

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2020-2022

Tesis para obtener el título de Maestría en Estudios Socioambientales

Poéticas de la resistencia contra extractivista Emberá Wera. Caso Alto Andágueda, Chocó,  
Colombia

Laura Camila Alejandra Rodríguez Sánchez

Asesora: Ivette Vallejo

Lectoras: Astrid Ulloa y Sofía Zaragocín Carvajal

Quito, febrero de 2024

## **Dedicatoria**

A Yajaira Murry, a las Emberá Wera (mujeres Emberá) y para todas las mujeres de mis vidas. Especialmente, para la que parí y para la que me parió. Porque la vida y la dignidad la heredamos de las mujeres.

Como mujeres, como gentes de las luchas, de las comunidades y de los procesos territoriales creemos que es necesario pensar no solo la descolonización del sistema que arremete contra la Naturaleza sino la descolonización y la despatriarcalización de la propia Ecología Política Latinoamericana, que aún no ha logrado incorporar suficientemente las voces de aquellas y aquellos actores subalternizados, que desde sus territorios construyen otros mundos posibles, y a la que aún le falta nutrirse de otras epistemologías y maneras de conocer y ser.

Hacer ecologías emancipatorias implica subvertir lo establecido y co crear conocimientos desde y para las luchas históricas en Abya Yala, con los pueblos, las comunidades, las mujeres, los jóvenes, los seres no humanos, las espiritualidades, la naturaleza, la pacha; contrario a la producción capitalista académica, el extractivismo y mercantilización de los saberes, de nuestros procesos de lucha y resistencia.

Denunciamos el racismo, el colonialismo, el extractivismo, el patriarcado y el clasismo en nuestros territorios, que nos despojan, violentan y afectan las autonomías. Sin pueblos, movimientos y mujeres protagonistas de la historia y la palabra, no hay ecologías políticas posibles. Queremos escenarios de participación libre de verticalidades, de violencias políticas, de violencias epistémicas y de discriminaciones.

Así que, es necesario que la deconstrucción epistémica de la ecología política se haga en intersubjetividad, en ejercicios horizontales con la reflexividad y el pensamiento de los pueblos en los formatos propios de estos, tales como: los tejidos, la pintura corporal, los cantos, las danzas. Los formatos académicos en gran medida, desconocen la producción legítima y ancestral de los saberes de los pueblos indígenas, las comunidades negras y de otros grupos que han sido negados y/o discriminados. Por ello,

¡Autonomía, descolonización, somos los pueblos, es nuestra decisión!

—Fragmento del *Manifiesto Colectivo de las Mujeres de las Luchas del Abya Yala*

(IV Congreso de Ecología Política Latinoamericana, 2022), Quito, Ecuador.

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	11
<b>Agradecimientos</b> .....	12
<b>Introducción</b> .....	13
<b>Capítulo 1. Marco teórico y estrategia metodológica</b> .....	22
1.1. Hacia un estado de la cuestión .....	22
1.2. Marco conceptual y claves teóricas.....	26
1.2.1. Militarización y despojo .....	34
1.2.2. Territorio-cuerpo-tierra/agua.....	36
1.2.3. Resistencias y poéticas de la resistencia .....	39
1.3. Estrategia Metodológica y las técnicas de la investigación .....	42
<b>Capítulo 2. El Alto Andágueda, en el Chocó colombiano. Contexto y dinámicas</b> .....	53
2.1. Localización geográfica, aspectos biofísicos y demográficos del Chocó .....	54
2.2. El Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda.....	56
2.2.1. El Territorio ancestral del pueblo indígena Emberá Katío.....	61
2.3. Historia colonial y contemporánea. Extractivismo minero y otras dinámicas en el Chocó .....	64
2.4. Normativa minera y la planeación del desarrollo de Colombia .....	70
2.4.1. Normativa Minera .....	70
2.4.2. Planeación del desarrollo .....	74
2.5. El conflicto armado, la Anglo Gold Ashanti, el territorio y la Ley de Víctimas .....	80
<b>Capítulo 3. Geopolítica del despojo, militarización y las dinámicas relacionadas con la minería aurífera en el Alto Andágueda, Chocó</b> .....	90
3.1. Afectaciones socioambientales y territoriales .....	93
3.1.1. Identificación.....	94
3.1.2. Alistamiento .....	95
3.1.3. Caracterización.....	95
3.1.4. Formulación e implementación del Plan Integral de Reparación Colectiva .....	95
3.2. Afectaciones en los cuerpos y sentires de las Emberá Wera.....	106
3.2.1. Violencias intracomunitarias.....	120

3.2.2. Violencias por el conflicto armado y la minería .....	124
<b>Capítulo 4. Nepono, Resistencias de las Emberá Wera .....</b>	<b>128</b>
4.1. Configuración de la resistencia social, política y espiritual colectiva en Colombia ...	129
4.2. Mujeres indígenas, colonialismo, patriarcado y resistencias .....	135
4.3. Poéticas de la resistencia de las Emberá Wera del Alto Andágueda .....	138
4.4. Cantos de las resistencias de las Mujeres Emberá Wera del Alto Andágueda .....	145
4.5. Yajaira y la música como poética de resistencia .....	148
<b>Conclusiones .....</b>	<b>153</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>158</b>

## Lista de ilustraciones

### Figuras

Figura 3.1. Línea de tiempo 1. Línea de Hechos Victimizantes en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda 1980-1990 .....	98
Figura 3.2. Línea de tiempo 2. Línea de Hechos Victimizantes en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda 1991-2006 .....	98
Figura 3.3. Línea de tiempo 3. Línea de Hechos Victimizantes en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda 2007-2015 .....	99

### Fotografías

Fotografía 1.1. Emberá Weras.....	50
Fotografía 1.2. Yajaira y Virgelina en mi casa .....	51
Fotografía 2.3. Comunidad Irakal, Zona 2, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, Baudó, Chocó .....	58
Fotografía 2.4. Comunidad Irakal, Zona 2, Resguardo Indígena del Alto Andágueda.....	61
Fotografía 3.5. Cancha de fútbol de la comunidad Pescadito, Zona 2, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda.....	113
Fotografía 3.6. Las mujeres, la medicina propia y la casa .....	114
Fotografías 3.7. y 3.8. Las mujeres y el territorio .....	115
Fotografía 3.9. Cartografía .....	116
Fotografías 4.10. y 4.11. Tejido de Canasto de Emberá Wera del Alto Andágueda .....	140
Fotografía 4.12. Abuela Emberá Wera, del Alto Andágueda .....	141
Fotografía 4.13. Mujeres Emberá Wera, del Alto Andágueda .....	142
Fotografías 4.14, 4.15., 4.16 y 4.17. Collares Emberá Katío del Alto Andágueda .....	143
Fotografía 4.18. Figuras pintadas con Jagua o Kipará .....	145
Fotografías 4.19. Agrupación Irakal .....	148
Fotografía 20. Nosotras, las mujeres indígenas antimineras y antimilitaristas .....	157

## **Gráficos**

Gráfico 2.1. Mapa conceptual de la estructura organizativa indígena en el Resguardo del Alto Andágueda .....	59
--	----

## **Mapas**

Mapa 2.1. Mapa del municipio de Bagadó en el departamento de Chocó en Colombia .....	54
Mapa 2.2. Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda en Bagadó .....	57
Mapa 2.3. Títulos adjudicados para minería de oro en Chocó .....	82
Mapa 2.4. Resguardos indígenas en Chocó.....	83
Mapa 3.5. Corredor cordillera Occidental y Serranía del Baudó: conexión con el océano Pacífico. Departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca, Antioquia y Risaralda .....	92
Mapa 3.6. Mapa del Territorio-cuerpo-tierra de Virgelina Murry y Yajaira Murry .....	118

## **Tablas**

Tabla 1.1. Cuadro metodológico .....	44
Tabla 2.2. Víctimas por hecho victimizante ocurridos en Chocó a 2011.....	69

## **Lista de abreviaturas y siglas**

AGA: Anglo Gold Ashanti

ANM: Agencia Nacional Minera

ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

ASOREWA: Asociación de Cabildos, Autoridades Tradicionales Indígenas Emberá Dóbida, Katío, Chamí y Dule del Departamento del Chocó

ASOKATÍO: Asociación del Pueblo Emberá Katío

AUC: Autodefensas de Colombia

BACRIM: Bandas Criminales

BEEV: Batallones Especiales Energéticos Viales

CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe

CINEP: Centro de Investigación y Educación Popular

CIVP: Comisión Interétnica de la Verdad del Pacífico

CNMH: Comisión Nacional de Memoria Histórica

CNTI: Comisión Nacional de Territorios Indígenas

COCOMOPOCA: Consejo Comunitario Mayor de la Opoca

CPLI: Consulta Previa, Libre e Informada

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística

DAS: Departamento Administrativo de Seguridad

DD.HH.: Derechos Humanos

DIAN: Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales

DIH: Derecho Internacional Humanitario

ELN: Ejército de Liberación Nacional

EPL: Ejército Popular de Liberación

ERG: Ejército Revolucionario Guevarista



FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FOB: Free on Board, que significa: Libre a Bordo

