



Práctica productiva ancestral. Una visión de producción de cannabis desde los sistemas dinámicos y adaptativos

**Namuy lutøyu manasr tusr tøka yana srøwei namuy
pirø tap kusrewa køntrei***

**Ancestral productive practice. A vision of cannabis
production from dynamic and adaptive systems**

Andrés Peña Andrade (1)

(1) Universidad de La Salle (Colombia)

*** Lengua namtrik del pueblo Misak en Colombia**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la práctica productiva ancestral alrededor del cannabis como un proceso de desarrollo que toma vida a través del principio de multiplicidades dinámicas de vida estrechamente interrelacionadas. Para ello se aborda el concepto de desarrollo en su versión moderna y se provee una crítica discursiva, a partir de la cual se identifica que los circuitos productivos propios de las comunidades indígenas no son compatibles con las definiciones ontológicas propias de la “moderna sociedad industrial”. De ahí que se encuentre en la ontología relacional, pero de forma particular en los sistemas adaptativos y dinámicos, es una estructura teórica que permite reconocer las diferencias en la visión de vida de las comunidades indígenas, sin que esto implique un antagonismo con las lógicas contemporáneas. Contrario a ello, se identifica de forma particular, que la práctica productiva que gira alrededor del cannabis sigue estos principios relacionales, y que a partir de una imbricación entre lo ancestral y lo contemporáneo se puede pensar, repensar, dinamizar y complejizar sus redes de producción y comercialización translocal.

Palabras clave: Desarrollo alternativo, Dinámica Social, Postdesarrollo, pueblos indígenas, Red social.

Tulisha Perik: Ik kan parikyú pelpasra perik, waminchipmentámippé, chimeráte teka kemik, metrap namuy manasr tusr, chite teka kemikwan, isua tamará misak mántə esik warámik, chinchákepen tap licha warámik, trukutre mei kualəmerappe namuy misak isuilan pulelətəwei pella namuy namuy pireyukutre namuy tsile meran asha kusreilan pelesrka kepen, mə tsile tapte misak musikwei, ashu kuatəmerainuk misak isuleyu kemetə, mə meran tur mintishntrei isua pemaitəmarəp kepen yu isum nepun. Trek kepen, isua perik wan misak wammeramai purə eramikpe, purə nuik kəppe purə yap pasramisren, puletrik pa, misak isulepa inchen kepen purə nu isupentə, ka mara ashchap purukuntrap ketəmisrik kən namuy manasr tusr mə tusrkui mərə, metrap sren kutre namuy kəllelai wamyu asha, mərə tap tusr kepen namuy pishi kuatəmeran tamarepik keppen, tapte asha, mərə, mara, isuate ampamik keppen mei kualəmerasə. Tru kutre yu kusrenaninuk kutre tap asha perik ketəmisran.

Nətrə wammeran: Namuimai nətrərap kəmik, Misak utuyu mapəkutre ikutre purukuíamik, Metraptə mantə nurap ampamik, Miskan misakmera, ellmarilə, misak chi marəp kuilan ampəmai imai srap kuilə (Algunas palabras no existe en el dialecto namtrik del pueblo Misak, por ejemplo, desarrollo, posdesarrollo y red social por lo cual se presenta una visión aproximada de estos significados).

Abstract: This article aims to analyze the ancestral cultivation of cannabis as a developmental process grounded in the principle of interconnected dynamic multiplicities of life. It addresses modern interpretations of development and offers a discursive critique, revealing that the productive practices of indigenous communities are not compatible with the ontological frameworks of “modern industrial society”. Instead, this article identifies relational ontology, particularly within adaptative and dynamic systems, as a theoretical framework that recognizes the differences between native communities and contemporary worldviews without antagonizing either. Furthermore, it asserts that the cultivation practices surrounding cannabis adhere to these relational principles, suggesting that an integration of ancestral knowledge and contemporary methodologies can effectively enhance production networks and trans-local marketing strategies.

Keywords: Alternative Development, Indigenous Peoples, Postdevelopment, social Dynamics, Social Network.

Recibido: 26/06/25 Revisado: 09/08/25 Preprint: 25/10/25 Aceptado: 29/11/25 Publicado: 02/01/26

Referencia normalizada: Peña Andrade, A. (2026), Práctica productiva ancestral. Una visión de producción de cannabis desde los sistemas dinámicos y adaptativos. *Ehquidad. International Welfare Policies and Social Work Journal*, 25, 311-336. <https://doi.org/10.15257/ehquidad.2026.0010>

Correspondencia: Andrés Peña Andrade, Universidad de La Salle (Colombia). Correo electrónico: aopa717@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

La Resolución del Ministerio de Justicia y el Derecho de Colombia No. 0538 (Ministerio de Justicia y el Derecho 2020) otorgó a la Comunidad Misak la primera licencia de cultivo de planta de cannabis no psicoactivo. Esto visibilizó el esfuerzo de las comunidades indígenas, en particular de la comunidad Misak asentada en el suroccidente de Colombia en los municipios de Piendamó, Silvia, Popayán y Timbío en el Cauca, de imbricar sus sentidos culturales y vivenciales simbólicos con la contemporaneidad; al permitir la distribución y comercialización de productos en donde el insumo principal es esta planta en mercados translocales.

Esto ha sido determinante en el reconocimiento de caminos alternativos de desarrollo, en tanto, dejó en evidencia lo que siempre ha sido una realidad comúnmente invisibilizada: las comunidades normalmente catalogadas como “no-modernas” o “atrasadas” configuran sus propios circuitos productivos con base en sus conocimientos ancestrales y culturales. En este caso particular, definieron una ruta de acción en torno a la transformación del cannabis.

