

Cuerpos de agua. Perspectivas indígenas sobre territorios acuáticos y sus entidades

Bodies of Water. Indigenous Perspectives on Aquatic Territories and Their Entities

 Emanuele Fabiano ^a

 Óscar Muñoz Morán ^b

^a Universidad de Barcelona, España

^b Universidad Complutense de Madrid, España

Cómo citar: Fabiano, E., & Muñoz Morán, Óscar. Cuerpos de agua. Perspectivas indígenas sobre territorios acuáticos y sus entidades. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), D-000. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D000>



Resumen: Las crisis climáticas y medioambientales del planeta están estrechamente vinculadas con cambios en los estados del agua (i.e., su escasez, exceso, contaminación, desperdicio, etc.). El objetivo del dossier es ampliar el campo de visión para abordar las crisis del «agua», focalizando en las posibilidades de su diversidad ontológica. En muchas mitologías amerindias, por ejemplo, la emergencia de cursos de agua compone los paisajes originarios, al igual que las trombas de agua o los diluvios marcan momentos de rupturas y crisis. Además, en estas cosmologías, el agua es un conector en las relaciones entre humanos y entre otros seres y entidades que habitan el mundo. Así, las contrariedades vinculadas con el agua son abordadas no solo como el problema con un recurso preciado que precisa de soluciones técnicas efectivas, sino, sobre todo, como una cuestión relacional. Seres y dueños de los cuerpos de agua (ríos, lagunas, manantiales, etc.), a menudo conceptualizados como personas con capacidad de pensamiento, acción y comunicación, pueden ausentarse temporalmente, enfermarse, aletargarse o molestarse como respuesta a las acciones de los seres humanos o, incluso, de otros seres. Este dossier propone reunir investigaciones etnográficas para debatir: ¿Cuál es el estatuto ontológico del agua considerada, al mismo tiempo, como recurso y como agencia? ¿En qué circunstancias o redes de relaciones se desvelan las potencialidades agentivas del agua y

de las entidades que habitan los cuerpos de agua? ¿Cuáles son las formas que toma su agentividad? ¿Cómo funcionan las redes de relaciones que implican al agua? ¿A qué agente involucran y cómo interaccionan para producir, definir e innovar soluciones a las «crisis del agua»? Finalmente, se discutirá cómo, a partir de los conocimientos indígenas vinculados con el agua y las entidades no-humanas vinculadas a los diferentes ecosistemas acuáticos, es posible imaginar no solamente nuevas metodologías de investigación, sino también una diferente cultura científica y nuevas formas de justicia epistémica, que permiten innovar y pensar de forma inédita las nociones y prácticas de conservación, restauración ecológica, gestión de los recursos y estudios ambientales.

Palabras clave: Cuerpos de agua. Pueblos indígenas. Cosmologías amerindias. Crisis climáticas. Ontologías relacionales.

Abstract: The planet's climate and environmental crises are closely linked to changes in the states of water (i.e., its scarcity, excess, pollution, waste, etc.). The aim of this dossier is to broaden our perspective on addressing «water» crises by focusing on the possibilities offered by its ontological diversity. In many Amerindian mythologies, for example, the emergence of watercourses shapes primordial landscapes, just as downpours or floods mark moments of rupture and crisis. Furthermore, in these cosmologies, water serves as a connector in the relationships between humans and among other beings and entities that inhabit the world. Thus, water-related challenges are addressed not only as a problem concerning a precious resource requiring effective technical solutions but, above all, as a relational issue. Beings and guardians of bodies of water (rivers, lagoons, springs, etc.), often conceptualized as persons with the capacity for thought, action, and communication, may temporarily disappear, fall ill, become lethargic, or become upset in response to the actions of humans or even other beings. This dossier proposes to bring together ethnographic research to discuss: What is the ontological status of water considered, at the same time, as a resource and as an agent? Under what circumstances or within what networks of relationships do the agentive potentials of water and the entities inhabiting water bodies reveal themselves? What forms does their agency take? How do the networks of relationships involve water function? Which agents do they involve, and how do they interact to produce, define, and innovate solutions to «water crises»? Finally, we will discuss how, drawing on indigenous knowledge related to water and the non-human entities associated with different aquatic ecosystems, it is possible to imagine not only new research methodologies but also a different scientific culture and new forms of epistemic justice, which allow for innovation and unprecedented ways of thinking about the notions and practices of conservation, ecological restoration, resource management, and environmental studies.

Keywords: Bodies of Water. Indigenous Peoples. Native American Cosmologies. Climate Crises. Relational Ontologies.

1. Introducción

El agua, con sus susurros, sus corrientes y siseos, con sus, en algunos casos, estrepitosas caídas y con su omnipresencia en todos los terrenos, incluso en aquellos donde está ausente, pues se habla constantemente de ella, ha ocupado un lugar permanente en la etnografía de los pueblos indígenas de América. Y hablamos conscientemente de etnografía porque en realidad poco se ha teorizado a partir de la noción de agua en las cosmologías indígenas del continente. La antropología que se ha dedicado a pensar a partir del agua (p. ej. Krause & Strang, 2016; Ramussen & Orlove, 2015; Strang, 2015, 2020, 2023; Wagner, 2013) no ha sido, por lo general, americanista, aunque es cierto que, en los últimos años, algunos estudios han intentado contribuir a este debate (Brandshaug, 2021; Camargo & Camacho, 2019). Debate que, por supuesto, surge arropado por la preocupación derivada de la actual crisis climática y el intento, por parte de una antropología ambientalista, de reivindicar otras formas de relacionarnos con eso que comúnmente hemos denominado naturaleza (Cantillana, 2025; Castro, 2015; Orlove & Caton, 2010; Strang, 2015).

Es probable que, si pudiéramos hacer un ejercicio de memorización sobre aquellas primeras cuestiones o temas de los que nos hablaban nuestros interlocutores indígenas en los comienzos de los trabajos de campo, el agua, en sus muchas variantes, estados o presencias, ocuparía un lugar privilegiado. El agua en todas partes, en todos los lugares, en todas las circunstancias y tiempos: una barranca que surge por la erosión de un torrente, un río que hay que atravesar, un ojo de agua que surte las huertas, una tormenta inesperada o un granizo especialmente dañino, una niebla matutina que empapa las ropas, una olla calentándose al fuego, un rebaño en dirección a una charca, unas hojas verdes y brillantes por el rocío, unos peces recién sacados del río, un especialista ritual dirigiéndose a las nubes, el suelo del bosque con barro, etc. Pero también su ausencia: un sol abrasador que remite a añoranza de lluvias, un cauce seco como hacía años que no se veía, un ojo de agua que apenas vierte un hilo, una cima sin nieve o un glaciar desaparecido hace unos años.