GAULA: Grupos de Acción Unificada para la Libertad Personal

ICA: Instituto Colombiano Agropecuario

IED: Inversión Extranjera Directa

IGAC: Instituto Geográfico Agustín Codazzi

INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria

M-19: Movimiento 19 de Abril

MPC: Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas

NNAJ: Niños, Niñas, Adolescentes y Jóvenes

OIT: Organización Internacional del Trabajo

ONG: Organizaciones No Gubernamentales

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

PDET: Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial

PIB: Producto Interno Bruto

PND: Plan Nacional de Desarrollo

SGR: Sistema General de Regalías

SIB: Sistema de Información sobre Biodiversidad en Colombia

SMT: Sistema de Monitoreo Territorial

TEU: Twenty-foot Equivalent Unit, que significa: Unidad Equivalente a Veinte Pies

UAEGRTD: Unidad administrativa de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas

UARIV: Unidad Administrativa para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas

UNIR: Unidad de Intervención y Reacción de la Policía de Carreteras

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis/tesina**

Yo, Laura Camila Alejandra Rodríguez Sánchez autora de la tesis titulada “Poéticas de la resistencia contra extractivista Emberá Wera. Caso Alto Andágueda, Chocó, Colombia”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico. Quito, mes de año.

Quito, febrero de 2024.



---

Firma

Laura Camila Alejandra Rodríguez Sánchez

## Resumen

La presente tesis aborda las poéticas contra extractivistas de las mujeres Emberá Katío del Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda en el departamento de Chocó, en Colombia, frente al neo extractivismo aurífero de la multinacional Anglo Gold Ashanti en su territorio. Condensa el texto, los hallazgos y reflexiones que emanan de una investigación que cubre el período comprendido entre 1980 al 2022, desde que se encontró la primera mina de oro en territorio Embera Katío, incluyendo el periodo del fallo de la sentencia judicial expedida para la restitución del territorio y de sus derechos territoriales, a favor del Alto Andágueda, y hasta la temporalidad en curso.

La investigación efectuada ha sido realizada de forma colaborativa con mujeres Emberá Katío, teniendo como principal interlocutora a Yajaira Murry, figura protagónica de la temática que en esta tesis trato. En mi enunciación analítica, me posiciono como mujer académica Muysca, como parte de las mujeres indígenas anti-mineras y anti-militaristas en Colombia, quienes llevamos varios lustros en la defensa y exigibilidad de nuestros derechos colectivos y de nuestros territorios. La discusión teórica la abordo desde la Ecología Política Latinoamericana Anticolonial, en diálogo con la Ecología Política Feminista Latinoamericana y los Feminismos Comunitarios y Descoloniales; habiendo adoptado un enfoque metodológico cualitativo, multiescalar y diacrónico.

## **Agradecimientos**

Agradezco a quienes han hecho parte de este tejido, corazonando desde su sentipensar, apoyándome con su experiencia, tiempo, saberes y cuidados.

Gracias a Yajaira por su fuerza irreductible y la confianza profunda; gracias a las Emberá Wera por ser compañeras de lucha; gracias a mi hija Anahuac Ayun por ser el fuego de mi corazón y la semilla de mi vientre; gracias a mi madre, Adriana, por sembrar la lucha contra las injusticias en mi camino, a Giovanni por la ternura de su amor compañero y su incondicionalidad, a mi tutora Ivette Vallejo por su consejo de mirada crítica y sabia.

## Introducción

La presente tesis que analiza las poéticas de la resistencia agenciadas por las mujeres indígenas Emberá Katío, quienes resisten al extractivismo minero en su territorio, desde narrativas estéticas que enuncian apuestas políticas desde el sistema de pensamiento propio, como la pintura corporal, tejidos, entre otras expresiones, como los cantos, se sitúa en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda en el departamento del Chocó en Colombia. Este territorio colectivo ha pertenecido ancestralmente al pueblo indígena Emberá Katío, que ha vivido el expolio de parte de la multinacional Anglo Gold Ashanti, y ha sido víctimas de múltiples afectaciones a causa del extractivismo minero. Además, el pueblo Embera Katío ha sido afectado por el conflicto armado que azotó a Colombia por más de 60 años, y en el que la militarización legal e ilegal exacerbaron las violencias en las comunidades indígenas, con graves repercusiones en las mujeres indígenas Emberá Katío.

En esta tesis el contexto relacionado con la Anglo Gold Ashanti nos lleva a discutir los alcances que tiene el neoextractivismo, que deviene de la implementación de un proyecto de modernidad donde tienen un papel fundamental el accionar de los gobiernos de Estado, . en la expansión ilimitada de la frontera de mercantilización de la naturaleza a nivel global; lo que, nos permite “establecer una relación entre el neoextractivismo (como dinámica de desarrollo dominante) y el Antropoceno (como crítica a un determinado modelo de modernidad)” (Svampa 2019, 19).

El neoextractivismo como un modelo sociopolítico-territorial, ha sido abordado por las ciencias sociales críticas en América Latina y posicionado en la gramática política de diferentes movimientos socio-territoriales y organizaciones indígenas y campesinas, entre otras, que lo contestan desde su accionar colectivo. Es un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, en gran parte no renovables; así como, en la expansión de las fronteras de explotación de territorios vistos por el Estado y transnacionales como improductivos (Svampa 2017), pero que no obstante para los pueblos que los habitan, son sus territorios de vida, como es el caso del pueblo Emberá Katío.

El neoextractivismo se caracteriza por dar paso la implementación a gran escala de grandes proyectos extractivos como la expansión de la frontera petrolera y energética a través del uso

del fracking<sup>1</sup>, la construcción de grandes hidroeléctricas, la generación del modelo de agronegocio, la sobreexplotación de la frontera pesquera y forestal, y por supuesto, la implementación de proyectos de megaminería a cielo abierto. Para poder estudiar el neoextractivismo a nivel local, es clave partir desde una escala macro que permita entender los flujos de mercado intercontinentales y el desarrollo de la política neoliberal en las potencias mundiales y cómo esta se enraíza en lo meso y lo micro.

“El neoextractivismo se encuentra en el centro de la acumulación contemporánea” (Svampa 2019, 18). El crecimiento ilimitado del consumo energético planetario ha acelerado el metabolismo social del capital dentro del capitalismo, lo que signa que “el actual modelo de acumulación (...) [esté] asociado a las reformas llevadas a cabo por el capitalismo neoliberal y financiero” (Svampa 2019, 21). El asunto financiero es fundamental en las alzas y bajas de los precios de los *commodities* en las bolsas internacionales, y en las lógicas de extracción de materias primas; luego de la gran crisis global, como alternativa para combatir la recesión se incentivó la extracción intensiva de la naturaleza, lo cual exacerbó las desigualdades sociales acentuadas a partir del ajuste económico en los países centrales. Pues, a mayor consumo, mayor demanda energética, lo que implica un incremento en el comercio de *commodities*, y a su vez un crecimiento en la extracción y en la producción, esto a su vez requiere de un mayor número de hectáreas de tierra para sostener el crecimiento del consumo energético que demanda el capitalismo. Es un círculo de producción y consumo insostenible.

Es en el uso y posesión de la tierra, donde se generan las presiones socioambientales de la dinámica extractiva y neo extractiva. La expropiación y el despojo de bienes, y el encarnamiento del despojo en personas (sus corporalidades y subjetividades); así como, en los territorios, es una cuestión abordada por la academia latinoamericana y denunciada por lideresas y líderes sociales de múltiples sectores que acuerpamos las luchas por la defensa de la vida y de los territorios.

Subrayar los altos costos en las afectaciones socio ambientales irreparables convertidas en toda clase de externalidades negativas, da cuenta de que “estamos asistiendo a grandes cambios antropogénicos y sociogénicos a escala planetaria, que ponen en peligro la vida en el planeta” (Svampa 2019, 20). Es clave señalar, que estas afectaciones generan impactos diferenciados y mucho más profundos en los países del Sur Geopolítico (Latinoamérica,

---

<sup>1</sup> El fracking, también conocido como fracturación hidráulica, es un método de extracción de combustibles fósiles (especialmente gas y petróleo) de formaciones muy poco permeables en el que se emplea la inyección de grandes cantidades de agua y productos químicos, ver en <https://www.iagua.es/respuestas/que-es-fracking>

África y Orientes) cuya riqueza productiva, en materia de recursos no renovables, ha sido mayormente extraída para sostener el consumo energético del primer mundo.