Si bien, históricamente los debates políticos en torno a la producción de cannabis han orbitado alrededor de tres esferas: la ética, la política y la química, la comunidad Misak, gracias a sus múltiples esfuerzos, pone sobre la mesa la discusión de una cuarta esfera; la cultural.

Se reconoce, entonces, a la planta de cannabis como un símbolo a partir del cual las comunidades indígenas tejen historia y paz. En otras palabras, el cannabis toma sentido en el circuito productivo no como un factor productivo *per se*, sino que a partir de la misma práctica productiva de cosecha, recolección y transformación confluyen diversas especificidades culturales sagradas, que dotan al proceso de profundos sentidos ecológicos y económicos.

Esto es determinante, porque la práctica de la cosecha del cannabis se posiciona no solo como una forma de visibilizar a la comunidad, sino además como un mecanismo de resignificación cultural, espiritual y social. El Cauca, territorio ubicado entre la región andina y pacífica de Colombia, entre el mar y la montaña, ha sido considerado desde la colonia como un territorio estratégico. El asentamiento de grupos españoles en la región, para la época de conquista, fue solo el primer eslabón para que se desatará un periodo perpetuo de violencia social y conflicto armado.

El cultivo de cannabis, que data incluso antes del surgimiento del auge del periodo de narcotráfico, junto con la expansión de la gran minería, han puesto en jaque a las comunidades originarias de la región, de forma que las disputas por los territorios han sido un elemento persistente en el desarrollo histórico del departamento. Es por esto, que la construcción de mecanismos alternos de producción de la planta dignifica a la comunidad, porque le devuelve la oportunidad, históricamente arrebatada, de tejer paz y no violencia con sus prácticas productivas originarias.

Por tal motivo, el objetivo central de este artículo se centra en caracterizar la práctica productiva ancestral que gira alrededor del cannabis como un proceso que toma vida a través del principio de multiplicidades dinámicas de vida estrechamente interrelacionadas.

Para ello, se ha definido una ruta metodológica dispuesta en las cuatro secciones principales. En primer lugar, se propone una crítica discursiva al concepto moderno de desarrollo, con el fin de identificar las concepciones ontológicas sobre las cuales descansa el concepto y por qué estas no son compatibles con la cosmovisión indígena. En la segunda sección, se fundamenta el marco referencial a partir del cual se entienden los circuitos productivos ancestrales, enfatizando en la naturaleza relacional de sus prácticas, lo que implica un reconocimiento de la realidad como un sistema dinámico, adaptativo y de múltiples universalidades.

En la tercera sección se aborda de manera situada y contextualizada la práctica del cannabis como ruta alternativa de desarrollo, lo que permite a las comunidades indígenas reconocerse e integrarse a partir de sus diferencias en un contexto contemporáneo, y así poder diversificar y complejizar sus redes de producción, distribución y comercialización de productos en mercados translocales.

Por último, se presentan las conclusiones generales. Vale la pena aclarar que este artículo surge como resultado de un programa más amplio de investigación, circunscrito en una investigación doctoral que tiene como objetivo cimentar rutas de co-construcción de conocimiento entre la Comunidad Misak y las lógicas contemporáneas, con el fin de identificar rutas de desarrollo alternativo que permitan complejizar sus redes de comercialización y distribución.

2. REVISIÓN DE LITERATURA

El desarrollo, entendido en su sentido más primigenio, como la transformación de las condiciones de vida de los individuos hacia unas más justas y dignas, constituye, en palabras de Palenzuela Chamorro (2013, p. 128), un objeto de análisis tan complejo que realizarlo desde un lente universal y uniformador desbordaría cualquier intento epistemológico de análisis integral.

Sin embargo, el consenso del concepto convencional de desarrollo, definido a mediados de siglo XX, partió de concepciones ontológicas diferentes. Tanto el discurso del presidente de Estados Unidos Harry Truman en 1949, como el surgimiento de las teorías del desarrollo y subdesarrollo a partir de la década de 1940, difundieron la idea que el subdesarrollo es solo una etapa histórica y que se configura como uno de los primeros pasos para llegar a lo que se denominó la “moderna sociedad industrial”.

De forma tal, que conceptos como crecimiento económico, progreso técnico, acumulación de capital, desarrollo de las fuerzas productivas, entre otros, se fueron apropiando de los discursos políticos y con ello del devenir de las políticas desarrollistas.

Este dominio teórico inevitablemente fue tensionando las relaciones económicas, sociales, culturales y simbólicas. La afirmación permanente que solo había un camino para el desarrollo y era a través de la acumulación de capital, generó múltiples críticas.

Para la década de 1970 la Organización de las Naciones Unidas afirmó que el objeto natural del desarrollo debía ser garantizar la justicia social, a esto se sumó la Declaración de Cocoyoc donde se reconoció que el desarrollo no debe tratarse de los objetos o desarrollo técnico, sino del hombre y la satisfacción exitosa de sus necesidades básicas (Naciones Unidas, 1970; PNUMA/UNCTAD, 1974).

A partir de estas declaraciones los esfuerzos políticos, pero en mayor medida teóricos, se centraron en el debate del desarrollo individual del hombre, y de ahí que hayan surgido desarrollos y posicionamientos teóricos tales como el enfoque de necesidades básicas (Max- Neef, Elizalde, and Hopenhayn 1986), el enfoque de capacidades (Nussbaum, 1988; Sen, 1981) y el enfoque de desarrollo humano y sustentable (PNUD, 1990).