Tal vez, de lo que menos hablan nuestros interlocutores indígenas es precisamente de aquello que Astrida Neimanis denominó *water bodies*, es decir, del hecho de que nuestros cuerpos, en cuanto seres vivos (de todos los seres vivos), estén compuestos, en su mayoría, de agua. Neimanis sostiene que es precisamente esta coincidencia orgánica la que debería hacernos replantear las relaciones que tenemos con los demás seres vivos y pensarlas como algo más fluido y constante de lo que ahora hacemos (2017).

El término *bodies* ha sido con frecuencia utilizado por otros autores y autoras (p. ej. Ballester, 2019), aunque en estos casos la traducción se antoja ambigua, porque el término pareciera referirse más al español «masas» (de agua) que al de «cuerpos». En concreto, el trabajo de Ballester utiliza el ejemplo de los ríos y sus cuencas como esos espacios que vertebran relaciones más allá del líquido elemento, en la línea, como se verá, del [trabajo sobre el río Marañón de Mireia Campanera](#) en este dossier. Los ríos, sus

cuencas y cursos, han sido pensados desde hace tiempo (Lahiri-Dutt, 2019) como espacios de sociabilidad creciente, superando así al mero elemento líquido, para adentrarse en los lugares y sus habitantes. Circunstancia esta que se antoja esencial para comprender el sentido de este dossier.

La mayoría de estas loables reflexiones sobre las relaciones con el agua están construidas, no obstante, a partir de una posición de la cual nos gustaría alejarnos en la propuesta que hoy presentamos: la visión humana (desde una ontología dualista, Descola, 2012) del agua. Porque, como afirma Wagner en su libro sobre «la vida social del agua», esta «ocupa un lugar privilegiado en el imaginario humano» (2013, p. 1). Parece haber un gusto especial en esta «antropología del agua» (ver p. ej., Ballester, 2019) por usar el término «social» para hablar de las relaciones entre humanos y las diferentes fuentes de agua. Se evidencia así una dificultad por desprenderse de la idea de que el agua es un recurso imprescindible para la vida humana. Por decirlo de otra forma, el interés del agua no es en cuanto a ser relacional, sino en cuanto a elemento/recurso imprescindible para la vida humana. No se piensa la relación si no es a partir de su condición, al contrario de cómo nos invitó a pensar Marilyn Strathern (1998). Los estudios actuales intentan incorporar estas *water bodies* como *social beings* (Brandshaug, 2021), pero, de nuevo, como sujetos activos de la actividad social. Lo «social», entonces, implica, por un lado, que se sigue privilegiando el punto de vista humano y la convención occidental del agua en cuanto recurso necesario precisamente para nuestra noción de humanidad; y, por otro lado, que el agua, en sus muchas representaciones, pasa a ser importante en cuanto ser social activo, actante (Latour, 2008).

En este dossier hemos querido rescatar el término «cuerpos» para describir y presentar lo que podríamos denominar una cosmología indígena del agua. Porque, como veremos, la relación que los pueblos indígenas de América establecen con el agua va más allá del elemento, comprendiendo una serie de ensamblajes (Latour, 2008) en los que intervienen no únicamente humanos, sino también no humanos, paisajes, líquido, nubes, lluvia, etc. Nos gustaría superar los dos elementos ya habituales en la antropología del agua, es decir, la obviedad de que para los pueblos indígenas el agua es algo más que un elemento molecular (H₂O) que puede presentarse en diferentes estados; y el lugar común de que hay muchos seres implicados en los cosmos indígenas más allá de los humanos. Los artículos que siguen quieren poner el foco en que el agua es un elemento que vertebraba relaciones, pero, especialmente, en señalar cómo son esas relaciones.

El lector debe conocer que este dossier se imagina a partir de una inquietud surgida de la presentación de una serie de ponencias en el congreso de la European Association of Social Anthropology de 2024¹. Las investigaciones presentadas (algunas de las que se

¹ Este panel, así como la mayoría de los trabajos aquí presentados, son resultado del proyecto coordinado de investigación «Creatividad indígena frente a las crisis ambientales y sanitarias: expresiones culturales y mundialización de saberes» (CREALM), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidad del Gobierno de España y codirigido por Gemma Orobitg Canal (Universitat de Barcelona) y Óscar Muñoz Morán (Universidad Complutense de Madrid). Por su parte, Emanuele Fabiano agradece el apoyo del proyecto «ECO - Animals and Plants in Cultural Productions about the Amazon River Basin» (Program H2020, Grant agreement 101002359) financiado por el European Research Council y administrado por el Centro de Estudios Socias (CES) de la Universidad de Coimbra y el programa Postdoctoral Beatriu de Pinós (AGAUR BP2023), Universitat de Barcelona.

encuentran en este dossier son una muestra) sorprendieron porque, en general, dedicaron muy poco espacio a hablar del agua y mucho de otros seres, lugares o paisajes relacionados con ella. Era como si, a partir de las teorizaciones indígenas, tuviéramos dificultades para hablar sobre el agua. O, mejor dicho, como si esos conocimientos desviarán nuestra atención hacia lo que rodea el agua, haciendo un ejercicio evidente de inversión entre la figura y el fondo (Wagner, 2019). ¿Es el agua, por tanto, la protagonista de este dossier? En realidad, no sabríamos responder a esa pregunta porque todos los trabajos aquí recogidos surgieron de una propuesta de discusión a partir de ella y, como veremos, terminan hablando finalmente de ella. Pero, como decimos, nuestros interlocutores nos empujan a conversar de todos aquellos seres con los que comparten el agua, de los lugares donde se encuentra o de las relaciones que se establecen. El conjunto de todos estos elementos es lo que aquí hemos denominado «cuerpos de agua», que, como se verá, es un concepto poliédrico y homónimo.