El trabajo precario y la extracción petrolera, minera y la presencia de hidroeléctricas se hacen presentes en los territorios de pueblos indígenas y campesinos, como lo que ocurre en Colombia.<sup>2</sup> Al respecto podemos subrayar múltiples ejemplos, de los cuales nombraremos solo algunos, como: el pueblo indígena Inga en el departamento de Putumayo, el pueblo indígena Emberá Katío en Chocó, o del pueblo campesino del Huila en Colombia. Son estos pueblos indígenas, y también de afrodescendientes y campesinos, los que usualmente, reciben las mayores afectaciones socioambientales. El goce de sus derechos es limitado o inexistente; y aun así, son los territorios del sur global, de países como los latinoamericanos, y más precisamente los territorios de los pueblos indígenas, quienes terminamos sosteniendo el consumo de gas y gasolina de los automóviles de empresarios en Ámsterdam; o el uso de cobre, oro o coltán de las tiendas de gadgets en China; o el consumo de energía eléctrica de las grandes metrópolis que nunca duermen y tienen sus luces encendidas durante 24 horas todo el año, como en Nueva York.

Esto, si bien, podría decirse que no es nada nuevo y que el neo extractivismo es una prolongación que da continuidad al comercio de *commodities*, que data desde tiempos coloniales; las dinámicas contemporáneas son aún más aceleradas, intensivas por las tecnologías utilizadas y traen mayores impactos. Entender las disrupciones y las continuidades entre el extractivismo y el neoextractivismo, no sólo evidencia una transformación dinámica en el sistema económico y financiero en el tiempo, sino que nos permite dilucidar la consolidación de un sistema hegemónico que replican los Estados en América Latina.

A principios del siglo XXI Latinoamérica se insertó en el boom del mercado global de *commodities* atraída por sus altos precios de venta. Desde este periodo, la región ha vivido así, la ilusión de una época de crecimiento económico (Svampa 2019), en que los gobiernos latinoamericanos han negado o minimizado las nuevas desigualdades y asimetrías económicas, sociales, ambientales y territoriales, que traen aparejadas la exportación de materias primas a gran escala, respondiendo a los objetivos del desarrollo económico.

---

<sup>2</sup> Y en cualquier otro territorio del Sur geopolítico (América Latina, África y Orientes).

En el caso de Colombia, la implementación del modelo económico neoliberal, ha legalizado la presencia de proyectos neo extractivistas en los territorios de pueblos originarios, produciendo el aumento de conflictos socioambientales/territoriales, que perpetúan dinámicas coloniales en nuestros territorios. El país se constituye como un Estado democrático y desde 1991 la Constitución dio un paso fundamental para la garantía de derechos para los pueblos indígenas. No obstante, los Planes de Desarrollo del país, en gran medida, van en contravía de lo alcanzado; y es que Colombia tiene una peculiaridad y es que existe una serie de normas proteccionistas del territorio, del ambiente, de los derechos de los pueblos indígenas; no obstante, a la par existe una legislación antagónica que promueve la exploración y explotación de recursos no renovables, que promueve el extractivismo generalizado. Sus regulaciones son sumamente laxas en la permisividad con las empresas con la explotación, pasando muchas veces por encima de los derechos de las comunidades (Jose Luis Quiroga<sup>3</sup>). La legislación minera en Colombia ha respondido a la geopolítica global, cuya lógica desarrollista privilegia la acumulación del capital, perpetuando el uso y comercio de la naturaleza en detrimento de la conservación de la vida.

Durante el siglo XX en Colombia la inclusión del gran capital al mercado interno del país, motivó la necesidad de incrementar la exploración y explotación de recursos minero energéticos, tal y como lo nombra la Agencia Nacional de Hidrocarburos -ANH, en uno de sus informes: “El sector minero energético es una de las locomotoras definidas por el gobierno nacional como el principal motor de desarrollo para el país y busca generar buena parte de las rentas que se necesitan para el funcionamiento del Estado” (ANH, 2011).

De conformidad con lo expuesto y bajo una lectura crítica frente a la promulgación y actualización del marco legislativo minero en Colombia, evidenciamos que el Estado colombiano ha ampliado las garantías y ha consolidado una política legislativa, que ha respaldado jurídicamente la entrega de los recursos a los capitales transnacionales; favoreciendo la acumulación privada y extranjera de capital. “Este modelo ha conllevado una serie de ajustes institucionales sobre la administración de los minerales y el sistema fiscal; además, se ha acompañado de políticas de militarización de los territorios mineros y de supresión de la movilización social” (Vélez Torres y Ruíz Torres 2015, 3).

---

<sup>3</sup> Entrevista No. 2022.02.03\_13-57\_01



De esta forma, se entiende que la reestructuración del Estado ha estado encaminada a la procura de eficiencia de un sistema económico basado en el extractivismo. Es una proclama que hace el neoliberalismo en su afán de liberalización de la economía (Ruiz *et al.*, 2018).

El modelo ha llevado consigo graves afectaciones e injusticias ambientales y socioculturales irreparables, principalmente en territorios étnicos, donde las dinámicas de poder que se tejen alrededor de la economía neo extractiva han afectado de manera profunda y diferenciada a las comunidades. Al reforzarse las desigualdades, las más afectadas hemos sido las niñas y mujeres jóvenes y adultas, racializadas (Bolados 2017).

El departamento de Chocó en Colombia, en el que se efectúa esta investigación, ha sido un territorio históricamente afectado por el extractivismo y los vejámenes que el colonialismo en conjunción con el capitalismo, traen consigo. Las actividades extractivas se centran en la explotación de la naturaleza y “posibilitan el flujo de materia, energía, biodiversidad y fuerza de trabajo “hacia los centros dominantes (...) donde se consumen a gran escala para garantizar la reproducción del capital” (Vega Cantor 2014, 1).

En efecto, dentro de las derivaciones de dichos enclaves se encuentra la militarización de los territorios, pues, los gobiernos neoliberales de turno se han comprometido con proteger la inversión extranjera para garantizar la permanencia de las inversiones mineras.

La militarización no es efectuada únicamente por las fuerzas legales; sino también, por grupos paraestatales auspiciados y financiados por el Estado, por empresas regionales y transnacionales. Asimismo, los grupos armados ilegales generan estrategias de expansión territorial que han dado lugar a corredores geográficos que resultan centrales en las dinámicas militares y económicas del conflicto armado. Algunas conectadas con el control de zonas cocaleras y del narcotráfico.

Estos conflictos socio ambientales evidencian la desigualdad subyacente y la degradación material de la vida de las comunidades en el territorio, cuya noción de territorialidad está configurada por una relación política y metafísica que da sustento vital y sentido al origen de la existencia en su relación con la naturaleza.

Entre las poblaciones indígenas afectadas por los procesos mencionados en el departamento del Chocó, está el pueblo indígena Emberá Katío, organizados en 34 que hacen parte del Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, en el municipio de Bagadó, en el departamento del Chocó, en la Región Pacífica de Colombia. En su idioma, el Êbêra bedea, se autodenominan *Emberá Katío* que significa “gente de montaña” porque están asentados en las

montañas de la cordillera que atraviesa del departamento de Risaralda al departamento de Chocó, un ecosistema de selva tropical húmeda de muy difícil acceso, cuyo subsuelo tiene una gran riqueza aurífera.

El resguardo indígena fue titulado por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA, mediante la Resolución 0185 del 13 de diciembre de 1979 con un total de 50.000 hectáreas (UARIV 2013). En el año 2014, en el marco del conflicto armado, a través de la implementación del Decreto Ley 4633 de 2011, “por medio del cual se dictan medidas de asistencia, reparación y restitución de derechos territoriales a 116 pueblos y comunidades indígenas en el marco del conflicto armado” (UARIV 2011, 11), la Sala Civil Especializada en Restitución de Tierras del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Antioquia, profirió la Sentencia 007 de 2014. Ésta emitió un fallo hito a favor de la comunidad Indígena Embera Katío del Alto Andágueda en el Chocó colombiano, emblemático por ser el primero en materia de restitución colectiva en el país. Las 50.000 hectáreas reconocidas como territorio ancestral, representaban el 20% de la tierra restituida para pueblos indígenas en Colombia, para entonces.

El objeto de dicha sentencia era la restitución del territorio y de los derechos territoriales del pueblo Emberá Katío del Alto Andágueda en Chocó, Colombia, por haber sufrido graves afectaciones socioambientales asociadas al conflicto armado y a la minería aurífera; por la presencia de guerrillas, ejército nacional, paramilitares y de actores armados ilegales al servicio de las empresas mineras, según el informe de caracterización de la UARIV (2013). Dentro de las afectaciones sociales identificadas por la UARIV (2013) y la UAEGRTD (2015) se encuentran: despojo forzado, desplazamiento, combates, desapariciones, violencias sexuales, violencias basadas en género, asesinatos, entre otras. Asimismo, afectaciones ambientales como: contaminación de aguas, pérdida de especies de pesca, erosión, pérdida de cobertura vegetal, entre otras. Sin mencionar, la profundización en la pobreza extrema que durante décadas han sufrido las comunidades en el Chocó.