Aunque para la época, estos enfoques sí sentaron un precedente importante al cuestionar el crecimiento económico como un fin en sí mismo, reconociendo así, que el crecimiento es solo un medio, mientras que el fin debe ser el desarrollo del hombre; en última instancia, no se cuestionó de manera contundente y sistemática la noción de universalidad del desarrollo. De ahí que, se mantuviera una absoluta despreocupación por reconocer la diversidad y pluralidad de los procesos de desarrollo. De esta forma, la difusión del concepto moderno de desarrollo solo cobijó a aquellos grupos sociales que insertan sus lógicas políticas y económicas en la noción de

progreso, pero este concepto entendido particularmente como la capacidad de aplicar nuevos métodos técnicos, que permitan aumentar la productividad y con ello llegar a un nuevo estado de avance económico (Sunkel, 1970, p. 24).

Esta apropiación teórica reproduce permanentemente la idea que aquellas comunidades que no alinean su visión ontológica con la modernidad son sociedades “atrasadas” y “arcaicas”, en donde se señala que sus prácticas no solo son irracionales, sino que constituyen un obstáculo en sí mismo para el desarrollo.

Por tanto, el desarrollo moderno se convierte en un metarrelato que configura no solo las relaciones e interacciones políticas y económicas, sino que propone moldear las relaciones sociales culturales, sociales y simbólicas hacia una uniformidad y universalidad, en donde el único fin sea progresar hacia la modernidad.

En este sentido, prácticas culturales como las dominantes en las comunidades indígenas se encuentran no solo excluidas de la visión desarrollista, sino que además les niega toda posibilidad de contemporaneidad, por cuanto se catalogan como comunidades ancladas al pasado (Lander, 2000, p. 11).

Sin embargo, a lo largo de este artículo se sostendrá que las prácticas económicas, sociales, culturales y simbólicas ancestrales no son antagónicas con la contemporaneidad. Para que esto sea posible se hace una crítica discursiva al concepto de desarrollo, pero en particular a la ontología moderna que es el cimiento sobre el cual descansa este concepto.

En este sentido, se consideran cuatro grandes dimensiones que le impiden a esta ontología dialogar con los saberes y prácticas multiétnicas, profundizando en este documento en las ancestrales: (i) tiene una perspectiva inherentemente uniformadora, es decir, desconoce que las

definiciones primigenias de desarrollo surgieron a partir de un contexto histórico – social particular, de forma que no se puede extender a la totalidad de un territorio, en cualquier espacio temporal (Palenzuela Chamorro, 2013, p. 131); (ii) hay una sobredeterminación del hombre como ser racional, lo que implica que sea consustancial crear relaciones de subalternidad con lo “no – moderno”, por cuanto, se considera que hay sujetos soberanos y dominantes (Chakravorty Spivak, 1997, p. 257; Escobar, 2010, p. 10); (iii) provee un análisis desterritorializado y deslocalizado, al considerar el territorio como una unidad productiva unidimensional, que induce a que se invisibilicen prácticas y reconocimientos del mundo diferentes y particulares (Escobar, 2000, p. 69) y; (iv) tiene un enfoque intrínsecamente antropocéntrico, es decir, se reconoce una constante dualidad entre individuo y naturaleza, concibiendo al entorno natural como un factor productivo al servicio del hombre.

A partir de esta crítica discursiva, el presente artículo reconoce que las prácticas económicas ancestrales sí pueden coexistir con las prácticas contemporáneas, e incluso están en la capacidad de dialogar con la ciencia occidental. Para ello, se identifica que la cosmovisión de este tipo de comunidades se ancla en la lógica de sistemas dinámicos y adaptativos.

Esta lógica, que se desarrollará en la siguiente sección, permite reconocer a las comunidades indígenas a partir de su diferencia y posicionarlos como sujetos activos de sus propios caminos de desarrollo; sin embargo, para que esto sea posible resulta determinante deconstruir el concepto de desarrollo y no definirlo como un proceso uniforme, universal, históricamente lineal, abstracto, atemporal y unidimensional, sino que se concebirá como un proceso plural en donde múltiples visiones de vida son posibles.

3. MARCO REFERENCIAL

Recuperar las voces de las comunidades indígenas del discurso moderno de desarrollo resulta imposible, en tanto, nunca se les ha concedido una posición de sujeto desde la cual hablar. Para revertir esta condición innata de subalternidad e inferioridad de las prácticas “no – modernas” resulta indispensable alejarse de la definición convencional de desarrollo y pasar a entenderlo como un proceso de transformación social que se encuentra alineado con las necesidades y visiones de vida contextuales. En palabras de los zapatistas, es configurar “un mundo en el que caben muchos mundos”.

Reconocer la diversidad y multiplicidad de formas de desarrollo implica aceptar que la imposición de ideas universales y uniformes de lo que se entiende por calidad de vida encuentra fricciones y tensiones en un contexto de múltiples epistemologías, por tanto, la aproximación a este fenómeno de estudio es de naturaleza interdisciplinar (Kaul et al., 2022; Palenzuela Chamorro, 2013).

Para ello, se sostiene que visibilizar las prácticas económicas ancestrales involucra necesariamente aceptar que las relaciones sociales surgen, se desarrollan y se complejizan en estructuras dinámicas y adaptativas, características propias de la ontología relacional.

De forma que el proceso de desarrollo de orden situado y contextualizado no da lugar en un contexto de dicotomía entre naturaleza – individuo o cultura – progreso, contrario a ello, la transformación social encuentra su lugar a partir de ensamblajes complejos en donde coexisten e interactúan múltiples vidas, que son capaces de crear conexiones y materializar redes complejas a partir de su propia actividad cotidiana (Escobar, 2012; Svampa, 2022).

Este entendimiento del mundo admite la coexistencia no solo de realidades en constante y permanente cambio, sino que además identifica que hay tantos mundos como compromisos ontológicos existen, en palabras de Arturo Escobar, antropólogo colombiano, estamos inmersos en un *pluriverso*, en donde la realidad se configura a partir de diversas “configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer” (Escobar, 2012, p. 49).