2. Dueños del agua

Como sugieren las aportaciones reunidas en este dossier, muchos sistemas de conocimiento indígenas reconocen la presencia, en diferentes elementos del paisaje, de entidades no humanas, también conocidas como «dueños» o «madres». En algunos casos, la función de estas entidades consiste en proporcionar protección y garantizar que los habitantes no humanos de estos territorios reciban cuidado y puedan ser atendidos, alimentados y nutridos, asegurando así su prosperidad.

Por ejemplo, en [el caso de los *geh ko* \(dueños del agua\) mapuche, analizado por Jesús Antona](#) (en este dossier), no solamente se encuentran vinculados con el agua, sino que están ligados también al espacio que presiden: una vertiente, un río, un lago, el mar, un humedal, etc. Estas entidades pueden hacerse visibles a los humanos en sueños, visiones, encuentros fortuitos (*xafentün*) o a través del *külmen* individual de un sujeto. Asimismo, un *geh ko* es un mediador (*rangiñelwe*) entre el *newen*, es decir, la entidad orgánica compuesta por fuerzas o energías vitales, que mora en el espacio del agua y los seres humanos, y entre el «mundo de arriba» y el «de abajo».

Con frecuencia, el control que estos «dueños» o «madres» ejercen sobre los lugares se produce de manera indirecta, a través de la activación de normas sociales que regulan el papel humano como mediador dentro de estos espacios y que, al mismo tiempo, orientan las formas legítimas de interacción con las diferentes entidades que los habitan (cf. Costa & Fausto, 2010; Fausto, 2008).

Dentro de los estudios amazónicos, este tema ha adquirido en las últimas décadas una importancia creciente, convirtiéndose en una línea de investigación rica y proficua (Bonilla, 2005; Brightman et al., 2016; Cesarino, 2010; Costa, 2017; Karadimas, 2005; Kohn, 2007). En particular, el trabajo de Fausto (1999), inspirado en estudios sobre la relación entre mascotas y sus dueños en la Amazonia (v. Erikson, 2012, 2000; Descola, 1998), propuso una generalización dentro de un esquema dinámico de «depredación

familiarizante», aplicándolo a diversos ámbitos de la vida social amerindia, como la caza, la guerra, el chamanismo y los rituales. Este planteamiento, además de conceptualizar el movimiento mediante el cual se transforman relaciones simétricas de depredación en relaciones asimétricas de control y protección (Fausto, 2008), permitió analizar las categorías indígenas que suelen traducirse como «dueño» o «madre» como un esquema relacional —una forma de metaafiliación— que constituye un elemento clave para la comprensión de la cosmopolítica amazónica (Costa & Fausto, 2010).

Una característica común a muchas cosmologías indígenas es la concepción de bosques, montañas, ríos y otros elementos del paisaje como parte de una extensa red de relaciones sociales, lo que implica reconocer que estos lugares están dotados de agencia y poder. En este marco, la intersubjetividad no se limita a las personas humanas, sino que incluye también a diversos sujetos pensantes y sintientes —animales, plantas y otros seres y fuerzas del entorno, como truenos, rayos, piedras, aves o difuntos— que, lejos de ser considerados objetos inertes y externos al mundo social, poseen capacidad de incidir sobre él.

Estas entidades no humanas poseen, además, un carácter híbrido y metamórfico, lo que les permite transformarse en seres humanos o animales, según las circunstancias. Su comportamiento puede, en ocasiones, representar un riesgo para los seres humanos. Así, los diferentes ecosistemas presentan una serie de características específicas vinculadas tanto a rasgos físicos y geográficos concretos, como a las relaciones que los humanos establecen con los espíritus que los habitan.

Al entrar en un cenote, nos explican Castillo y Ortiz, una persona humana se expone al encuentro con los *aluxes*, seres que, a pesar de estar siempre presentes en el lugar, con frecuencia permanecen ocultos. Es necesario mantener, en todo momento, una actitud respetuosa hacia el cenote, condición para establecer un vínculo por medio de la ceremonia de *Jets' lu'um*. Al incumplir tales prescripciones o si las personas que acceden a los cenotes actúan de forma errónea y, por tanto, en violación de una precisa ética relacional con el agua y los seres que la habitan, suele hacerse presente la figura del dueño en forma animal, como una señal de descontento. Estas manifestaciones, que pueden incluir enfermedades, accidentes o encuentros inusuales, no se interpretan como hechos fortuitos, sino como expresiones del desequilibrio en la relación. Los *aluxes* son considerados los propios dueños de ciertos espacios, como los cenotes o los montes, y una de las tareas que desempeñan es encargarse de sustituir el agua del cenote durante la noche. Las tareas que los *aluxes* realizan en el territorio al que pertenecen están condicionadas al vínculo con su dueño humano, quien debe alimentarlos regularmente, estableciendo así una relación de reciprocidad que debe ser renovada a lo largo del tiempo. Sin embargo, existen otros que no establecen un vínculo con los humanos y son considerados los propios *dueños* de ciertos espacios, como los cenotes o los montes, y actúan conforme a su propia voluntad. A diferencia de aquellos que tienen dueños humanos, estos no requieren ser invocados para ejercer su agencia: su presencia se

manifiesta cuando lo consideran necesario, recordando que los lugares que habitan tienen *dueño* y que su respeto es fundamental para mantener el equilibrio.