Al igual que en el resto del país, en Chocó el conflicto armado quebró el tejido social comunitario. El despojo territorial y la violencia de género desencadenaron acciones dominantes de carácter estructural, a manos de quienes tienen el poder y lo ejercen por la fuerza. El auge de la implementación de mega proyectos extractivos y minero-energéticos en territorio nacional, avalados por una política neoliberal de desarrollo económico y blindados a través de la estructuración de grupos armados, ejemplifican a la perfección una relación de

dominio estructural y de opresión violenta, contra el territorio de comunidades locales, campesinas, pueblos indígenas y afrodescendientes.

Dentro de las comunidades se ejerce una violencia direccionada contra las niñas, jóvenes y mujeres indígenas, quienes nos encontramos en el último eslabón de la cadena del poder; más aún, cuando estamos atravesadas por múltiples desigualdades interseccionales (de género, etnicidad, clase y/o localización geográfica) que limitan, o definitivamente, suprimen el goce efectivo de nuestros derechos.

Según la línea de base sobre la situación de las mujeres indígenas del Chocó (2016), las mujeres indígenas, en este departamento, han sido víctimas de múltiples violencias basadas en género que atraviesan su experiencia de vida desde la primera infancia. La violencia de género es definida no sólo por la discriminación de género dentro de contextos indígenas y no indígenas; sino también, por un contexto de continua colonización y militarización, racismo y exclusión social, política y económica que aumentan la pobreza. Estos fenómenos son mutuamente influyentes, definen nuestras experiencias de violencia como mujeres y también nuestras estrategias de resistencia.

La racialización de los cuerpos de las mujeres está dada por múltiples opresiones, discriminaciones o dominaciones. Para el caso, las *Emberá Wera* (Mujeres Emberá Katío) son afectadas por el hecho de ser mujeres, ser indígenas, ser pobres, ser analfabetas del castellano y no hispanohablantes, pues la mayoría hablan únicamente el idioma *Ébêra bedea*, la lengua propia. La situación se agudiza mucho más si son jóvenes o infantes, o si poseen alguna situación de discapacidad, o si han decidido una orientación sexual e identidad de género, distinta a la heteronormada. En este contexto, la resistencia emerge desde los cuerpos y los pensamientos de las *Emberá Wera* (mujeres Emberá Katío), quienes hilan poéticas expresadas en sus cantos, danzas, tejidos y ritualidad.

La pregunta central de este estudio es: ¿Cómo se expresan las resistencias de las mujeres Emberá Katío, del Alto Andágueda en Chocó, Colombia, desde su sentir-pensar ante las afectaciones extractivistas en su territorio-cuerpo-tierra? En consecuencia, el objetivo general de este estudio es analizar las poéticas de la resistencia desde el senti-pensar de las mujeres Emberá Katío ante las afectaciones experimentadas en su territorio-cuerpo-tierra por la minería aurífera en el Alto Andágueda en Chocó, Colombia, en el marco del conflicto armado en el periodo 1985-2022.

Los objetivos específicos, que derivan en componentes del estudio son:

- Describir las dinámicas extractivas de la minería aurífera, en el marco del conflicto armado, en el Alto Andágueda y las afectaciones socio ambientales generadas en el territorio cuerpo-tierra experimentadas por mujeres Emberá Katío del Alto Andágueda.
- Identificar la configuración de las resistencias al neo extractivismo desde el senti-pensar de las Emberá Katío, expresadas en sus poéticas.
- Profundizar en las expresiones de las poéticas de la resistencia de Yajaira Murry, lideresa Emberá Katío, y su grupo musical Iracal frente al neo extractivismo y sus afectaciones.

La investigación la tejo como mujer indígena Muysca Cundinamarca, Colombia, como parte del movimiento indígena nacional, desde mi acompañamiento en las luchas por la defensa de los territorios, la naturaleza y de los DD.HH. de las mujeres indígenas. Asimismo, como parte del movimiento antimilitaristas del país y de Latinoamérica. Escribo esta tesis en diálogo principalmente con Yajaira Murry, lideresa *Emberá Katío* del Alto Andágueda, ex combatiente de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional -ELN. Yajaira fue la primera mujer en ocupar cargos de representación política en su resguardo y es cantautora del grupo musical *Iracal*. Su narrativa musical expresa apuestas individuales y colectivas en resistencia a la minería aurífera, por la defensa de la vida y del territorio-cuerpo-tierra.

Yajaira Murry es mi amiga, mi compañera de luchas y la considero interlocutora e incluso coautora de este trabajo construido en un ejercicio intersubjetivo, donde a través de su voz, nos sumergimos en este conflicto, y en un ejercicio de memoria colectiva que efectuamos para reconstruir esta realidad, realizamos también un trabajo espiritual que como mujeres indígenas ofrendamos a toda la violencia y la sangre derramada que está detrás de esta historia. Es por ello que la voz de Yajaira hace de brújula y, a la vez, el barco que traza la ruta de esta investigación.

Este documento está organizado en cinco capítulos consecutivos. En el Capítulo 1 se esboza el marco teórico y la estrategia metodológica implementada; en el Capítulo 2 se delinea el contexto histórico, geopolítico y biofísico donde se desarrolla la investigación; en el Capítulo 3 se describe el neoextractivismo y las políticas del despojo en el Alto Andágueda. Se contextualizan las políticas extractivas, el conflicto armado, la militarización y las afectaciones socioambientales generadas en el territorio colectivo y en los territorios-cuerpo-tierra de las mujeres Emberá Katío. En el Capítulo 4, se identifica la configuración de las resistencias sociales del movimiento indígena en el Chocó, para luego, adentrarnos en

aquellas agenciadas por las mujeres *Emberá Katío* desde una mirada genuina y ancestral sobre su territorio. En el Capítulo 5, de poéticas de la resistencia en el Alto Andágueda, se profundiza en algunas expresiones culturales de las mujeres Emberá Katío en relación con las violencias múltiples y presiones socioambientales de las cuales han sido objeto. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio que recogen el análisis tejido previamente.

## Capítulo 1. Marco teórico y estrategia metodológica

En este capítulo se presenta una revisión de la literatura conexas ligada a la temática del estudio, a manera de situar el estado del arte o de la cuestión; se presenta el marco conceptual con sus claves teóricas, ligado a la metodología adoptada en el estudio. Se describe el universo de la investigación, las técnicas utilizadas y las actrices y actores involucrados, concibiendo el ejercicio en un encuadre colaborativo con sus principales actrices, las *Embera Wera* (mujeres Emberá Katío) del Alto Andágueda, en el Chocó, Colombia.

### 1.1. Hacia un estado de la cuestión

A través de la revisión documental respecto de la producción académica sobre el extractivismo y las resistencias en Colombia, identificamos tres ejes que encauzan la presente investigación, estos son: 1. extractivismo, neoextractivismo, militarización y despojo de los territorios-cuerpo-tierra, 2. neo extractivismo e interseccionalidad y 3. resistencia y poéticas de la resistencia.

En lo que respecta al primer eje: extractivismo, neoextractivismo, militarización y despojo de los territorios cuerpos- tierras, (Gudynas 2011, 2015; Svampa 2019; Machado Aráoz, H., Rossi, L. J. 2017), abordan el extractivismo en distintas dimensiones y delimitan su uso conceptual, desde una mirada histórica. Siguiendo a Machado; Rossi (2017), estos autores ofrecen una mirada crítica que apunta a develar el impacto del crecimiento económico desde la actividad extractiva como una “amortiguación” de los efectos ecosistémicos y socioambientales inherentes a la dinámica de acumulación capitalista.

Svampa (2019) presenta algunos conceptos críticos sobre el neoextractivismo y establece las líneas de continuidad y ruptura entre extractivismo y neoextractivismo, planteando un análisis desde la dimensión histórico-estructural del extractivismo, vinculado a la inversión del primer mundo y a la expansión del capital. De acuerdo con Merchand (2016), el neoextractivismo está asociado a la existencia de múltiples enclaves que generan graves violaciones a los derechos humanos, causando el exterminio de pueblos y comunidades indígenas, y subordinado a los gobiernos al poder de empresas multinacionales.

Esta lectura global frente al extractivismo y al neoextractivismo ajusta su foco en Colombia con autores como Ulloa (2016); Vélez (2014); Ruíz (2015); Vega y Martín 2016; Bocanegra y Carvajal (2019); Sañudo et al (2016). Ulloa (1992, 2016, 2020, 2021, 2022) hace un análisis sobre las transformaciones ambientales y sus efectos en los conflictos socio-territoriales en su articulación con la conquista y la colonia. Asimismo, Vélez y Ruíz (2015) analizan el extractivismo neoliberal en Colombia y Perú desde 1.990, evidenciando que de la gestión de recursos mineros se deriva un modelo que favorece la acumulación privada y extranjera de capital.