De forma que, no es correcto aseverar que las comunidades indígenas se encuentran ancladas al pasado o que son “islas socioculturales” incompatibles con la contemporaneidad; lo que se observa, por su parte, es un desconocimiento y desinterés profundo de las lógicas económicas modernas para dialogar con las lógicas culturales ancestrales.

Tan evidente fue este desinterés que hasta la década de 1990 la teoría heterodoxa formalizó tal crítica al discurso desarrollista a través de lo que se denominó el *postdesarrollo*. Autores como Gudynas (2011), Quijano (2014), Escobar (2007), Lander (2000), e incluso Dussel (2015), han insistido en que la crítica al concepto de desarrollo debe ir más allá de lo discursivo y traspasar a una crítica de las prácticas sociales y políticas propias de la modernidad, de forma que la lucha se centra en el reconocimiento de la diferencia para procurar “recuperar el material narrativo simbólico de nuestras culturas ancestrales del Sur” (Dussel, 2015, p. 94), lo que en otras palabras se conoce como desmitificación del desarrollo.

Aunque los desarrollos teóricos de Enrique Dussel no se inscribían propiamente en la teoría del postdesarrollo, sí era un convencido que era posible estructurar una filosofía post – convencional, sobre la cual se construyeran “puentes” que permitieran el diálogo y discusión entre distintas tradiciones filosóficas (Dussel, 2015, pp. 22–25).

Esta necesidad de hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquellos quienes normalmente son “objeto” de desarrollo, en este caso las comunidades indígenas, requiere una conceptualización de su visión de vida.

Entendiendo la complejidad de este objeto de estudio, este artículo se enfoca en el análisis de las relaciones sociales de producción ancestrales. Así, se reconocen dos ejes articuladores, que permiten dotar de características diferenciales las lógicas productivas “no-modernas” de las modernas.

En primer lugar, la *ecología política* nos ofrece un marco de referencia en el cual se hacen evidentes los conflictos distributivos ecológicos presentes en el sistema de reproducción capitalista, de forma que se admite que en la modernidad persiste una subordinación permanente del entorno natural frente a los intereses económicos, donde estos son guiados por los principios de progreso y avance técnico.

Como segundo eje articulador, se encuentra la *ecología de las productividades*, y en ella se reconoce de manera más específica la naturaleza multidimensional del territorio, por cuanto, se afirma que cada grupo social tiene una percepción particular del territorio y las prácticas productivas que allí dan lugar.

En este sentido, las relaciones sociales de producción se sitúan como relaciones altamente complejas y dinámicas, en tanto se admite que las velocidades de regeneración de los circuitos productivos y ecológicos son diferentes, por lo que la subordinación que mantiene la moderna sociedad industrial solo perpetúa un sistema económico que no va en función de una vida que merece ser vivida, sino que la aniquila constantemente (De Sousa Santos y Cunha, 2022).

Así, la articulación de estos dos ejes, en el marco de la teoría del postdesarrollo permite crear un marco de referencia que reconoce la pluralidad en las formas de desarrollo, y de forma particular, permite situar el concepto de desarrollo en nociones más locales y contextuales, de ahí que reconocer que los circuitos productivos se configuran a partir de los sentidos culturales basados en el lugar, es un aspecto que toma particular relevancia para esta investigación.

En la práctica, este marco se aterriza en la estructura organizativa que brinda la economía solidaria, la cual parte del “reconocimiento de las futuras generaciones y el de la Naturaleza como condición orgánica de la vida humana en sociedad, con sus propias leyes y equilibrios y, para los pueblos originarios como sujeto” (Coraggio, 2022, p. 118). Y que identifica como principios sustantivos: (i) los principios éticos y (ii) los principios económicos.

Respecto a los principios éticos, la discusión se sitúa en lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano definió como aquellos valores que dotan de un sentido histórico a la resistencia indígena frente a la ontología moderna, de ahí que se posicionara en el debate público lo que se considera un “Buen vivir” en estos grupos sociales, en palabras de Luis Macas, líder indígena ecuatoriano:

Su verdadero significado proviene del Quechua y contiene dos conceptos y expresiones: SUMAK y KAWSAY. SUMAK significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, o superior. KAWSAY, es vida en realización permanente, dinámica y cambiante. Es interacción de la totalidad de existencia en movimiento, la vida entendida desde lo integral, es la esencia de todo ser vital [...] el *Sumak Kawsay*, es entonces, *la vida en plenitud*, o la vida en esplendor, expresa lo supremo, la vida en el sistema comunitario, armonía entre todos los seres considerados como sujetos (Carvalho & Friggeri, 2013, pp. 130–131)

Así, el Buen Vivir, es entonces, y antes que nada una filosofía de vida convertida en América Latina en un proyecto político, que ha tomado forma a través de ciertas generalidades, la primera de ellas y que funge como su principio rector es que la reproducción de la vida va más allá que la producción de las ganancias, de forma que una “buena economía” es aquella que se caracteriza por satisfacer las necesidades materiales y espirituales de las comunidades a través de sus circuitos productivos.

La segunda generalidad es el desmonte de la idea que hay prácticas culturales que llevan a un “mal desarrollo”, esto implica deconstruir los conceptos de pobreza y riqueza para alinearlos con la noción de “buen desarrollo” como aquel proceso que permite una vida en armonía entre la naturaleza y el ser humano.

Como tercera generalidad, se reconoce que las sociedades que guían sus prácticas económicas a través del proyecto del Buen Vivir no son economías aisladas y atrasadas; contrario a ello, se propone la reconstrucción de un concepto de economía que se configura a partir de la cohesión de múltiples formas de pensamiento en el mundo.