En el caso de las [comunidades tsotsil de la región de Los Altos de Chiapas \(México\)](#), [analizado por Fernando Barcia](#) en este dossier, los *anjeletik* son los dueños del agua, responsables de su cuidado y de su bienestar y, al mismo tiempo, sus emisarios: las lluvias y las nubes provienen del interior de los cerros, el mismo lugar donde estas entidades viven y donde el agua del mar se convierte en agua dulce. Por esa razón, los *anjeletik*, además de cuidar los ojos de agua, las corrientes y las lagunas, tienen la responsabilidad de hacer llegar la lluvia. Estas entidades suelen ser descritas como ladinos, rubios y de tez blanca, gordos, con la cabeza cubierta por un gran sombrero o, en algunos casos, como mujeres o serpientes; y tienen bajo su custodia a los dobles anímicos o coesencias animales de las personas (*chanuletik*). Aunque se les reconoce un papel central, los *anjeletik* representan solo uno de los elementos del paisaje tsotsil, el cual se estructura a partir de un modelo de relaciones ecológicas en el que los diferentes seres (agua, cerros, espíritus, humanos, etc.) están entrelazados por una interdependencia agéntica no mecánica que debe ser constantemente inventada. En este sentido, el agua pone en acción a un conjunto de seres que se requieren mutuamente a través de un agenciamiento compartido, en una cadena de prácticas de amansamiento y domesticación. Para llevar a cabo este amansamiento, los humanos dialogan con el agua y con los espíritus mediante rezos, cantos, danzas, ofrendas, altares, etc., que constituyen un dispositivo dialógico sustentado en el respeto. La noción de respeto es, por lo tanto, clave para entender la relación entre humanos y no humanos, y en particular con los dueños del agua, en cuanto define prácticas de interlocución sin las cuales es posible que el agua desaparezca. Aunque el agua está en los cerros y manantiales desde siempre, no puede darse por sentada: para que se manifieste y ponga en marcha la cadena de relaciones entre cerros, manantiales, *anjeletik* y humanos, es necesario un trabajo continuo de invención del agua.

Las relaciones con estas subjetividades deben, sin embargo, ser cuidadosamente equilibradas y gestionadas, en muchos casos a través de la mediación de un «dueño» o de figuras capaces de regular los intercambios entre humanos y no humanos. En este sentido, la agencia no se manifiesta necesariamente como una acción directa o unilateral, sino que suele adoptar formas descentradas que se activan mediante actitudes de deferencia, contención o súplica frente a entidades poderosas de las que se espera compasión o benevolencia (Madrano & Tola, 2016). A través de formas específicas de relación —entre las cuales se encuentran estrategias lingüísticas e intersubjetivas sutiles y estereotipadas, así como prácticas rituales— se busca movilizar la agencia de estas entidades y obtener los resultados deseados, sin manifestar abiertamente una posición activa, aunque recurriendo en ocasiones a acciones de carácter predatorio.

Vemos entonces que estas entidades no se pueden comprender sin los lugares que habitan. La tríada agua, dueño y lugar es entendida como un todo, como un cuerpo que estructura y condiciona las relaciones con los humanos, pero que, no olvidemos, también parece existir sin la necesaria participación de estos.

3. Espacios del agua

Son varias las etnografías que, a partir de posiciones decoloniales (Haesbaert, 2020) o feministas (Aja Eslava, 2007; Cabnal, 2013; Dorronsoro, 2013), han repensado desde lo político ciertas alusiones indígenas a las relaciones entre el cuerpo y el territorio o cómo el territorio es concebido como un cuerpo humano. Especial atención merece, creemos, la última posición, pues estos estudios feministas han ligado la identificación de la mujer con el territorio a través del cuerpo para así reivindicar una defensa de la tierra frente a los desafíos medioambientales actuales.

La propuesta que aquí hacemos no es la de añadir más literatura etnográfica a estas descripciones indígenas del espacio utilizando alusiones al cuerpo humano, pues, como se podrá comprobar, no son realizadas por ninguno de los trabajos que siguen. Lo que nos interesa es precisamente pensar los lugares y espacios en torno al agua como cuerpos en sí mismos. Es decir, pensar un cenote, un río, un ojo de agua o un lago como cuerpos. No como cuerpo anatómico y, menos aún, como decimos, como cuerpo anatómicamente humano. A los lugares donde está el agua pareciera necesario dotarles de un cuerpo o, al menos, de las condiciones de un cuerpo, para que puedan relacionarse. Por ejemplo, en el caso del [lago Atitlán, presentado por Gemma Celigueta y Josue Chavajay](#), además de identificarse con Qatee ya', se muestra como un ser con características físicas propias porque «se mueve, respira y tiene *k'u'x* o corazón-esencia-espíritu», pero también escucha y habla. Y, por supuesto, como muestra muy bien el texto, puede enfermarse y morir.

Siguiendo la lógica ontológica amerindia, son los cuerpos los que permiten el desarrollo del alma de cada ser (Descola, 2004) y los que permiten la identificación con la propia especie y la distinción de las demás (Viveiros de Castro, 1998), y, por tanto, los que en cierta forma marcan las formas de relaciones entre existentes. En su texto para este dossier, [José María Miranda nos dice que los ojos de agua funcionan como cuerpos de agua](#), pues de esta forma facilitan las relaciones anímicas. Los ojos de agua en los salares del norte de Argentina aparecen como «umbrales» donde las convenciones son borradas y las oposiciones desdibujadas.

Es decir, para poder relacionarse con el agua de un lago, de un río o de un cenote, entre otros, es necesario corporizar estos lugares. Estos espacios funcionan como cuerpos que, siguiendo la lógica indígena, pueden transformarse y aparecer en diferentes formas, como hemos mostrado en el apartado anterior. La corporización, por tanto, en su carácter poliédrico, se refiere a las formas adoptadas por los dueños, a las orografías de los lugares, a la propia materialidad del agua y, en su conjunto, a todos estos elementos funcionando como un único cuerpo, que aquí hemos denominado cuerpo de agua.

Por ejemplo, como nos muestran [Castillo y Ortiz, los cenotes no son simples depósitos de agua](#), sino entidades con historia, voluntad y capacidad de intervenir en la vida social. Al tener agencia propia, estos lugares son capaces de convocar afectos, organizar prácticas comunitarias y establecer límites frente a dinámicas extractivas. Su función, por lo tanto,

no se agota en su valor vital o económico: son agentes que habitan y configuran el presente, moldeando relaciones, suscitando memorias y demandando cuidados. En este sentido, es a partir de una lógica relacional que estos «espacios vivos» (*kuxa'an*) construyen pasados, presentes y futuros que desafían las lógicas modernas que conciben los territorios «naturales» como recursos explotables. Especialmente en los últimos años, la existencia de una estructura relacional en constante renovación entre comunidades locales y cenotes ha permitido abandonar una concepción meramente utilitaria —que los definía como fuentes de agua, refugios de fauna, escondites o sitios rituales durante el periodo henequenero— para reconocerlos como actores del entramado turístico, recreativo y económico de la región, entretejido con memorias antiguas y nuevas formas de relación. Lo muestran muy bien cuando realizan la comparación entre los cenotes y las piscinas. Los primeros son algo más que agua, pues no se puede comprender esta sin el espacio, los animales, las plantas y la propia orografía del espacio. Las piscinas, por su parte, desprovistas de todos estos elementos, aparecen como inanimadas y por eso son preferidas por los locales, por su poca peligrosidad. En estos espacios artificiales «el agua ha sido despojada de toda alteridad».