Por su parte, Vega y Martín (2016) realizan un análisis geopolítico acerca del despojo de Estado en Colombia y presentan las estrategias violentas de expropiación y acumulación de territorios, para asegurar el control de las fuentes de materias primas y energía necesarias para el funcionamiento del capitalismo desde los casos de conflictos socioambientales en el país. En esta línea, Vélez (2014) aporta al debate sobre extractivismo, analizando los mecanismos económicos coercitivos que han jugado en la ampliación de la frontera minera en Colombia y a su vez, han legalizado el despojo y violado derechos humanos y derechos territoriales de las comunidades receptoras de dichos enclaves económicos. Coinciden en que el boom minero del año 2000 en Colombia, erigió una infraestructura estatal al servicio de las empresas mineras, donde los mecanismos y estrategias efectuados para el control territorial y la protección de intereses económicos extractivos incluyen la militarización legal e ilegal, a través de la securitización de los recursos mineros.

Con relación al segundo eje, sobre colonialidad, neo extractivismo e interseccionalidad, en materia de colonialidad, se encuentran autoras/es como Quijano (2012), Lugones (2008), Crenshaw (1989), Cabnal (2010), Svampa (2019), Ojeda et al (2015), Ulloa (2016, 2019, 2020, 2021), Zaragocín (2018, 2<sup>a</sup>19a, 2019b 2020), Bermúdez, Rodríguez y Roa (2011), Paredes (2013) y Segato (2011). Quijano (2012) y Lugones (2008) sitúan las opresiones de mujeres y hombres racializadas/os desde la colonia, entendiendo que la Colonialidad fue [y es] agenciada desde el Eurocentrismo y “determinó[a] la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial” (Quijano 2012, 208).

En esta misma línea, Lugones (2008) amplía la discusión de Quijano (2012), y hace una lectura interseccional a las opresiones generadas históricamente por la colonialidad. Introduce una mirada desde las perspectivas de raza y género sobre las relaciones de control entre opresores/as y oprimidos/as. De esta forma, la autora nos invita a “pensar en la cartografía del poder global desde lo que ella denomina el *Sistema Moderno/Colonial de Género*” (Lugones

2008, 1). En materia de interseccionalidad, Crenshaw (1989) traza la definición histórica de interseccionalidad y problematiza frente a las teorías feministas y políticas antirracistas, que resultan ser “homogenizantes, aduciendo que las categorías de raza y género son mutuamente excluyentes” (Crenshaw 1989, 139). Cabnal (2010) desde los feminismos comunitarios territoriales un análisis a las violencias que sufrimos las mujeres indígenas “tanto en el presente como en las memorias ancestrales” (Cabnal 2010) y propone la defensa de los territorios-cuerpos-tierra. Asimismo, Zaragocín, Sofía (2018, 2ª19a, 2019b 2020) presenta el cuerpo-territorio como una metodología geográfica feminista decolonial para el estudio de la corporalidad, basado en la unidad entre cuerpos y territorios. Ella propone que el análisis de los conflictos de agua y la territorialidad incluya el cuerpo y propone el concepto de agua-cuerpo-territorio.

En la misma línea, se identificaron investigaciones en Colombia de Bermúdez Rico, Rosa Emilia, Tatiana Rodríguez Maldonado, Tatiana Roa Avendaño (2011) quienes analizan el impacto de la minería en la vida de las mujeres desde una perspectiva de género. También de Jacanamejoy, Judy (2012) escribe acerca de los conocimientos tradicionales sobre el agua y sus cambios, desde la mirada de una mujer indígena Kamëntšá. Ulloa, Astrid (1992, 2020, 2021, 2022) analiza el accionar político de las mujeres indígenas en Colombia y América Latina en defensa de sus cuerpos-territorios, desde una mirada crítica contra extractivista en diálogo con los feminismos territoriales. En sus investigaciones focaliza los diálogos con mujeres indígenas y resistencias contra extractivistas en Colombia, con estudios de caso en el departamento del Cauca y otras territorialidades.

Villamil, Jessica (2020) se aproxima a la territorialidad del pueblo Kamëntšá de Sibundoy desde la mirada de una mujer indígena de las luchas. Almendra, Vilma (2018) hace unas reflexiones frente a la defensa territorial del Pueblo Nasa en el marco de la guerra, desde una perspectiva crítica y como mujer indígena Misak-Nasa. También hay investigaciones de Sebastián Aguilar (2019), Pineda y Moncada (2018) y Bermúdez Rico, et al., (2011), cuyos trabajos dialogan en materia de extractivismos, territorialidades indígenas y género. Bermúdez Rico, et al., (2011) resaltan las formas en las que las actividades extractivas en general, y la minería en específico, impactan la vida de las mujeres. Pineda y Moncada (2018) elucidan las violencias y resistencias de las mujeres en contextos extractivistas en América Latina. Sebastián Aguilar (2019) y Mina (2019) estudian experiencias en México. Sebastián Aguilar (2019) se centra en comprender cómo las mujeres indígenas Me'phaa enfrentan la violencia de género generada por la narcominería y construyen



resistencias desde lo comunitario, y Mina (2019) habla del rol de las mujeres en la defensa de territorios amenazados y afectados por el extractivismo.

Finalmente, en el eje tres, en materia de resistencia y poéticas de la resistencia, se encuentran autoras/es como Mora, Pablo (2012, 2015) quien conceptualiza las poéticas de la resistencia desde la experiencia estética política y espiritual del cine indígena en Colombia. Asimismo, Mensch et al., (2020), Merlinsky y Serafini, ed. (2020), González Higuera, Sally et al. 2011) y Almendra (2017). Mora (2012, 2015), elucida las poéticas de la resistencia desde el cine indígena en Colombia. Mientras que Mensch et al., (2020) expone experiencias territoriales latinoamericanas que adquieren posturas anticapitalistas y críticas a las múltiples desigualdades desde las singularidades territoriales y epistémicas de cada comunidad. González Higuera, Sally et al. 2011 hablan de las resistencias agenciadas en contextos de conflicto en Colombia; y finalmente, Almendra, Vilma (2017), quien hace un recuento de las resistencias del pueblo indígena Nasa por la emancipación y la libertad, una experiencia local situada en el departamento del Cauca en Colombia.

En síntesis, existen varios estudios en materia de colonialismo, género y extractivismo en América Latina y también hay una variedad de trabajos investigativos que tratan las experiencias sobre defensa de los territorios desde las luchas indígenas en Latinoamérica, y particularmente en Colombia sobre la lucha antiminera. Algunos de ellos resaltan, la agencialidad de las mujeres indígenas. En el caso de Colombia, las investigaciones sobre despojo territorial y militarización atañen a experiencias territoriales particulares, situadas. Ahora bien, el abordaje de la resistencia y más precisamente las poéticas de la resistencia de mujeres en territorios étnicos, aún son pocos. Cuando se habla de poéticas de la resistencia, este concepto se lo ha ligado al campo del arte y de lo estético, pero hace falta mayor articulación con las problemáticas tratadas por la Ecología Política, como campo investigativo y de *praxis*. Cabe decir que en la revisión de literatura, se encontraron trabajos de Astrid Ulloa, Tatiana Rodríguez y Tatiana Roa, al respecto; siendo Ulloa quien profundiza en los feminismos territoriales antimineros y los estudios antropológicos sobre el pueblo Emberá Katío. Aun así, es poca la literatura académica que documente las resistencias de mujeres en Chocó, o las resistencias indígenas Emberá Katío; lo que justifica la importancia que tiene el presente estudio en intentar llenar en alguna medida, tal vacío.

## 1.2. Marco conceptual y claves teóricas

Esta investigación se orienta desde la Ecología Política Latinoamericana Decolonial, en diálogo con la Ecología Política Feminista Latinoamericana y los Feminismos Comunitarios y Decoloniales. La Ecología Política, que ha tenido varias producciones de conocimiento, inicialmente desde el mundo anglosajón, nació en la década de 1.970, como crítica a dos trabajos científicos (Pignolet 2017). Primero, criticó los análisis neo malthusianos, centrados en explicar la degradación ambiental exclusivamente con base al factor del crecimiento poblacional. Consideró, más bien, que las crisis ambientales son el resultado de la lucha de poder por el acceso a los recursos (Watts 2000). Asimismo, criticó las teorías de la modernización y la eficiencia económica, “que prestan poca atención a la influencia de los poderes políticos y económicos” (Pignolet 2017, 3). Cuestiona la idea de que la degradación ambiental únicamente puede abordarse desde la ciencia y la tecnología; y en su defecto propone una mirada geopolítica e histórica específica, que surge de la integración de la “antropología ecológica en los análisis estructurales político económicos” (Pignolet 2017, 3). Marcada en sus inicios por una fuerte relación con la economía política, por una explicación marxista del mundo y el marco de pensamiento estructuralista (Watts 1983; Blaikie 1985; Bunker 1985), que resalta el carácter socio-histórico del poder y la centralidad de lo político con aportes de la teoría del sistema mundo, que concibe un sistema de clases global.

