reseña de *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los misak de Colombia*, de Ronald A. Schwarz, *Revista Colombiana de Antropología* 56, no. 1 (2020): 302.

¹²² Javier Calambas, citado en Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad Misak*, 49.

ampliación de resguardos, el fortalecimiento de cabildos, la formación de profesores indígenas y la defensa de la lengua y la cultura. Ese mismo año, en el segundo encuentro en Tacueyó, se buscó organizar el primer comité ejecutivo, donde el líder Misak Julio Tunubalá fue nombrado presidente junto a representantes nasa y yanaconas.¹²³

Sin embargo, pronto surgieron tensiones: mientras el CRIC privilegiaba una identidad campesina común, los Misak defendían un discurso propio basado en el Derecho Mayor y el cabildo como autoridad ancestral. Esa diferencia llevó a que, en 1976, se apartaran del CRIC y, junto con comunidades de Nariño y Putumayo, fundaran la Asociación de Indígenas del Sur Occidente (AISO), reafirmando que los cabildos eran gobiernos legítimos y que el territorio debía recuperarse colectivamente.

Sus principales cuestionamientos se dirigieron a la estructura del comité ejecutivo, que consideraban burocrática y distante de las autoridades de los cabildos, pues otorgaba a una instancia representativa un poder superior al gobierno propio. Además, señalaron que las reivindicaciones políticas del CRIC no reflejaban plenamente los intereses comunitarios, al tiempo que denunciaron la creciente influencia de corrientes de izquierda y de agendas externas que, en su criterio, desviaban la lucha de las necesidades específicas de los pueblos indígenas.

Estas tensiones llevaron a que los congresos posteriores quedaran en manos mayoritariamente del pueblo Nasa, lo cual reforzó la decisión Misak de impulsar un camino alternativo. En ese contexto, hacia finales de 1979, las autoridades de Guambía promovieron la participación en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), con el objetivo de crear una organización capaz de fortalecer la figura del cabildo, recuperar el sentido comunitario de la política indígena y sostener la autonomía frente a intereses externos. Esta ruptura, lejos de ser una simple separación, marcó un hito en la construcción de un discurso propio, pues permitió a los Misak reafirmar que la acción política debía estar enraizada en el Derecho Mayor y en la memoria cultural, una perspectiva que aún hoy sigue dando forma a su proyecto de identidad y gobierno.¹²⁴

¹²³ Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 60.

¹²⁴ Tunubala Yalanda, *Participación de la community misak*, 75–76.

Mama Bárbara Muelas, lingüista, exvicegobernadora, perteneciente a la academia colombiana de la lengua y una de las mujeres que más ha acompañado al proceso de lucha Misak, menciona una de las razones del porque nos separamos del CRIC:

“... La primera dificultad con el CRIC fue la creación del comité ejecutivo, muchos indígenas, como nosotros los Misak no estábamos de acuerdo desde un comienzo que la organización indígena pensado en lo propio tenga un comité ejecutivo y funcionara como una organización gremial como el de los blancos. También no estábamos de acuerdo a que la oficina del CRIC se ubicará en Popayán. Los Misak habíamos contemplado desde un inicio que para organizarse [había que] construir con las mismas autoridades de los cabildos de cada comunidad indígena [y que] estas autoridades sean los que se encargaran de direccionar la organización ...”¹²⁵

Tras la salida del CRIC y la afirmación de un camino político propio, los Misak llevaron su discurso de autonomía a la acción concreta mediante la recuperación de tierras. Este proceso inició el 19 de julio de 1980 con la toma de la hacienda Las Mercedes, un hecho histórico que movilizó a más de seiscientos comuneros liderados por el gobernador Taita Segundo Tunubalá, acompañados de pueblos Nasa y de solidarios llegados desde distintas regiones del país. No fue un camino fácil: como recuerda Taita Lorenzo Muelas, la década previa estuvo marcada por debates, desconfianzas y la necesidad de convencer a la comunidad de que recuperar las tierras era posible frente al poder de los terratenientes. Sin embargo, la determinación Misak demostró que la palabra política podía convertirse en acción colectiva y estratégica.¹²⁶