El [caso de los tsotsil de Chiapas, presentado por Fernando Barcia](#), nos remite a una corporización más conocida, pero al mismo tiempo sumamente compleja, de estos espacios del agua. Barcia describe cómo esos cuerpos de agua se refieren tanto a los cerros como a los ojos de agua que en ellos hay. Los cerros son aquellos que consiguen hacer el agua mediante una relación directa con el mar, para posteriormente hacerla brotar por sus cuerpos en múltiples fuentes. Entre ellas, las más importantes parecen ser los ojos de agua, que funcionan también como cuerpos de agua, pues a ellos se les pide y con ellos se dialoga cuando es necesario.

La centralidad del espacio y de los seres acuáticos en la cosmología kukama produce formas de habitar mutuamente constitutivas y transformadoras (v. Ramírez-Colobier, 2025), en las cuales la estrecha relación entre humanos y no humanos posibilita la creación de un territorio compartido. Para los interlocutores kukama de Mireia Campanera, los ríos son a la vez espacios de vida y entornos socioecológicos que definen «territorios vivos»: lugares activos de interacción donde humanos y no humanos construyen múltiples formas de conocer y definir el mundo, de habitarlo y de determinar quiénes forman parte de él. Si esto, por un lado, muestra cómo la separación entre el ámbito acuático —o, al menos, la entidad conocida como río— y el ámbito terrestre es el resultado de las dicotomías y principios básicos de comprensión propios de las cosmologías occidentales; por otro lado, revela que ser kukama es ser-con-el-río: es decir, un estado relacional que se construye y se constituye a través de espacios y corporalidades.

Por su parte, [como explica Jesús Antona para el caso mapuche](#), la corporalidad es tanto una condición material que posibilita la construcción, mantenimiento y transformación de espacios dentro de una compleja geografía indígena, como la condición para que el agua actúe como conector entre humanos y entidades anímicas del territorio. Esto se hace

aún más evidente cuando un grupo se desplaza: la comunidad se presenta a los dueños del nuevo territorio y, a través de un acto ritual, además de pedir permiso, ponen en relación con los *newen* y los *geh* de las aguas del territorio de procedencia y el de acogida vertiendo y, por tanto, mezclando materialmente agua del río de la comunidad de origen con el nuevo.

Como podemos apreciar, en todos los casos presentes en este dossier, existe una dinámica conexión entre todos los existentes. [José María Miranda](#), en su artículo, nos demuestra la enorme dimensión de estos espacios para los habitantes de Colorados, Argentina, al mencionar que

en Colorados los ojos de agua no se pueden entender separados de las fuerzas genésicas que habitan el interior del salar. Esta conexión es la que los hace tributarios de modulaciones benéficas —frecuentemente vinculadas a Pachamama y la reproducción de la vida doméstica—, y modulaciones diabólicas —relacionadas con comportamientos antisociales y salvajes.

En su trabajo, Miranda muestra cómo las conexiones son constantes, multidireccionales y sumamente ambiguas. Lo que en este dossier queremos proponer es que el agua pareciera convertirse en un existente facilitador de comunicaciones, convirtiendo a todos estos lugares en lugares especialmente fluidos, liminales, porosos y transitivos.

4. Agua fluida

Tal vez podamos hacer el ejercicio de pensar el cosmos como un único cuerpo cuyas partes, que funcionan también como cuerpos en sí mismas, son diversas pero reconocibles: los dueños, los ojos de agua, los cerros, los lagos, los ríos, los animales, los cenotes, las personas, las plantas; y el agua fungiendo a modo de sistema circulatorio, siendo capaz de poner en relación y dotar de vida a todos los anteriores. Peter Gose, en un trabajo clásico en los Andes, mencionaba cómo precisamente el agua era capaz de regenerar la vida de una forma realmente compleja: las almas de los muertos viajaban a los cerros, principalmente a sus cimas nevadas, donde alimentaban la tierra. Como de los cerros surgía el agua, estas almas eran de nuevo arrastradas por los ríos, que regaban las tierras que alimentaban a las plantas, los animales y los humanos, comenzando así de nuevo el ciclo (1994).

Veronica Strang ha teorizado al respecto de la fluidez del agua que la convierte en un medio esencial en las relaciones entre humanos y no humanos. Mantiene que precisamente esta condición molecular del agua, que le permite «connects the tiniest microbe with human bodies, with ecosystems and with world hydrological systems» la convierte en un «ideal medium for considering material and ideational flows between scales and for revealing how the properties of things are omnipresent in and active upon engagements between things and persons» (2014, p. 134).

[Jesús Antona, en este dossier](#), insiste en esta idea, al señalar que es precisamente la condición de fluidez que caracteriza al agua la que facilita las relaciones para los mapuche de Chile. En cuanto espíritu, nos dice Antona, para los mapuche el agua no puede ser retenida, tiene que fluir, venir y desaparecer. Y los espacios, los cuerpos de agua, son los que generan las condiciones para que, en ese movimiento fluido, al mismo tiempo efímero y permanente, se produzcan las relaciones.

Krauze y Strang ya lo han señalado en repetidas ocasiones en sus trabajos:

Rather than treating water as an object of social and cultural production — something produced through social relationships and imbued with meaning through cultural schemes— we consider water as a generative and agentive co-constituent of relationships and meanings in society (2016, p. 633).

Es precisamente esta condición de sociabilidad del agua, la que ha sido más debatida en la antropología del agua. Por ejemplo, en la introducción a su libro *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*, Hastrup y Hastrup (2015) plantean también esta capacidad del agua para crear relaciones sociales a partir de la noción de liquidez de Zygmund Bauman. Brandshaug, por su parte, propone el concepto de *aguasociality* para explicar los «intimate and complex ways in which humans and the environment are intertwined, through water» (2021, p. 52). Lo que plantea esta autora es que el paisaje, sin distinción social de existentes entre los habitantes quechuahablantes del valle del Colca (Perú), está «shaped by and entangled with water through and through, and where water is social all the way» (p. 54).