Pignolet (2017) sitúa a la Ecología Política como “una teoría que fusiona la ecología cultural y la economía política (...) [la cual,] Intenta una discusión analítica entre las relaciones e interacciones de las poblaciones humanas y la naturaleza mediadas por relaciones de poder” (Pignolet 2017, 3). El autor aduce que la Ecología Política es una manera de estudiar las interacciones entre la sociedad y el medio ambiente, y “efectúa una investigación comprometida por la defensa de la naturaleza y de los derechos de las comunidades afectadas por problemas socioambientales debido a cambios económicos y políticos” (Pignolet 2017, 1).

Fue hasta después de los años ochenta que la Ecología Política evoluciona del neo marxismo al post estructuralismo, en una segunda era epistemológica, adoptando el análisis del discurso y su ocupación frente al origen del conocimiento. En esta línea, Biersack (2011) señala que en los últimos estudios antropológicos, se ha cuestionado la relación dicotómica cultura-

naturaleza, y explica que, la realidad misma no es *extra simbólica* y tampoco es exclusivamente material, “sino que está investida de significado, construida, fabricada y disputada de manera conflictiva por distintos agentes sociales” (Straccia 2019, 1). En este sentido, Biersack destaca que, entendiendo que la apropiación de la naturaleza no es únicamente histórica y social, sino cultural. La Ecología Política debe atender a temas relacionados con “la cultura de dicho acceso y control, la cultura de la producción, la distribución, el intercambio, la cultura de las relaciones sociales de producción y otras articulaciones humano-naturaleza” (Straccia 2019, 2).

En esta misma línea, Paul Robbins (2012) explica que la teoría crítica puede hacer contribuciones pragmáticas a los campos de la conservación, el desarrollo y la gestión ambiental. Este autor pone en diálogo lo que sería una “deconstrucción crítica y una producción de conocimiento empírico” (Robbins 2012, 26). Explica que “es la habilidad de avanzar simultáneamente rigurosas evaluaciones empíricas de condiciones y cambios socioambientales” (Robbins 2012, 25).

Ahora bien, en lo que respecta a la Ecología Política Latinoamericana va a surgir de la amplia tradición del pensamiento crítico, agenciado por las ciencias sociales, en la tradición de la academia en América Latina Pignolet (2017), desde la notable deconstrucción de teorías occidentales, “de las formas de pensamiento descolonizadoras y la confrontación de estrategias poder/ conocimiento, occidentales que dominan el medio ambiente y los pueblos latinoamericanos” (Pignolet 2017, 4).

Uno de los autores reconocidos en la Ecología Política Latinoamericana, como es Alimonda (2017) plantea que este campo pluridisciplinar comprometido activamente con el accionar de los pueblos y movimientos sociales de la región, se inserta en el campo teórico-político en línea con la tradición del Pensamiento Crítico Latinoamericano que inicia con una búsqueda de identidad propia, que inicialmente, se homologa con el pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt (Alimonda 2015, 36). Dista en su esencia ontológica de lo que sería la genealogía del pensamiento propio. En consonancia, Escobar (2017) afirma que estamos “frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos”. De esta forma, repensar y redefinir la identidad de este vasto territorio es “una manera inicial de problematizar, y al menos hacer tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a *América Latina*” (Escobar 2017, 52), una denominación territorial que tiene su origen en la colonialidad. De esta forma, “la condición de enunciación del Pensamiento Crítico Latinoamericano comienza con una angustiada búsqueda de identidad, que lo lleva una y otra vez a una investigación

sobre los orígenes” (Alimonda 2015, 36). Entendiendo que, el fundamento del Pensamiento Crítico Latinoamericano “está en la disconformidad con el estado de cosas existente y en la búsqueda de alternativas (...) cuyas causas pueden (...) ser buscadas en el pasado” (Alimonda 2015, 35). Sus búsquedas epistémicas se encausan hacia el “cuestionamiento de categorías y procedimientos de los discursos científicos dominantes” (Alimonda 2015, 36). En este sentido, el Pensamiento Crítico Latinoamericano “denuncia el carácter exógeno [y] eurocéntrico de los recursos teóricos – metodológicos que configuran los sistemas de conocimientos establecidos” (Alimonda 2015, 36).

Al respecto, Escobar (2017) afirma que este campo de conocimiento está más vivo que nunca, pues sus aportes teóricos – políticos pliegan la mirada sobre los territorios mismos y resuenan en todo el continente, “en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia [y] en las movilizaciones”.

Dentro de las tendencias más destacadas del Pensamiento Crítico Latinoamericano están las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios, y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, así como, las posiciones autonómicas y nuevas espiritualidades, el postdesarrollo, las diversas propuestas de transiciones civilizatorias, el post-extractivismo y el Buen Vivir.

En consecuencia, y a lo largo de las últimas dos décadas, ha emergido con fuerza en Latinoamérica, la denominada Ecología Política Latinoamericana -, definida como “el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y de la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones” al interior de América Latina, (Alimonda 2011, 43). Se origina “a partir de elaboraciones académicas de las tradiciones anglo-sajonas (...) y francesas” (Alimonda 2015, 39), pero que, “sin duda sus características definitorias tienen que ver con un encuentro entre la tradición del Pensamiento Crítico Latinoamericano y las vastas experiencias y estrategias de resistencia de los pueblos frente al saqueo y la ‘economía de rapiña’” (Alimonda 2011, 40).

Asimismo, el autor centra su argumento en que “la marca de origen de *lo Latinoamericano* se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y la integración (...) subordinada y colonial en el sistema internacional” (Alimonda 2011, 41). Es decir, la Ecología Política Latinoamericana “da un lugar relevante a la experiencia histórica que implicó la colonización

europea como ruptura de origen de la particular heterogeneidad y ambigüedad de las sociedades Latinoamericanas” (Alimonda 2011, 41), haciendo énfasis en el estudio geopolítico de las configuraciones históricas dadas en la mediación de sociedad/naturaleza. Se acerca a lo que el autor llama la *colonialidad de la naturaleza* latinoamericana, pautada así la modernidad y el capitalismo. Conforme al autor, “la modernidad capitalista aparece como el resultado desde sus inicios de transacciones transcontinentales cuyo carácter verdaderamente global sólo comenzó con la conquista y la colonización de las Américas” (Alimonda 2011, 47), que situó la naturaleza de Latinoamérica en condiciones de inferioridad, como un recurso a ser expropiado y explotado.

Alimonda (2011) incorpora un concepto de Boaventura de Sousa Santos: *los descubrimientos imperiales*, los cuales suponen “la producción de dispositivos que interioricen y subordinen a lo descubierto, para así colonizarlo y explotarlo” (Alimonda 2011, 47). Es importante destacar que, en el caso de Latinoamérica, la naturaleza fue subvalorada a tal punto que los colonizadores destruyeron su valiosa diversidad” (Alimonda 2011, 47), en un proceso radical de colonización de la naturaleza y de los pueblos indígenas en América Latina. De esta forma, el complejo *modernidad/colonialidad* aportó a la construcción de nuevas nociones epistemológicas que organizaron las dinámicas políticas y socioculturales de las sociedades originarias. “Para uno de los teóricos originales de la perspectiva de la modernidad/colonialidad, Aníbal Quijano, la clasificación social en base a criterios raciales tuvo su aparición con el colonialismo ibérico en América, y acabó siendo la categoría constituyente del poder mundial” (Alimonda 2011, 49).

Quijano (2012) “concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios” (Lugones 2008, 78). En materia de Colonialidad, el autor explica que, desde la colonia “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad” (Quijano 2012, 203), lo que signó para Europa “una posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos”. Para Quijano (2012) esta colonialidad determinó la geopolítica de las formas integradas en el capitalismo mundial. Es decir, “decidió la geografía social del capitalismo [lo que permitió] (...) el dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta” (Quijano 2012, 208).

El autor identifica que el “poder capitalista, euro-centrado y global está organizado, distintivamente alrededor de (...) la colonialidad del poder y la modernidad”; por lo tanto, para él, “las luchas por el control del 'acceso sexual, sus recursos y productos' definen el

ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad” (Lugones 2008, 78). No obstante, María Lugones (2008) entiende que la “colonialidad’ no se refiere solamente a la clasificación racial. (...) [sino que se] trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad” (Lugones 2008, 79).