Un año después, en 1981, la comunidad logró recuperar las 600 hectáreas de Las Mercedes, que en 1985 fueron entregadas legalmente al Cabildo de Guambía por el Incora. Este triunfo no solo restituyó tierras ancestrales, sino que también reafirmó el principio del “Lata-Tata” como guía de redistribución comunitaria: cada familia recibió un pequeño lote con el fin de asegurar la vida colectiva por encima de la acumulación individual. La recuperación de tierras, por tanto, no fue únicamente una conquista material, sino la materialización del proyecto político Misak de reafirmar al cabildo como autoridad legítima, erradicar el terraje y reconstruir el territorio como espacio de dignidad y memoria.

¹²⁵ Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 78.

¹²⁶ Tunubala Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 90–93.

El camino abierto por las recuperaciones de tierras en la década de 1980 no se limitó a lo territorial, sino que fortaleció la confianza colectiva y el liderazgo político de los Misak. Al consolidar al cabildo como autoridad legítima y demostrar la capacidad de organización comunitaria frente a los terratenientes y al Estado, el pueblo Misak comprendió que la defensa de su territorio debía articularse también con la lucha por espacios de representación política. De esta manera, la palabra y la acción se integraron en un mismo horizonte: el Derecho Mayor no solo guiaba la distribución de la tierra recuperada, sino que también orientaba las formas de gobierno y las estrategias de participación en escenarios más amplios.

Ilustración 13: Lorenzo Muelas en la Constituyente, un líder rutilante.



Descripción: Lorenzo Muelas Hurtado, ataviado con el traje acostumbrado del pueblo Misak. La imagen lo muestra como foco de atención, simbolizando la irrupción de la voz indígena en un escenario político nacional hasta entonces dominado por sectores tradicionales.
Fuente: Biblioteca Luis Ángel Arango, Prensa, *El Tiempo*, 7 de febrero de 1991.

Con este trasfondo, el Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO) se convirtió en el espacio donde los Misak y otros pueblos indígenas exploraron las

posibilidades abiertas por la descentralización del Estado y la elección popular de alcaldes en 1988. Aunque en un principio el miedo heredado de la violencia y el despojo dificultó que surgieran candidatos propios, la apuesta de AISO marcó una diferencia frente a otras organizaciones indígenas que rechazaban la vía electoral. Su discurso insistía en que la autonomía no estaba reñida con la participación institucional, siempre y cuando esta se realizara desde los principios comunitarios. De ahí que, pese a las adversidades, los Misak comenzaron a proyectar su acción política más allá del resguardo, buscando que el reconocimiento de su autoridad ancestral tuviera un correlato en el escenario nacional.¹²⁷

El punto de inflexión llegó con la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, donde el discurso político forjado en décadas de lucha se transformó en un proyecto de alcance nacional. La participación del Taita Lorenzo Muelas Hurtado, elegido constituyente, simbolizó la madurez de un movimiento que había partido de la resistencia local y alcanzaba ahora la posibilidad de incidir en la redacción de la nueva carta política de Colombia.

Ilustración 14: Lorenzo Muelas y los medios de comunicación



¹²⁷ Tunubalá Yalanda, *Participación de la comunidad misak*, 128 - 130

Descripción: Esta fotografía registra el interés que la presencia que Lorenzo Muelas despertaba cuando aparecía en el recinto del congreso Nacional, lugar donde se estaba discutiendo la constitución de 1991. **Fuente:** Biblioteca Luis Ángel Arango, Prensa, *El Tiempo*, febrero 7 de 1991.