Pensamos que son muy ilustrativos de estas conexiones en los cuerpos de agua aquellos ejemplos que aparecen en el dossier comparándolos con «otros» cuerpos de agua. Por ejemplo, [Castillo y Ortiz mencionan cómo las piscinas](#), esos espacios de baño artificial creados por los maya de Yucatán en los últimos años, «son ambientes donde el agua ha sido contenida, domesticada, despojada de toda alteridad», mientras que los cenotes «poseen fuerza, pueden jalar, rebozar, molestarse, y cobrarse lo que ha sido pactado y no cumplido». Por su parte, [Barcia señala](#) la diferencia entre «agua natural» y «agua no natural» para los tsotsil de Chiapas, que básicamente es entre ojos de agua y manantiales frente a pozos artificiales cavados por los hombres en los últimos años.

El agua natural surge de las relaciones basadas en el respeto, que se manifiesta a través de los vínculos de amansamiento que se explicitan en el ritual.

El respeto pone en relación a todos estos seres y es porque se crea y se sostiene que el agua puede fluir y puede constituirse como natural. Si hay respeto surge el agua, si el respeto desaparece, desaparece el agua. El agua natural no viene dada, hay que inventarla como agua.

En la misma línea, los mapuche de Chile distinguen entre «agua buena» y «agua mala». Esta última es aquella clorada y tratada para el consumo humano, «carece de la protección de los *geh ko* [dueños], ya que, como sostiene una lideresa mapuche de Mahuidache, “las energías no pueden vivir con agua colorada [clorada] y se van”».

Lo que se deduce de estos tres ejemplos es que, para que el agua sea mecanismo de relaciones, tiene que encontrarse en aquello que aquí estamos denominando cuerpos de agua, es decir, en espacios reconocibles, naturales y bajo la protección de determinadas entidades.

De esta sociabilidad de los cuerpos de agua se deduce la importancia que adquieren estos espacios para las cosmologías indígenas, pero, y lo que resulta más sobresaliente, la dimensión política que adquieren en las negociaciones llevadas a cabo en el contexto de diferentes conflictos medioambientales (Yates et al., 2015). Nos dice [Mireia Campanera en relación a los kukuma](#), que el río es «un espacio de vida, un entorno socioecológico» y que no se puede separar a los humanos en cuanto seres del río: «la condición del río debe ser vista en relación con la condición del ser humano, la condición de persona, el ser kukama. En otras palabras, ser kukama es ser con el río». Campanera nos lo plantea en el contexto del conflicto de la declaración del río Marañón como titular de derechos, pero también lo podemos apreciar en los negocios con los agentes turísticos entre los maya de Yucatán (Castillo y Ortiz) o del lago Atitlán (Celigueta y Chavajay), en la contaminación olfativa entre los tsotsil o incluso en la problemática mapuche con diferentes lugares de su territorio (Antona).

5. El lenguaje del agua

Existen múltiples formas a través de las cuales es posible establecer y mantener relaciones con los cuerpos de agua y sus dueños, y todas las contribuciones presentes en este dossier apuntan a que dichas relaciones se configuran en el marco de una convivencia que define colectividades más que humanas, precisamente porque están inscritas en un espacio cuyo perímetro se delimita por la calidad dialógica de estas interacciones. La experiencia con ríos, ojos de agua, lagos y otros territorios acuáticos se estructura a partir de una gramática relacional que no solo organiza las formas de interacción, sino que también moldea los modos de percepción, afecto y responsabilidad entre humanos y no humanos. Esta gramática, lejos de ser fija, se actualiza constantemente en prácticas cotidianas, rituales y narrativas, configurando un campo de interlocución en el que el agua no es un mero recurso, sino un sujeto con agencia, memoria y capacidad de respuesta.

Como muestran [Celigueta y Chavajay](#), el conocimiento y la preservación de un «lenguaje del agua» constituyen un aspecto central de la relación espiritual, ecológica y política de los pueblos maya tz’utujile de San Pedro La Laguna con Qatee ya’, la Abuela Lago, reconocida como madre, dadora de vida y cuidadora de sus habitantes. En esta relación de cuidado mutuo, no exenta de contradicciones, la comunicación con Qatee ya’ resulta fundamental. Esta puede sostenerse en la vida cotidiana mediante visitas al lago para

bañarse o lavar ropa, prácticas cultivadas especialmente por mujeres. Sin embargo, más allá de este registro cotidiano, existe un ámbito extraordinario en el que la comunicación se despliega a través de la vida onírica, ritual y de prácticas terapéuticas, donde la agencia de Qatee ya' se manifiesta en su capacidad de curación.

De manera similar, los cenotes de Yucatán poseen fuerza: pueden jalar, rebosar, molestarse y cobrarse aquello que ha sido pactado y no cumplido por los humanos. Por ello, se consideran lugares potencialmente peligrosos, en los cuales las aguas, cuando no son benignas y mansas, pueden estar movidas por corrientes que recuerdan y castigan. La forma en que estos espacios se manifiestan ante los humanos depende directamente de una eventual suspensión de las prácticas rituales que sostienen el vínculo, es decir, de una fractura en el espacio de interlocución. Esta se hace evidente cuando los *yúumtsilo'ob* ya no permanecen en el monte o en el cenote, sino que irrumpen en otros espacios en busca de reactivar la relación. Al interferirse estos equilibrios, cesan las relaciones sensibles que permiten la circulación y distribución del agua; los vínculos ontológicos se debilitan y los dueños de los cenotes pueden restringir tanto su flujo como su calidad. De igual forma, dejar de escucharlos, respetarlos y agradecerles, es decir, olvidar la lengua con la que se les habla, alimenta y finalmente reconoce, implica que los cenotes dejen de ser interlocutores.