En este sentido, Lugones (2008) introduce dos marcos de análisis de forma conjunta para hablar de la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad. Primero introduce el concepto de la “colonialidad del poder” de Quijano, y lo entrelaza con los trabajos sobre género, raza y colonización de los feminismos negros de EE.UU y de los feminismos de las mujeres del Sur geopolítico y llega a, lo que ella llamará, “el Sistema Moderno – Colonial de Género” (Lugones 2008, 76). Desde allí, intenta hacer visible “lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en el sometimiento [de hombres y mujeres racializados/as] en todos los ámbitos de la existencia” (Lugones 2008, 76).

Lugones (2008) afirma que “la mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos.” (Lugones 2008, 78), bajo este marco de análisis, “en tanto capitalista, euro-centrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder” (Lugones 2008, 78), lo cual evidencia que “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el hetero-sexualismo, y el patriarcado” (Lugones 2008, 78) están latentes aún en los análisis de la teoría crítica y pueden ser percibidos como opresivos en este marco analítico.

Lugones (2008) aparta la feminización y racialización de los cuerpos del concepto de género, porque lo entiende como una narrativa homogenizante producto de la colonia en la que se insertan prácticas heteropatriarcales que únicamente se refieren a las mujeres burguesas blancas, quienes “concibieron a la mujer como un ser corpóreo y evidentemente blanco, pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales,” (Lugones 2008, 95); omitieron la intersección entre raza, clase, género y otras profundas diversidades, “asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género” (Lugones 2008, 95).

En esta misma línea, en materia de interseccionalidad, tiene un papel protagónico la voz de Kimberle Crenshaw, quién desde los feminismos de mujeres negras define la interseccionalidad como: “El fenómeno por el cual cada individuo sufre opresión u ostenta

privilegio en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales” (Crenshaw 1989, 139) y problematiza la tendencia a tratar “la raza y el género como categorías mutuamente excluyente de experiencias y análisis” (Crenshaw 1989, 139) una tendencia que ha sido perpetuada por el eje dominante de las teorías feministas y las políticas antirracistas “porque ambas se basan en un conjunto discreto de experiencias que a menudo no reflejan con precisión la intersección de la raza y el género” (Crenshaw 1989, 139). La autora afirma que la teoría feminista para las mujeres negras se ve disminuida porque surge únicamente de un contexto racial blanco desconocido. De hecho, no sólo omite a las mujeres racializadas “sino que su exclusión se refuerza cuando las mujeres blancas hablan por y como las mujeres [racializadas]. La voz universal autoritaria [que] por lo general [reproduce una] subjetividad masculina blanca disfrazada de objetividad no racial y sin género” (Crenshaw 1989, 154).

En este sentido, Migliario *et al.* (2020) afirma que el concepto de interseccionalidad “ofrece [un] potencial explicativo que permite trascender la metáfora aritmética (la dominación múltiple como una suma de desigualdades) para pasar a una metáfora geométrica (la dominación múltiple como una intersección de diversas desigualdades que encarnan en lxs sujetxs)” (Migliario *et al.* 2020, 65). A partir de estos giros epistémicos, la interseccionalidad permite comprender las múltiples dimensiones de la opresión y cómo actúan de manera simultánea, lo que María Lugones (2007) nombra como “urdimbre” o “entramado” frente a la “interrelación entre el modelo capitalista, eurocéntrico y globalizante que establece el patrón de las relaciones de poder” (Migliario *et al.* 2020, 66) y el colonialismo y el patriarcado histórico.

Bajo esta perspectiva emergen los feminismos críticos, decoloniales y anticoloniales. Al respecto, Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (2019) explican que es imprescindible hacer visible el/los cuerpo/s para comprender las apuestas de los feminismos críticos, comprendiendo el cuerpo “como un ente político no sólo como un espacio ya dado, sino como un lugar, como un territorio” (Leyva e Icaza 2019, 27) que vive, resiste y/o negocia normas y violencias dominantes, “[cuerpos] que se oponen y cuestionan el sexismo, el racismo, la misoginia, el heterosexismo, la patriarquía, el género, el capitalismo y la colonialidad” (Leyva e Icaza 2019, 28).

Los feminismos que surgen del Sur geopolítico global interpelan a los feminismos blancos y eurocéntricos, en la búsqueda de comprensiones plurales sobre los cuerpos; la mayoría de ellos desde la diferencia colonial, pero también desde los privilegios epistémico-políticos-sexuales, de clase-raza-etnia, entre otros, los cuales se reconocen como profundamente

imbricados en la producción de esa diferencia colonial” (Leyva e Icaza 2019, 27). Este constructo signó “senti-pensar el cuerpo desde posiciones interseccionadas por el privilegio epistémico-racial de clase-género-sexual, etc.” (Leyva e Icaza 2019, 28) en diálogo con enfoques que interpelan los “feminismos blancos” desde los feminismos decoloniales (Lugones 2010), los feminismos comunitarios (Cabnal 2010), feminismos territoriales (Ulloa 2016), los Eco Territoriales (Svampa 2021), para desde allí resistir en colectivo.

En los feminismos descoloniales latinoamericanos se examina el “cruce entre colonialidad y patriarcado, lo que se origina en este cruce y sus derivaciones, el *patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género*, en el contexto de la lucha por las autonomías” (Segato 2011, 1). Se aborda como emergen las resistencias comunitarias e indígenas por la defensa de los cuerpos y de los territorios de las mujeres indígenas, una lucha de facto por la vida y en contra de las múltiples agresiones y opresiones que desde el modelo colonial, moderno, capitalista y patriarcal, han violentado sus territorios y sus cuerpos, desde hace quinientos años.

Dada la urgencia de incluir miradas plurales dentro de los análisis interseccionales de los conflictos socioambientales, emerge la Ecología Política Feminista, que “se ha convertido en uno de los enfoques más relevantes para el abordaje de las relaciones ecológico-distributivas en Latinoamérica” (Arriagada y Álvarez 2019, 1), generando una corriente intelectual y política con fuerza propia, “esto ha permitido la reinterpretación de aquella relación intrínseca entre naturaleza-sociedad que alguna vez introdujesen las corrientes iniciales del ecofeminismo (Vandana Shiva, María Mies, Carolyne Merchant) para imaginar múltiples formas de ensamblaje socio-ecológico” (Hawkins, R. y Ojeda, D. 2011, 35), permitiendo sentar los cimientos de una Ecología Política Latinoamericana y a su vez generar abordajes teóricos-prácticos en el Sur Global, adoptando una postura crítica hacia la apertura de nuevas temáticas de debate sobre la relación género-medio ambiente.

Svampa (2021) adopta el concepto de *feminismos eco territoriales* para referirse al vínculo entre las luchas de las mujeres con los movimientos eco territoriales y las movilizaciones de afectadas/os socioambientales, desde una perspectiva ecofeminista, en el marco de un paradigma relacional y de la cultura de los ciudadanos. Destacando los feminismos eco territoriales y la creciente violencia extractiva. Para Svampa (2019) “Se habla cada vez más de feminismos populares, los que, más allá de sus diferencias, aparecen asociados a los sectores más marginados y tienden a cuestionar la visión individualista y moderno-occidental, a favor de una mayor valorización de la “experiencia colectiva y comunitaria” (Svampa 2019,



65). Los feminismos comunitarios y decoloniales surgen de “las tendencias feministas indígenas Latinoamericanas que plantean una crítica y un distanciamiento epistemológico y político [de otros] (...) feminismos” (Ulloa 2016, 133) homogenizantes, trazando feminismos subalternos y disidentes. “Estos aportes crean una crítica en torno las lógicas patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, que alimentan los procesos económicos de producción” (Ulloa 2016, 133).

“El feminismo comunitario no se reconoce como un feminismo indígena, (...) [su] identidad étnica se finca en el cuerpo-tierra como el lugar de enunciación para la construcción del feminismo comunitario, en tanto identidad política” (Gargallo 2012, 119). Lorena Cabnal (2010) explica que desde su experiencia, habitar un cuerpo y un espacio territorial comunitario impactado por las opresiones histórico - estructurales creadas por los patriarcados y el capitalismo, la han llevado a ella y a otras mujeres indígenas, a la construcción epistémica de los feminismos comunitarios; una urdimbre que se va tejiendo desde el territorio histórico, los cuerpos y su relación con la tierra (Cabnal 2010). Para ella, el feminismo comunitario “es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal 2010, 12).

Es así como, los feminismos comunitarios son propuestas elaboradas desde el pensamiento y el sentir de mujeres indígenas en diálogo con la Ecología Política Feminista Latinoamericana, que aportan a la pluralidad de feminismos construidos desde los Sures, con el fin de “ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental” (Cabnal 2010, 12).