En este escenario, el papel de Lorenzo Muelas en la Asamblea Nacional Constituyente no solo marcó un hito para los pueblos indígenas, sino que reveló la capacidad de transformar un capital étnico históricamente estigmatizado en una herramienta política de legitimidad. Su discurso se nutrió de las experiencias de lucha territorial y de la reivindicación del Derecho Mayor, pero logró trascender lo local para insertarse en debates de alcance nacional, articulando los marcos del movimiento indígena con el lenguaje de los derechos humanos y del derecho constitucional. Como señala Ángela Santamaría, Muelas “logra insertar su causa en el debate histórico nacional y crear categorías jurídicas específicas, que dan paso a procesos de resistencia y autonomía indígenas sin precedentes”.¹²⁸ Este accionar permitió que la voz indígena no quedara relegada al plano testimonial, sino que se convirtiera en parte de la arquitectura legal de la Constitución de 1991.

Su estrategia discursiva no se limitó a exigir reconocimiento, sino que planteó nuevas formas de comprender la relación entre Estado y pueblos indígenas. En 51 intervenciones dentro de la Constituyente, Muelas defendió la autonomía, la jurisdicción indígena y los derechos territoriales como principios universales, enlazando las luchas locales con debates internacionales como el Convenio 169 de la OIT.¹²⁹ Al hacerlo, demostró que el discurso indígena podía dialogar con las élites políticas sin perder su raíz comunitaria, generando lo que algunos autores han llamado un “constitucionalismo indígena desde abajo”. Tal como él mismo recordaría más tarde, su presencia en el Congreso significó un cambio radical en su vida y en la de su pueblo: “hoy me llaman honorable... hace treinta años me sentía más miserable que una suela de zapato”.¹³⁰ Estas palabras resumen la fuerza simbólica de su trayectoria: del terraje a la dignidad constitucional.

¹²⁸ Ángela Santamaría Chavarro, “Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena ‘desde abajo’: una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991,” *Colombia Internacional* 79 (2003): 84.

¹²⁹ Santamaría Chavarro, “Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena,” 84.

¹³⁰ Virginie Laurent, *Lorenzo Muelas: autobiografía de un indígena guambiano* (Bogotá: Taurus, 2005), 256.

Accionar simbólico

La inserción de los Misak en el proceso organizativo nacional no concluyó con la conquista de espacios en la política institucional; por el contrario, abrió la puerta a nuevas formas de acción que se han ido transformando con el tiempo. Mientras en los ochenta y noventa la lucha se expresó en la recuperación de tierras, la creación de organizaciones propias y la participación en escenarios como la Constituyente de 1991, en las últimas décadas las nuevas generaciones han trasladado ese legado al terreno simbólico. La tumbada de estatuas en Popayán, Cali y Bogotá constituye un ejemplo de esta evolución: un acto colectivo que cuestiona la memoria oficial de la colonización y visibiliza, desde la acción directa, la vigencia del Derecho Mayor como marco de interpretación histórica.

De este modo, la política Misak se reconfigura sin perder continuidad, pues el gesto de derribar monumentos coloniales es también una forma de recuperar territorio, esta vez en el plano de los símbolos y de la memoria pública. En este sentido, la acción Misak puede entenderse a la luz de lo que plantea Reinhart Koselleck: los monumentos no son restos mudos del pasado, sino medios de memoria colectiva que fijan interpretaciones políticas de la historia.¹³¹ Así como los monumentos de guerra en Europa legitimaron distintos órdenes sociales en cada época, los monumentos coloniales en Colombia representan una memoria oficial que exalta la dominación; al derribarlos, los Misak disputan ese relato e inscriben en el espacio público una memoria alternativa fundada en su propia experiencia histórica de resistencia.

En este punto, resulta clave observar cómo la acción del Morro de Tulcán no fue un episodio aislado, sino el resultado de un proceso organizativo más amplio donde convergen tradición y renovación. La participación de AISO (Autoridades Indígenas del Sur Occidente), con un profundo arraigo regional, revela que detrás del derribamiento hubo una decisión colectiva y deliberada. Como señala *La Silla Vacía*, fueron sobre todo los jóvenes quienes impulsaron la iniciativa, en un contexto donde su acceso a la educación superior y el contacto con corrientes críticas globales fortalecen nuevas formas de resistencia.¹³² Este relevo generacional no

¹³¹ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001), 146–147.