En otras palabras, las prácticas económicas ancestrales se construyen a partir del carácter colectivo del conocimiento que se alimenta a partir de ámbitos multiculturales y multiétnicos, de forma que sus relaciones sociales de producción se complejizan a partir de unos diálogos críticos interculturales; esto se conoce como ecología de saberes, que en un sentido más práctico se define como “la adecuada hibridación y diálogo entre el pasado y el presente, entre lo ancestral y lo contemporáneo” (Sabalza Pacheco, 2019, pp. 23–24).

Como cuarta generalidad, el Buen Vivir está sustentado en unas fuertes prácticas comunales y procesos participativos, de forma que tanto una transformación en el interior de la comunidad como una intervención externa debe estar alineada con la idea que los indígenas son sujetos activos de sus procesos de desarrollo, y no son agentes estáticos e ignorantes que están esperando el momento para hacer el tránsito hacia la sociedad moderna industrial.

La permanente imbricación de estas generalidades dan vida a los cuatro valores centrales del Buen Vivir, que como se ha dicho, moldean los principios éticos propios de la economía solidaria, gestando así una capacidad organizativa del trabajo en formas autogestivas y asociativas, siendo estos valores: (i) la *relacionalidad*, entendida como la concepción de las relaciones sociales como una compleja estructura dinámica y adaptativa en la cual intervienen todos los sujetos del entorno; (ii) la *complementariedad*, que se entiende como la existencia de múltiples conocimientos que cimientan diversas formas de desarrollo; (iii) la *reciprocidad*, a partir de la cual se constituye la forma de aprendizaje de las comunidades indígenas, sustentada en el continuo intercambio de saberes y; (iv) el *principio vivencial simbólico*, que se refiere a las lógicas culturales que dan identidad a cada comunidad y otorgan una forma particular de relacionamiento con el entorno.

En cuanto a los principios económicos, autores como Coraggio (2022) definieron seis relaciones a partir de las cuales se debe sustentar cualquiera que sea una práctica productiva alineada a la economía solidaria: (i) relaciones sociales de producción; (ii) relaciones de apropiación / distribución primaria; (iii) redistribución; (iv) relaciones de circulación; (v) relaciones de consumo y (vi) relaciones de coordinación.

En cuanto a la primera relación, *redes sociales de producción*, se entiende en palabras sucintas como la ausencia de una dicotomía Naturaleza – progreso; contrario a ello, se dota a la Naturaleza como sujeto de derechos y la producción se posiciona en un orden reconstitutivo. En cuanto a las *relaciones de apropiación / distribución primaria*, se reconoce que, si bien las prácticas productivas siguen unos sentidos culturales basados en el lugar, sí pueden coexistir lógicas de intercambio translocal, siempre y cuando la producción final haya satisfecho las necesidades de consumo interno en primer lugar. La tercera dimensión, se asocia a la materialización de una justicia *redistributiva* de orden progresivo que procure por la cohesión social.

La cuarta relación, *redes de circulación*, se concibe como los acuerdos morales propios de cada comunidad para permitir un flujo de saberes de orden recíproco y así garantizar una actividad productiva socialmente integradora. Por su parte, las *relaciones de consumo* se sustentan en los niveles de suficiencia de consumo, lo que en otras palabras se concibe como satisfactor sinérgico, en donde un nivel de consumo satisface de forma simultánea múltiples necesidades físicas y espirituales. Por último, las relaciones de coordinación surgen a partir de la cultura de autogobierno colectivo que se gestiona de forma colectiva al interior de la comunidad.

Así, en una estructura organizativa guiada por los principios de la Economía Solidaria, se garantiza que los procesos productivos den lugar en un marco histórico, social y cultural preciso, particular y contextual; que no es antagónico a las lógicas contemporáneas, sino que permite a partir de un diálogo crítico intercultural, reconocerse, integrarse y complejizarse, conforme sean las necesidades de cada grupo social; como diría Morin “comprender lo humano, es comprender su unidad en la diversidad, su diversidad en la unidad. Hay que concebir la unidad de lo múltiple, la multiplicidad del uno” (1999, p. 25).

4. METODOLOGÍA

Reconocer, entonces, que las prácticas productivas de las comunidades indígenas surgen a partir de una cosmovisión diferencial y particular, posiciona el objeto de estudio en un espectro muy amplio de análisis, de ahí que se haya definido como estudio de caso un tipo de práctica específica y en un contexto determinado.

En primer lugar, se identifica toda una discusión histórica alrededor de lo que significa la producción de cannabis, en general, el debate se ha centrado en tres esferas distintas: (i) la ética; (ii) la política y (iii) la química; sin embargo, el presente artículo insiste en la existencia de una cuarta esfera, comúnmente relegada, (iv) la cultural.

En segundo lugar, la discusión se situará en la comunidad Misak, entendiendo que para el año 2020 recibió, por parte del Ministerio de Justicia y el Derecho de Colombia a través de la Resolución No. 0538 del 15 de mayo, la primera licencia de cultivo de planta de cannabis no psicoactivo otorgada a una comunidad étnica, lo que visibilizó el esfuerzo propio de la comunidad indígena del Cauca por integrar sus saberes ancestrales y principios vivenciales simbólicos con la contemporaneidad al crear mecanismos concretos para la comercialización translocal de sus productos.

En este sentido, comprender las formas como la comunidad indígena Misak entiende sus circuitos productivos, es el elemento central de este programa de investigación, de ahí que afirmar que las discusiones alrededor del cannabis deben virar hacia el aspecto más cultural, es un posicionamiento tanto filosófico como político y ético.