En el caso mapuche, el estatus ontológico del agua remite a lo espiritual, debido a que es a través del *geh* que el líquido físico se convierte en fluido esencial para la vida. Por lo tanto, al ser un espíritu, el agua puede manifestarse en distintas formas, así como trasladarse o evaporarse, utilizando su naturaleza poliforme para cambiar de estado y entrar en comunicación con diferentes pisos del *Waj Mapu* y con las demás formas de vida. Aun así, el cuidado y producción del agua está sujeto a la aplicación de normas y protocolos rituales, basados en los principios del respeto y la reciprocidad, que permiten a los humanos alimentar correctamente esta relación, en un diálogo que no puede ser interrumpido.

Si, por lo tanto, es a través de un «lenguaje» que se propicia la construcción de un diálogo, que antecede y excede la existencia física del agua, los escenarios en los cuales este se despliega adquieren una relevancia central. Para las comunidades tsotsil, cerros y cuevas constituyen espacios privilegiados de comunicación entre humanos y *anjeletik*, precisamente porque de ellos brota el agua. Es esta la que establece que allí debe producirse la comunicación: para pedirla se emplea un lenguaje específico que se manifiesta tanto en el ritual como en los sueños, un lenguaje deprecativo, cuidado y cargado de cualidades sensibles. En la medida en que la comunicación no es unidireccional, el agua y los *anjeletik* también interpelan a los humanos. Cuando es necesario realizar más rituales o cuando existe alguna petición específica, estos se presentan en sueños a los chamanes y, a través de este medio, responden a las solicitudes humanas o transmiten informaciones relevantes.

6. Reflexiones finales

En su artículo sobre los kukuma, Mireia Campanera nos reta directamente a definir, ahora sí, las masas de agua, preguntándose directamente «¿qué es un río?». Campanera argumenta que es relativamente sencillo definirlo desde las ontologías occidentales que separan la cultura de la naturaleza, pero muy complicado hacerlo para los propios indígenas. El río engloba tantas dimensiones, estados, percepciones y ontologías, que es complicado ponerle coto. Y algo que no tiene límites es muy difícil de definir.

Al final de esta introducción, los autores tenemos una sensación parecida: nos es sumamente complicado encontrar categorías y características para poder enmarcar en un único concepto todo aquello que tiene que ver con el agua en la cosmología indígena de América. Pero incluso el concepto elegido para ello, cuerpo de agua, tiene una difícil definición y descripción. Hemos intentado hacerlo a partir de los cuatro elementos que creemos que caracterizan a estos lugares, pero que, estamos convencidos, no los definen. Cuerpos de agua se refieren al mismo tiempo al agua, a los seres que se relacionan con ella, a los lugares donde se encuentra y a la propia condición de esas relaciones. Cuerpo es el agua misma y su materialidad; cuerpos son los espacios donde el agua está y que incluyen tierra, plantas, orografías y formas; cuerpos son los múltiples espíritus y dueños que aparecen como guardianes de los espacios anteriores; cuerpos son los de los seres vivos, principalmente animales, humanos y plantas que habitan esos espacios; y cuerpos son las complejas relaciones que se establecen entre todos los elementos anteriores. Cuerpos que parecen funcionar porque el agua los riega, los nutre, los alimenta y les da vida.

En los trabajos que siguen, el agua desaparece en cuanto elemento (H₂O) y en cuanto recurso. Es más, en muchos casos incluso está completamente ausente del relato etnográfico, cobrando protagonismo los lugares (ojos de agua, ríos, lagos, salares, cerros, cenotes, etc.), los espíritus a ellos asociados (*aluxes*, *anjeletik*, *Qatee ya'*, *Yacumama*, *Pachamama*, *geh ko*, etc.), las formas que toman (venados, serpientes, mujeres, toros, etc.) o las relaciones entre todos ellos. Con el concepto de cuerpos de agua invitamos a alejarnos de la mirada del agua en cuanto dadora y generadora de vida, que sin duda está condicionada por nuestras convenciones (Holbraad & Pedersen, 2022), y pensarla como propiciadora de relaciones y conexiones.

Es bajo esta mirada, creemos, que cobra sentido el drama al que se ven sometidos los pueblos indígenas cuando se encuentran inmersos en conflictos medioambientales, especialmente en aquellos que implican una extracción y agotamiento del agua. Tal vez el ejemplo del lago Atitlán nos ayude a comprender nuestra propuesta. El lago no es simplemente agua, es *Qatee ya'* y su poder sobre la región. Contaminar el lago no es únicamente contaminar las aguas, es no dejarle respirar a *Qatee ya'* y, como ya hemos señalado, que pueda enfermarse y morir. El agua seguirá estando, pero el principio que rige las relaciones no. La cuestión, por tanto, no es tener agua (de piscinas, de pozos ilegales, clorada o contaminada), sino tener buena agua (de cenotes, de ojos de agua, de

ríos o del lago), aquella que permite comprender en toda su dimensión los diferentes cuerpos de agua sujetos de las etnografías que siguen.

Referencias

- Aja Eslava, L. (2017). Agua, crisis ambiental y fractura de un modelo: hacia la construcción de una antropología del agua desde conocimientos, valores y principios femeninos. En L. M. Donato et al. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano* (pp. 121-128). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ballestero, A. (2019). The anthropology of water. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), pp. 405-421.
- Bonilla, O. (2005). O bom patrón e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, 11(1), pp. 41-66.
- Brandshaug, M. K. (2021). Water, Life, and Loss: Aguasociality and Environmental Change in the Peruvian Andes. *Kritisk Etnografi: Swedish Journal of Anthropology*, 4(2), pp. 51-66.
- Brightman, M.; Fausto, C. & Grotti, V. (2016). *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York: Berghahn Books.
- Cabnal, L. (2013). *Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo*. Entrevista publicada en PBI, abriendo espacios para la paz. Recuperado de www.pbi-ee.org
- Camargo, A. & Camacho, J. (2019). Convivir con el agua. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(1), pp. 7-25.
- Cantillana, R. (2025). ¿Es posible una antropología del agua? Viejos enfoques para nuevas perspectivas. *Disparidades. Revista de Antropología*, 80(1), e993. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2025.993>
- Castro, J. E. (ed.) (2015). Waterlat-Gobacit Network Working Papers. *Thematic Area Series-SATGSA TA5-Water and Health*, 3.
- Cesarino, P. N. (2010). Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo. *Revista de Antropología*, 53(1), pp. 147-197.
- Costa, L. (2017). *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.
- Costa, L. & Fausto, C. (2010). The return of the animists: Recent studies of Amazonian ontologies. *Religion and Society*, 1(1), pp. 89-109.
- Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4, pp. 23-45.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, 39, pp. 25-36.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Madrid: Amorrortu Ediciones.
- Dorrnsoro, B. (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. *IV Coloquio Internacional de Doctorandos/as do CES*, 6-7.
- Erikson, P. (2000). The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. En A. Podberscek; E. Paul & J. Serpell (eds.). *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erikson, P. (2012). Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), pp. 15-32.
- Fausto, C. (1999). Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), pp. 933-956.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), pp. 329-366.

- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), pp. 267-301.
- Hastrup, K. & Hastrup, F. (eds.) (2015). *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*. New York: Berghahn Books.
- Holbraad, M. & Pedersen, A. M. (2022). *El giro ontológico. Una exposición antropológica*. Madrid: Nola Editores.
- Karadimas, D. (2005). *La Raison du Corps: Idéologie du Corps et Représentations de l'Environnement chez les Miraña d'Amazonie Colombienne*. Paris: Peeters.
- Kohn, E. (2007). Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. En C. Fausto & M. J. Heckenberger (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (pp. 106-129). Gainesville: University Press of Florida.
- Krause, F. & Strang, V. (2016). Thinking relationships through water. *Society & Natural Resources*, 29(6), pp. 633-638.
- Lahiri-Dutt, K. (2019). Imaginando los ríos. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(1), pp. 153-166.
- Latour, B. (2008). *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Medrano, C. & Tola, F. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco. *Avá*, (29), pp. 99-129.
- Neimanis, A. (2017). *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. Londres: Bloomsbury.
- Orlove, B. & Caton, S. C. (2010). Water sustainability: Anthropological approaches and prospects. *Annual Review of Anthropology*, 39, pp. 401-415.
- Rasmussen, M. B. & Orlove, B. (2015). Anthropologists exploring water in social and cultural life: Introduction. *American Anthropologist*, 81, pp. 1-20.
- Strang, V. (2014). Fluid consistencies. Material relationality in human engagements with water. *Archaeological Dialogues*, 21(2), pp. 133-150.
- Strang, V. (2015). *Water: Nature and Culture*. Londres: Reaktion Books.
- Strang, V. (2020). *The Meaning of Water*. Londres: Routledge.
- Strang, V. (2023). *Water Beings: From Nature Worship to the Environmental Crisis*. Londres: Reaktion Books.
- Ramírez-Colombier, M. (2025). Cuerpos humanos y cuerpos de agua. Teoría indígena kukama sobre el territorio acuático en la Amazonía peruana. *Revista Española de Antropología Americana*, 55(1).
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, pp. 469-488.
- Wagner, J. R. (ed.) (2013). *The Social Life of Water*. New York: Berghahn Books.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.
- Yates, J. S.; Harris, L. M. & Wilson, N. J. (2017). Multiple ontologies of water: Politics, conflict and implications for governance. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35(5), pp. 797-815.

Financiamiento:

La mayoría de los trabajos que componen este dossier son el resultado del proyecto coordinado de investigación «Creatividad indígena frente a las crisis ambientales y sanitarias: expresiones culturales y mundialización de saberes» (CREALM), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidad del Gobierno de España y codirigido por Gemma Orobitg Canal (Universitat de Barcelona) y Óscar Muñoz Morán (Universidad Complutense de Madrid).

Por su parte, Emanuele Fabiano agradece el apoyo del proyecto «ECO - Animals and Plants in Cultural Productions about the Amazon River Basin» (Program H2020, Grant agreement 101002359), financiado por el European Research Council y administrado por el Centro de Estudos Sociais (CES) de la Universidad de Coimbra y el programa Postdoctoral Beatriu de Pinós (AGAUR BP2023), Universitat de Barcelona.

Declaración de uso de herramientas de IA

Los autores declaran que en la preparación del presente artículo no se han utilizado herramientas de Inteligencia Artificial (IA).

Declaración de posibles conflictos de intereses

Los autores declaran que no tienen conflicto de intereses.

Rol en la investigación según la clasificación (CRediT):

- **Emanuele Fabiano:**
Conceptualización, supervisión, redacción-borrador inicial, redacción-revisión y edición.
- **Óscar Muñoz Morán:**
Conceptualización, supervisión, redacción-borrador inicial, redacción-revisión y edición.

Emanuele Fabiano

Doctor en Antropología y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Actualmente es docente e investigador posdoctoral Beatriu de Pinós en la Universidad de Barcelona e investigador afiliado al proyecto ECO. También es miembro del CINAFA - Grupo de Estudios con Pueblos Indígenas y Afroamericanos (Barcelona, España). En su investigación, ha analizado las técnicas de construcción de la persona (humana y no humana) y sus implicaciones en los procesos de reproducción social entre los urarina de la Amazonía peruana. También ha investigado los efectos antropológicos, políticos y sociales de los procesos extractivistas y sus implicaciones rituales y cosmológicas. Es coeditor del libro *Urban Imaginaries in Native Amazonia: Tales of Alterity, Power, and Defiance*. Tucson: The University of Arizona Press (2023).

Correo: emanuele.fabiano@ub.edu

Óscar Muñoz Morán

Profesor Titular de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es director de la Revista Española de Antropología Americana y codirector del grupo de investigación «Antropología de América». Ha dirigido dos proyectos I+D+i y participado en otros cuatro. Es autor de dos monografías y ha participado en la coedición de cuatro libros, además de haber publicado más de cuarenta artículos en revistas especializadas. Le interesa la percepción amerindia del pasado, las interpretaciones locales y las reformulaciones modernas del tiempo más distante, así como la cosmología de los Andes, en especial la relación entre humanos y espíritus. Recientemente, ha investigado sobre las formas indígenas de afrontar los cambios climáticos y sus relaciones con el entorno.

Correo: oscarcomun@ucm.es

Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente.

N° 17 enero – junio 2026. E-ISSN: 2709 – 3689

Cómo citar: Fabiano, E., & Muñoz Morán, Óscar. Cuerpos de agua. Perspectivas indígenas sobre territorios acuáticos y sus entidades. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (17), D-000. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202601.D000>