¹³² “El derribo de la estatua de Belalcázar muestra nuevas fuerzas en el movimiento indígena,” *La Silla Vacía*, consultado el 28 de septiembre de 2025, <https://www.lasillavacia.com/silla-nacional/pacifico/el-derribo-de-la-estatua-de-belalcazar-muestra-nuevas-fuerzas-en-el-movimiento-indigena/>.

sustituye la lucha por la tierra, sino que la complementa con una disputa en el plano simbólico, mostrando que la tradición política Misak no se agota en la continuidad de sus mayores, sino que se reinventa en diálogo con los lenguajes del presente. Así, el gesto de tumbar la estatua se convierte en una actualización de la recuperación territorial, trasladada al terreno de la memoria y de los significados colectivos, pero sin desligarse de la historicidad organizativa que, desde los años setenta, ya había dado origen a la organización AISO como alternativa frente al CRIC.

A este análisis se suma una interpretación más amplia sobre la reconfiguración de los lugares de la memoria en Colombia. En una recopilación de información, la *Radio Nacional de Colombia*, relatan que los monumentos no son estructuras estáticas, sino espacios de negociación simbólica que cambian según las coyunturas sociales e históricas. En este sentido, los actos de los Misak al derribar estatuas como las de Belalcázar en Popayán y Cali o el monumento de Jiménez de Quesada en la ciudad de Bogotá, se inscriben en una dinámica global de cuestionamiento a la monumentalidad colonial, pero también expresan un reclamo local por recuperar espacios sagrados y resignificar la historia desde la voz de los vencidos. Para líderes como Didier Chirimuscay, el “juicio histórico” a los conquistadores no busca solo desmontar símbolos de dominación, sino abrir la posibilidad de repensar los orígenes, reconocer la desigualdad heredada y proyectar un futuro más democrático. Desde esta perspectiva, el movimiento Misak articula la lucha ancestral con las demandas contemporáneas de los jóvenes y otros sectores sociales, mostrando que la disputa por la memoria pública es hoy una de las formas más visibles de la resistencia indígena en el escenario nacional.¹³³

¹³³ “Protesta social: ¿por qué están tumbando las estatuas en Colombia?,” *Radio Nacional de Colombia*, 28 de mayo de 2021, consultado el 24 de septiembre de 2025, <https://www.radionacional.co/cultura/historia-colombiana/protesta-social-por-que-estan-tumbando-las-estatuas-en-colombia>.

Ilustración 15: Juicio Histórico a Sebastián de Belalcázar



Descripción: La imagen registra el momento posterior al derribamiento de la estatua del conquistador Sebastián de Belalcázar en la ciudad de Popayán, acción realizada por integrantes del pueblo Misak el 16 de septiembre de 2020, en el marco de un juicio simbólico en el que se le declaró responsable de genocidio y despojo territorial. Este acto, inscrito en un proceso de reivindicación de la memoria colectiva y de cuestionamiento a los símbolos coloniales, constituye una expresión contemporánea de resistencia y reconfiguración de los espacios públicos desde la perspectiva indígena. **Fuente:** Fotografía tomada de la cuenta de Twitter [@marthaperaltae](#). Información tomada de *El Espectador*: [“Un grupo de indígenas piurek derriba la estatua de Sebastián de Belalcázar en Popayán”](#).