Como se ha venido sosteniendo a lo largo del documento, las prácticas económicas ancestrales tienen una concepción distinta acerca de cómo funciona el circuito productivo y de las profundas interrelaciones e interdependencias que este tiene con el territorio, de ahí que por más simple que sea la actividad productiva, esta se encuentra anclada en una estructura dinámica, adaptativa y compleja.

Es así como el cannabis toma un significado mucho más profundo que el de un simple factor de producción. La planta toma sentido en los saberes ancestrales como práctica productiva, porque en ella confluyen multiplicidad de factores y entendimientos de la vida, tanto de orden cultural como sagrado, que definen el circuito en aspectos ecológicos, económicos y hasta curativos.

De ahí que su importancia no se circunscriba a la generación de ganancias a través de la optimización de los tiempos de producción y comercialización; contrario a ello, esta práctica productiva se posiciona en términos de cuidado de la vida, en tanto, sus circuitos productivos no generan presión sobre los circuitos de recomposición natural; siendo esta una reafirmación de sus principios éticos de reproducción de la vida, en tanto, el proceso de extracción de esta planta es compatible, en buena medida, con los ciclos ecológicos.

Ahora bien, aunque esto es una noción naturalizada e interiorizada por los miembros de las comunidades indígenas en su generalidad, y en la comunidad Misak en su particularidad, el enfoque de este artículo va más allá de definir las prácticas productivas como un ensamblaje de una estructura dinámica y compleja. El interés particular se centra en identificar caminos y puentes que permitan dialogar esta producción del cannabis con mecanismos más amplios de comercialización y distribución translocal.

Históricamente el cannabis ha sido conocido por sus cualidades medicinales y curativas; dentro de los usos terapéuticos se ha identificado el alivio de síntomas de enfermedades crónicas, tales como epilepsias de diversos tipos, esclerosis múltiple, osteoporosis, artritis, diabetes, algunos tipos de cáncer, el glaucoma, síndrome de Tourette, fibromialgia; así como tratamientos que contribuyen en la salud de la mujer tales como la irregularidad menstrual, menorragia, dismenorrea, hiperémesis gravídica, parto, hemorragia posparto, convulsiones toxémicas, disuria, frecuencia urinaria, retención urinaria, síntomas de la menopausia, disminución de la libido y como posible abortivo.

Mientras que, en su uso más curativo, el cannabis se entiende como un transmisor en el sistema endógeno del cuerpo humano que interviene en funciones fisiológicas tales como la capacidad motora, las emociones y la motivación, influyendo así en respuestas emocionales asociadas, en su generalidad a estados de ansiedad (Ballesteros Rodríguez, 2019; Scalani Horrac et al., 2018).

Esta multiplicidad de beneficios en el cuerpo humano, aunado a un sistema de producción simple, incide en que sea la primera opción, y en muchos casos la única opción de producto terminado, a través del cual estas comunidades se pueden insertar en las cadenas de comercialización y distribución translocal. Vale la pena aclarar que se usa el término simple para referirse a un proceso de producción que no requiere abundante capital inicial, ni una serie de requerimientos técnicos y tecnológicos muy complejos para su producción.

No obstante, avances en algunas comunidades de Colombia y Ecuador han demostrado que hay otras rutas para insertarse en la contemporaneidad hasta el momento poco exploradas. Por ejemplo, las características propias de la planta (fibras largas y resistentes, crecimiento rápido en todo tipo de suelo, alta resistencia a plaga y enfermedades, cultivo más simple y sostenible) la posicionan con una ventaja comparativa frente a otro tipo de fibras tales como el algodón y la madera.

De forma que han surgido pequeños y aislados proyectos en los que el cáñamo ha sido el insumo principal para la fabricación de cuerdas, papel, aceites para lámparas, confección de ropa, fabricación de papel, producción de bebidas alcohólicas y sin alcohol, alimentos empacados, cuidado de mascotas, vaporizadores, cosméticos, entre otros (Espitia Vargas, 2020).

Por tanto, pensar, repensar, dinamizar y complejizar la práctica productiva del cannabis en la comunidad Misak, permitirá que ellos desde su autonomía tomen acción y se conviertan en sujetos activos de sus propios caminos de desarrollo. Sin embargo, para que esto sea posible se deben cimentar puentes que permitan la hibridación de los conocimientos ancestrales con las tecnologías y prácticas contemporáneas, no solo en el desarrollo de cultivos, sino en el robustecimiento de las estructuras técnicas y tecnológicas que estén alineadas con sus principios vivenciales simbólicos, de forma que les permita identificar, a partir de sus capacidades endógenas, en qué productos focalizar esfuerzos y así diversificar su oferta en los canales de comercialización y distribución.

Al entender este artículo como parte de un programa más amplio de investigación, circunscrito en una investigación doctoral se ha propuesto un abordaje con la comunidad Misak siguiendo los principios de la investigación – acción, por cuanto posiciona al investigador en una continua exploración reflexiva de la práctica sobre la cual quiere investigar (Bausela, 2004).

La metodología se sustenta en un modelo espiral de ciclos sucesivos dividido a su vez en cuatro fases de acción: (i) abordaje inicial; (ii) observación de la práctica productiva; (iii) construcción comunitaria de un esquema productivo alrededor de la planta del cannabis y; (iv) evaluación de impacto.

Al ser una investigación en curso, se ha concluido a la fecha con la fase 1 de abordaje inicial, en donde se caracterizó al pueblo Misak y cómo conciben sus relaciones de producción y la fase 2 donde se observó la práctica productiva alrededor del cannabis.

En primer lugar, se identificó a través de información de la Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías del Ministerio del Interior, que para enero de 2025, un total de 5.030 personas se identifican como parte del pueblo Misak y se distribuyen geográficamente en los departamentos de Caquetá, Cauca, Meta, Putumayo y Valle del Cauca.

A nivel más específico la comunidad indígena cuenta con población en los siguientes municipios: Belén de los Andaquíes y Florencia (Caquetá); Morales, Piendamó, Silvia, Cajibío y Puracé (Cauca); Uribe (Meta); Orito (Putumayo) y; Cali y Tuluá (Valle del Cauca). Por su parte, los resguardos se ubican en los municipios de Belén de los Andaquíes, Morales y Piendamó, y se reconocen como entidades “El Águila”, “Misak de San Antonio” y “Misak Piscitau”. En cuanto a la caracterización de la actividad productiva, se definió en primer lugar que el acercamiento sería con la comunidad Misak, asentada en el municipio de Silvia, departamento del Cauca.

En segundo lugar, la caracterización propia en la comunidad tuvo lugar a través de dos momentos, el primero de ellos fue una entrevista a la entonces ex – gobernadora del pueblo Misak Liliana Pachené realizada el 24 de marzo de 2024, el segundo encuentro se denominó Circulo de la Palabra que se llevó a cabo los días 5 y 6 de abril de 2024, siendo este un espacio de acercamiento en territorio que contó con la participación de treinta y dos (32) miembros de la comunidad.

En estos espacios se logró reconocer que las relaciones productivas de la comunidad Misak están sustentadas en prácticas comunitarias y solidarias que se condensan en un sistema productivo y sólido, donde predominan una adecuada distribución, que surge a partir de intercambios multirecíprocos y, una capacidad organizativa del trabajo en formas autogestivas y asociativas, lo que permite potenciar y aprovechar las capacidades creativas y productivas de todos los individuos que hacen parte de las comunidades, induciendo así a un proceso productivo participativo, en el que la comunidad como un todo construye redes distributivas eficaces.

En cuanto a la fase 2, con el fin de entender las lógicas de las dinámicas productivas de la comunidad alrededor del cannabis se actuó en dos vías, la primera de ellas fue el estudio técnico de las pomadas producidas en el territorio, esto se realizó en colaboración con el Laboratorio Instrumental de Alta Complejidad – LIAC de la Universidad de La Salle. La segunda vía correspondió a una visita a los cultivos y zonas de procesamiento los días 22 y 23 de marzo de 2025, por parte del director del LIAC.

Como resultado de esto, se determinó a través de la bitácora del visitador que el espacio cuenta con un área aproximada de dos hectáreas, este lugar presenta una pendiente natural rodeada de un bosque de pinos, proporcionando condiciones adecuadas para el desarrollo del cultivo, sumando a esto, que no hay comunidades, ni actividades productivas cercanas que puedan comprometer la calidad del agua de riego o del suelo.

5. CONCLUSIONES

El desarrollo entendido, en su sentido más primigenio, como un proceso de transformación social con sentido humano e integrador fue transformando sus fronteras de análisis y redefiniendo su alcance, hasta llegar al punto de conceptualizar las políticas desarrollistas desde un lente universal y uniformador.

Han pasado más de cincuenta años desde las primeras críticas a esta visión de vida que configura los hilos de la conducción de política económica occidental, sin embargo, aunque múltiples han sido los avances en esta esfera, se siguen escuchando voces que afirman que el desarrollo económico debe guiar a los individuos, pueblos y naciones a una acumulación creciente de capital; esto sin prestar mayor atención a las necesidades, objetivos y visiones de vida situadas y contextualizadas.

La perpetuación de esta idea no solo ha legitimado, sino que a su vez ha perpetuado la expansión del discurso en el que un “buen desarrollo” es aquel que logra el tránsito efectivo hacia la “moderna sociedad industrial”,

de ahí que desde la misma cosmovisión u ontología moderna se justifique la destrucción no solo del entorno natural sino de las formas culturales mal llamadas “arcaicas” y “atrasadas”, en nombre del desarrollo productivo que conduzca por el camino del progreso.

Esto ha sido problemático en tanto se reafirma la idea que solo hay una forma de llegar al desarrollo, y que este estado es el único orden social posible y deseable. Conceptos como crecimiento del ingreso, capacidad productiva, asignación eficiente de factores productivos se han adueñado de los discursos propios de los planes de desarrollo de orden local, territorial y nacional, que son en última instancia el instrumento que guía el devenir de las políticas públicas y con ello define las herramientas de aproximación a cada uno de los territorios, convirtiendo así a sus habitantes en objetos del desarrollo y no sujetos activos en la definición de sus propios caminos de desarrollo.

De ahí la importancia de proponer una crítica discursiva al concepto de desarrollo. La teoría del postdesarrollo, desde la década de 1990, ha tomado una postura teórica, ética y política al respecto, reconoce que recuperar la voz de sujetos y comunidades con sentidos culturales situados y contextualizados en territorios específicos en las políticas desarrollistas es imposible, en tanto, se les ha sido negada permanente la posibilidad de actuar y proponer rutas alternativas de desarrollo alineadas con sus propias capacidades endógenas; contrario a ello, se les cataloga como sociedades “atrasadas” y “arcaicas” que implican un obstáculo en sí mismas para el progreso.

Es por esta razón, que el presente artículo se ha enfocado en primera instancia, en reconocer que hay formas alternativas desde las cuales se puede entender las lógicas a través de las cuales comunidades, tales como las indígenas, entienden sus circuitos productivos.

Reconocer que no solo hay una forma de entender la vida y las prácticas productivas, ha sido primer paso para identificar que la cosmovisión propia de este tipo de comunidades sigue un orden relacional que da vida a través de múltiples sistemas dinámicos y estructuras adaptativas.