En suma, la inserción de los Misak en el proceso organizativo nacional revela una trayectoria que va de la recuperación material del territorio a la disputa por los territorios de la memoria. Desde la participación en la Constituyente de 1991 hasta el derribamiento de monumentos coloniales, el movimiento ha sabido articular continuidad y renovación, integrando la voz de los mayores con la fuerza crítica de las nuevas generaciones. La acción política Misak, antes centrada en el reconocimiento institucional y la autonomía territorial, hoy se proyecta en clave simbólica y cultural, mostrando que la lucha indígena no se agota en la tierra cultivable,

sino que se expande hacia la historia, los imaginarios y la redefinición del espacio público como escenarios de resistencia y dignidad.

Conclusión

Entre 1960 y 2020, el pueblo Misak ha tejido una historia política que demuestra cómo la palabra puede ser acción y cómo el discurso puede convertirse en territorio. A lo largo de dos generaciones, los líderes Misak transformaron la resistencia armada y las luchas locales en un proyecto político de autonomía que hoy constituye uno de los procesos más sólidos de reconstrucción étnica en Colombia. Desde los primeros cabildos comunales y las recuperaciones de tierra en los años setenta, hasta la participación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y la consolidación de un pensamiento político propio en el siglo XXI, el discurso Misak ha sido el hilo que articula la memoria con la acción colectiva. En él, la palabra ancestral —namuy wam, “nuestra voz”— se entrelaza con la acción —marilø— para materializar una práctica política que no se limita a reclamar derechos, sino que redefine las bases mismas de la soberanía.

Este tránsito histórico demuestra que la autonomía Misak no es un punto de llegada, sino un proceso continuo de negociación entre el pasado y el presente. En los años sesenta, la palabra se alzó desde los cabildos como un grito de recuperación ante el terraje y el despojo. En los ochenta y noventa, esa voz encontró eco en los movimientos indígenas nacionales, especialmente en el CRIC y la ONIC, que transformaron el reclamo local en agenda política nacional. Con líderes como Lorenzo Muelas, la acción Misak trascendió los límites del resguardo para incidir en la Constitución de 1991, donde se reconoció el carácter pluriétnico y multicultural del Estado colombiano. Ya en el siglo XXI, las nuevas generaciones han desplazado su lucha hacia otros campos —la educación, la comunicación, la memoria histórica—, apropiándose de herramientas académicas y jurídicas sin abandonar su cosmovisión. Así, la palabra Misak ha sabido dialogar con el lenguaje del Estado sin dejar de ser una voz que interpela, cuestiona y reconfigura los marcos de poder establecidos.

Sin embargo, el estudio de este periodo también revela que la autonomía formal reconocida por el Estado no siempre se traduce en una autonomía efectiva. Persisten tensiones entre el discurso jurídico del multiculturalismo y las prácticas cotidianas de dominación que siguen

limitando la autodeterminación de los pueblos indígenas. La experiencia Misak evidencia que la verdadera soberanía se ejerce en la cotidianidad, en la capacidad de gobernarse según su propia ley de origen, en el control de la educación y la tierra, y en la permanencia del pensamiento propio como guía del accionar político. Su discurso, más que una herramienta retórica, es un modo de existencia que conjuga memoria, espiritualidad y acción transformadora. Por eso, el pueblo Misak no solo ha resistido a la historia escrita desde afuera, sino que ha comenzado a escribir la suya desde adentro, desde el territorio y la palabra.

En este sentido, el discurso y la acción Misak invitan a abrir un debate necesario: ¿puede el Estado colombiano reconocer verdaderamente las autonomías indígenas sin reducirlas a una categoría administrativa dentro de su estructura? Este interrogante no busca confrontar, sino proponer un diálogo. El proyecto político Misak demuestra que la autonomía no es un privilegio otorgado, sino un derecho ancestral ejercido desde la práctica y la palabra. Frente a un país que aún duda entre la integración y la coexistencia, la voz Misak plantea una alternativa: un modelo de sociedad sustentado en la reciprocidad, el respeto a la diversidad y la vigencia de la memoria como principio de gobierno. Porque, como recuerdan los mayores, “la palabra no se queda en la boca, camina con nosotros”, y esa palabra, hoy más que nunca, sigue andando el territorio, reclamando justicia, reconocimiento y futuro.

Bibliografía

- Acosta, Gretta. "El Valle de Pubenza". En: *Entre territorios admitidos y territorios blindados*. (Bogotá: Universidad Nacional. 2016), 67-75.
- Balandier, Georges. El concepto de situación colonial. Academia.edu. Consultado el 10 de diciembre de 2024. <https://www.academia.edu/15691948/>
- Betancur J., Ana Cecilia, ed. *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA, 2011.
- Brooks, Darío. "Caída de Tenochtitlan: cómo se explica la gran alianza de pueblos mexicanos que ayudó al pequeño ejército español a conquistar México hace 500 años." *BBC News Mundo*, 13 de agosto de 2021. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58166458>.
- Cabildo Indígena Misak. *Plan de vida: tejidos de resistencia*. Popayán: Editorial Misak, 2018.
- Causaya Cerón, Andersson David. *Uso de la lengua nam trik (Popayán)*. Tesis de grado, Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Programa de Antropología, 2017.
- Calderón Méndez, Johnny Andrés. "Vivienda y cultura: Arquitectura y ciudad pubenense." En *Vivienda y cultura. Modos de habitar y construir la vivienda en el espacio urbano y rural en Colombia*, editado por Gilma Mosquera Torres y Ángela María Franco Calderón, [páginas del capítulo]. Cali: Universidad del Valle; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2023.
- Cieza de León, P. (1553). Parte primera de la Crónica del Perú: Que trata la demarcación de sus provincias, la descripción de ellas, las fundaciones de las nuevas ciudades, los ritos y costumbres de los indios, y otras cosas extrañas dignas de ser sabidas. Sevilla: En Casa de Martín de Montesdoca.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia I: 1537–1719*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, con la Universidad del Valle, Banco de la República y Colciencias, 1997.
- Cubillos Chaparro, Julio César. *El Morro de Tulcán (pirámide prehispánica): Arqueología de Popayán, Cauca - Colombia*. -: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

– ICANH, 1959. Consultado el 18 de junio de 2025.
<https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3647721/>.

Díaz, Floriberto. *Comunalidad y desarrollo*. México: CONACULTA, 2001

“El origen del Nuevo Reino de Granada,” *Carlismo.co*, 27 de diciembre de 2019, consultado el 1 de septiembre de 2025, <https://carlismo.co/2019/12/27/el-origen-del-nuevo-reino-de-granada>

Findji, María Teresa, y Alfredo Rojas. *Territorio, economía y sociedad Páez: un estudio histórico-antropológico sobre los resguardos del Cauca*. Bogotá: Fundación Universidad del Valle / CINEP, 1985.

Fleming Montoya, Jessica Ruth. “*Comparación de procesos de descolonización entre las poblaciones indígenas Misak y Maorí*”. Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Occidente, 2025.

García Villegas, Mauricio y César A. Rodríguez. “Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos”. En *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, editado por Mauricio García Villegas y César A. Rodríguez, 15–34. Bogotá: ILSA, 2003.

Ginzburg, Carlo. “*Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella*.” En *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Konetzke, Richard, ed. “Colección de documentos para la historia social de la formación de Hispanoamérica, 1493-1810”. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

La estatua de Belalcázar muestra nuevas fuerzas en el movimiento indígena.” *La Silla Vacía*. Consultado el 28 de septiembre de 2025. <https://www.lasillavacia.com/silla-nacional/pacifico/el-derribo-de-la-estatua-de-belalcazar-muestra-nuevas-fuerzas-en-el-movimiento-indigena/>

Llanos Vargas, Héctor. *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los Conquistadores*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. 1981.

Levi, Giovanni. *La herencia inmaterial: trayectorias de la microhistoria*. Madrid: Akal, 1990.