En este sentido, la trayectoria de desarrollo no puede seguir una lógica histórica de carácter lineal, sino que los entendimientos de la vida surgen a partir de experiencias comunitarias de vivencia en donde se reconocen diversas interrelaciones y sinergias entre el territorio y las prácticas productivas que allí dan lugar; de forma que su realidad está configurada a partir de ensamblajes complejos, en donde coexisten e interactúan múltiples vidas que son capaces de crear conexiones y materializar redes complejas a partir de su propia actividad, sin que esto implique la conformación de diversas “islas socio-culturales” aisladas entre sí y que a su vez son antagónicas con los sentidos de contemporaneidad.

Prácticas productivas concretas y situadas como la producción de cannabis en la comunidad Misak, son la fiel muestra que hay otras formas de configurar las relaciones sociales de producción. Sus circuitos productivos sustentados y guiados por su principio rector de reproducción de la vida más que reproducción de ganancias, ha permitido restituir de derechos a la Naturaleza, pero además proveer una ruta de desarrollo que permita satisfacer las necesidades materiales y espirituales de la comunidad.

Si bien, aún queda camino por recorrer, la disposición de la comunidad del Cauca (Colombia) por imbricar sus conocimientos ancestrales con prácticas contemporáneas y multiétnicas fungirá como una etapa inicial en donde se permita pensar, repensar, dinamizar y complejizar la práctica productiva del cannabis, en donde ellos a partir de su autonomía tomen acción de sus propios caminos de desarrollo, y puedan diversificar sus prácticas productivas y con ello ampliar sus canales de comercialización y distribución translocales de productos terminados, que les permita guiar a su comunidad hacia un “buen desarrollo” conforme sean sus principios vivenciales simbólicos y sentidos culturales propios.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Ballesteros Rodríguez, C. (2019). *Producción de cannabis medicinal como mecanismo de desarrollo económico y social de los campesinos e indígenas*. Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Bausela, E. (2004). La Docencia a través de la Investigación-Acción. *Revista Iberoamericana de Educación*, 35(1), 1-10. <https://doi.org/10.35362/rie3512871>.
- Carvalho, W. R., & Friggeri, F. P. (2013). Desarrollo económico y/o Buen Vivir: dilema actual del latinoamericano. *Textos de Economía*, 16(1), 117. <https://doi.org/10.5007/2175-8085.2013v16n1p117>
- Chakravorty Spivak, G. (1997). Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía. In S. Rivera Cusicanqui & R. Barragán (Eds.), *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los estudios de la subalternidad* (1st ed., pp. 247–278). Editorial Historias.
- Coraggio, J. L. (2022). Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina. In B. De Sousa Santos & T. Cunha (Eds.), *Economías del Buen Vivir. Contra el desperdicio de oportunidades* (1st ed., pp. 113–134). Akal / Inter Pares.
- De Sousa Santos, B., y Cunha, T. (2022). Introducción. In B. De Sousa Santos & T. Cunha (Eds.), *Economías del Buen Vivir. Contra el desperdicio de oportunidades* (1st ed., pp. 9–43). Akal / Inter Pares.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (1st ed.). Akal / Inter Pares.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (1st ed., pp. 68–87). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Escobar, A. (2007). La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo. In *Fundación Editorial el perro y la rana*.

- Escobar, A. (2010). Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo globalizado. In *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones sociales* (1st ed., pp. 95–126). Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23–62.
- Espitia Vargas, J. V. (2020). *Desafíos y condicionantes de la industria de cannabis con fines medicinales en Colombia*. Universidad de La Salle.
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. In M. Lang & D. Mokrani (Eds.), *Más Allá del Desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo* (1st ed., pp. 21–53). Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala.
- Kaul, S., Akbulut, B., Demaria, F. & Gerber, J.-F. (2022). Alternatives to sustainable development: what can we learn from the pluriverse in practice? *Sustainability Science*, 17(4), 1149–1158. <https://doi.org/10.1007/s11625-022-01210-2>
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4–23). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Max-Neef, M., Elizalde, A., & Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana. opciones para el futuro*.
- Ministerio de Justicia y el Derecho. (2020). *Resolución No. 0538*.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO.
- Naciones Unidas. (1970). *Estrategia Internacional del Desarrollo para el Segundo Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo*.
- Nussbaum, M. (1988). *Natura, function, and capability: Aristotle on political distribution* (31; Wider Working Papers).
- Palenzuela Chamorro, P. (2013). Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 33, 127. <https://doi.org/10.17141/iconos.33.2009.317>

- PNUD. (1990). *Desarrollo Humano Informe 1990*. PNUMA/UNCTAD. (1974). *Declaración de Cocoyoc*.
- Quijano, A. (2014). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. In D. Assis Clímaco (Ed.), *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico- estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (1st ed., pp. 635–663). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.
- Sabalza Pacheco, O. C. (2019). *“El Buen Vivir” en los saberes ancestrales del pueblo indígena Arhuaco de Colombia (Comunidad de Simonorwa)*. Universidad Alberto Hurtado.
- Scalani Horracc, A. F., Garibay, G., & Sánchez, P. (2018). Mujeres, Cannabis y Geopolítica en América Latina. *Expomedeweed*, 1(1), 57–69.
- Sen. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford University Press.
- Sunkel, O. (1970). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Siglo XXI Editores.
- Svampa, M. (2022). Ciclos políticos y conceptos-horizonte en América Latina: 2000-2016. In B. De Sousa Santos & T. Cunha (Eds.), *Economías del Buen Vivir. Contra el desperdicio de oportunidades* (1st ed., pp. 135–179). Akal / Inter Pares.