Radio Nacional de Colombia. “Protesta social: ¿por qué están tumbando las estatuas en Colombia.” 28 de mayo de 2021. <https://www.radionacional.co/cultura/historia-colombiana/protesta-social-por-que-estan-tumbando-las-estatuas-en-colombia>

- Rappaport, Joanne. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Rodríguez Cuenca, José Vicente. *Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánicas en el Valle del Cauca*. Con la colaboración de Sonia Blanco y Alexander Clavijo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3108>.
- Melo, Jorge Orlando. *Historia mínima de Colombia*. Ciudad de México: El Colegio de México, Editorial Turner, 2017.
- Mejía Quintana, Oscar. "Situación y límites de su concepto." *Co-herencia*, n.º 6 (octubre 2009): 43-78. Consultado el 10 de diciembre de 2024.
<https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/108>.
- Muñoz Gaviria, Diego Alejandro, y Karen Liceth Castaño Monroy. *Formación del campesino crítico colombiano: Reconstrucción histórica de la Asociación Nacional De Usuarios Campesinos (ANUC) décadas sesenta y setenta*. *Revista Kavilando* 16, n.º 1 (2024)
- Muelas Hurtado, Lorenzo, y Martha L. Urdaneta Franco. *La fuerza de la gente: Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2005.
- Páges, Pelai. "El tiempo en la historia". En *Introducción a la historia: Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Editado por José Manuel Bermudo. Barcanova: Temas universitarios. 1983.
- Pachón, Ximena. "Los Guambianos y la Ampliación de la Frontera Indígena." En *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Lima: Institut français d'études andines, 2000. <https://books.openedition.org/ifea/2511>.
- Quiñones, Julio. *En el corazón de la América virgen*. Bogotá: Editorial Diente de León, 2016.
- Sánchez Gutiérrez, Enrique, y Hernán Molina Echeverri, comps. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Schwarz, Ronald A. *La gente de Guambía: Continuidad y cambio entre los misak de Colombia*. Traducido por Mauricio Pardo Rojas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2018.

- Sieder, Rachel, ed. *Apropiarse del derecho: movilización indígena y reivindicación jurídica en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho; Siglo del Hombre Editores; CIESAS, 2011.
- Ulloa, Astrid. "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En *Ecología política de la diferencia. Territorios, conocimiento y biodiversidad desde y sobre los pueblos indígenas*, editado por Astrid Ulloa, 287–314. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Torres Chaves, Sergio Esteban. "Acción colectiva y oportunidades políticas: El surgimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia (1970–1986)." *Revista de Estudiantes de Ciencia Política* 7 (2015)
- Tunubalá, Jeremías, y Liliana Pechené Muelas. "518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos." *Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá, 2010.
- Tunubala Yalanda, Danny Alexander. *Participación de la comunidad Misak en el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) 1971-1991*. Trabajo de grado. Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Santiago de Cali, 2016.
- ONIC. "Nuestra historia." Sitio oficial de la Organización Nacional Indígena de Colombia Consultado el día de mes año. <https://www.onic.org.co/onic/nuestra-historia>
- Vásquez de Ruiz, Beatriz. "Guambiano: Algunos aspectos sobre morfología nominal." En *Lenguas indígenas de Colombia: Una visión descriptiva*, editado por Instituto Caro y Cuervo, 4-166. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo
- Vasco, Luis Guillermo. *En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido*. Bogotá: ICAN, 1994.
- VerdadAbierta.com. "Conquistas y carencias de los indígenas Misak." *VerdadAbierta.com*, 3 de septiembre de 2014. <https://verdadabierta.com/conquistas-y-carencias-de-los-indigenas-misak/>
- Viera Bravo, Patricia. "Principios del mapuche mongen para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile." *Iberoamerican Journal of Development Studies* 10, no. 1 (2021). https://doi.org/10.26754/ojs_ried/jids.587.
- Wachtel, Nathan. *Los indios y la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Zuluaga R., Francisco U. *Unas Gotas: Reflexiones sobre la historia local*. Artículo de investigación científica tipo 3. Cali: Universidad del Valle, 2006.