Para Svampa (2021), el análisis se centra en las diferentes corrientes de los feminismos eco territoriales y el modo en que estos “van configurando un espacio de geometría variable en torno a ciertos temas: afectación ambiental y zonas de sacrificio; agua, territorio y extractivismos; cuerpos y territorios, demanda de tierra y soberanía alimentaria” (Svampa 2021, 3). A su vez, Gargallo (2012) afirma que hay que entender al territorio-cuerpo-tierra “como un territorio de recuperación por la expropiación colonial (...) en defensa (...) del neoliberalismo a través de las transnacionales extractivas como otra forma de despojo, saqueo, y amenaza a la vida de los pueblos.” (Gargallo 2012, 165), ambas lecturas se tejen bajo una mirada anticolonial y feminista desde la Ecología Política Latinoamericana.

A continuación, se despliegan desde las teorías sustantivas, las categorías o claves teóricas que orientarán las aproximaciones a la temática de estudio, como son: militarización y despojo; territorio-cuerpo-tierra; resistencias y poéticas de la resistencia, evidenciando una relación consecuente entre el despojo de los territorios -cuerpo-tierra a causa de la exacerbación de la militarización al servicio de los proyectos neo extractivos y las resistencias emergentes de la defensa de los mismos.

### **1.2.1. Militarización y despojo**

Harvey (2005) conceptualiza “la acumulación por desposesión” refiriéndose a la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas “(...) la conversión de diversas formas de derechos a la propiedad común, colectiva, estatal, etc.- en derechos de propiedad exclusivos” (Harvey 2005, 116).

Así, tal como descrito previamente por Marx, en el advenimiento de relaciones capitalistas de producción, poblaciones que antes contaban con “algún tipo de control directo sobre los medios de producción, es decir, la tierra”, son desposeídos, en un proceso a menudo violento y conducido por los Estados (Watts, 2009, 580). Los procesos constantes de desposesión son intrínsecos y necesarios para la reproducción del capital (Harvey 2005).

Conforme a Marini (2008), esto que ha ocurrido históricamente en la fase originaria del capital, se traslada contemporáneamente en la fase ampliada del capital, hacia países de América Latina y el Sur global generando una desposesión absoluta; al estar dentro de un capitalismo dependiente arraigado en la súper explotación del trabajo. Así, la acumulación por desposesión está atada a “mecanismos mediante los cuales la expansión global del capital desposee al Sur Global en el contexto del capitalismo colonial o dependiente” (Moreano 2019, 61), lo que nos lleva a pensar en las velocidades que este proceso tiene en contextos extractivos como los relacionados con la minería en los que ocurre, cercamiento de bienes comunes, acaparamiento de tierras y del agua por el lado de las corporaciones mineras como por las regulaciones estatales, apuntalando privatización y estatización de la propiedad comunal; además del despojo de las capacidades organizativas de las comunidades (Torres 2019).

En décadas recientes, a partir de la desnaturalización de la relación entre globalización y neoliberalismo, se fue configurando “un escenario transicional y conflictivo en el cual una de las notas mayores fue el *Consenso de los Commodities*, expresado a través de la (re) articulación entre neo extractivismo y una nueva versión del desarrollismo” (Svampa 2019, 58). Los Estados en Latinoamérica implementan una estrategia de apropiación común del capitalismo “para afianzar su propio modelo productivo basado en la utilización de la violencia y de esta forma poder impulsar un proceso de adaptación al interés comercial del mundo a partir de sus dinámicas productivas.” (Günther y Meireles 2020, 131).

El proceso de acumulación por desposesión o despojo, que ha tenido lugar tiene consecuencias importantes para los pueblos indígenas y sus territorios, pues “la expansión de las fronteras del capital hacia los territorios indígenas y el aumento de la conflictividad socio-territorial” (Svampa 2019, 58) es la contracara de los derechos colectivos adquiridos. Pues, “El estado, con su monopolio de la violencia y sus definiciones de legalidad, juega un rol crucial al respaldar y promover estos procesos” (Harvey 2005, 116) de despojo, siendo una constante que “los gobiernos militaristas y la estructura productiva extractivista (...) [se basen] en múltiples estrategias legislativas y políticas para justificar su actuar” (Günther y Meireles 2020, 131).

De esta forma, “las actividades de explotación a la naturaleza en América Latina han crecido en las últimas décadas debido al notable apoyo que el Estado brinda (...) a las compañías extractivas” (Günther *et al.* 2020, 129) entre ellos, la militarización, lo cual genera un escenario de centralización del poder económico y empresarial que amenaza el bienestar social, ambiental, cultural, etcétera, lo que es respaldado por las fuerzas armadas en cada uno de los países.” (Günther y Meireles 2020, 129). Asimismo, Vega Cantor (2014) señala que las actividades extractivas están enmarcadas en enclaves económicos cuya acumulación de capital no genera encadenamientos productivos para beneficio local o nacional, sino que operan con la mirada en el mercado mundial; en este sentido, la minería aurífera haría parte de las economías extractivas de enclave en los territorios de Colombia.

La militarización es implementada para asegurar los territorios y controlarlos para su libre explotación y por ello, el régimen en Colombia, obedeciendo a la doctrina militar contrainsurgente, crea batallones especiales para proteger a las multinacionales Vega Cantor y Martín (2016). Es decir, la militarización es una derivación del neo extractivismo. Así, se rotula a la población opositora como “enemiga estatal”, lo que genera un violento despojo de los medios de vida y del control territorial de las comunidades locales. Según Vélez (2014)

este proceso de despojo violento, apoyado, financiado y legalizado por el Estado colombiano, se inscribe en la lógica de la acumulación por desposesión. Constituye un mecanismo central de funcionamiento del capitalismo (Vega Cantor y Martín 2016, 191), reafirmando así: la íntima relación del Estado con el incremento de la presencia militar asociada con grandes proyectos extractivistas; lo que se justifica “con el actuar de la delincuencia organizada (narcotraficantes en posesión de armas de gran poder) o alguna otra amenaza externa” (Günther y Meireles 2020, 133).

El despojo de tierra y agua tal como lo mencionan Ojeda et al (2015), tiene mecanismos y efectos concretos en contextos históricos, geográficos y políticos particulares. Se constituyen paisajes del despojo, que son “proyectos políticos, es decir, procesos inconclusos y saturados de poder que se materializan en ensamblajes concretos de naturaleza y sociedad” (Cronon 1996; Raffles 2002; Tsing 2004, en Ojeda et al 2015, 109); resultado de “un entramado de procesos históricos de desigualdad, muerte y sufrimiento que se acumulan en el espacio” (Moore 2005 en Ojeda et al 2015, 109).

En gran medida, tal como ocurre en Colombia<sup>4</sup>, las violencias del despojo se producen y mantienen desde dinámicas cotidianas. Muchas veces el despojo, el acaparamiento violento de tierras y del agua se caracterizan por la combinación efectiva de estrategias coercitivas y jurídicas, “Los paisajes de despojo resultantes se caracterizan por el ataque sostenido a las estrategias de sustento y los modos de vida de las poblaciones rurales de campesinos, afros e indígenas” (Ojeda et al 2015, 117) generando espacios del miedo y regímenes de inmovilidad. Los paisajes del despojo cotidiano se evidencian también en la reconfiguración del espacio privado que refuerza las desigualdades de género y limita los espacios productivos de las mujeres.

### **1.2.2. Territorio-cuerpo-tierra/agua**

El espacio es un subproducto social del modo de producción capitalista (Delgado 2003), por tanto, un producto social (Peet 1985). El espacio pautado por el capitalismo reproduce determinadas relaciones de género. A la vez, las relaciones de género, producen espacio (Rose 1993; Moss 2002). En este encuadre, tal como plantea Zaragocín (2019), emergen propuestas

---

<sup>4</sup> Así es el caso que describen en la región de Montes de María, ubicada entre los departamentos de Bolívar y Sucre, en el Caribe colombiano, es un caso emblemático de despojo de tierra y agua en Colombia

conceptuales tales como: territorios simbólicos, cuerpo-territorio, agua-territorio. Agua-territorio y cuerpo-territorio parten de nociones descoloniales entre espacialidad y cuerpo, que proponen nuevas formas de comprender ontológicamente el encarnamiento (Cabnal, 2010; Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017; Cruz Hernández, 2016; Panez, 2018 en Zaragocín 2019).

En los contextos coloniales del capitalismo “irrumperon las mujeres como actoras políticas estratégicas. Sin duda, la opresión –histórica- que viven (...) se intersecta y al mismo tiempo, las impulsan hacia la esfera pública-política” (Gualda García 2017, 54). Entonces, a partir de “la noción de cuerpo como lugar político” (Leyva e Icaza 2019, 32), los feminismos indígenas, territoriales y populares en Latinoamérica, de la mano con la ecología política feminista, van a ofrecer aproximaciones teóricas acerca de las relaciones de poder asociadas con la naturaleza, y su impacto en los territorios- cuerpos- tierras de las mujeres, como resultado del entronque entre patriarcados, colonialismo y capitalismo, anteriormente mencionado por Lugones (2007).

En este sentido, se explica que el embate de la penetración colonial fue “una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas.” (Cabnal 2010, 15), entendiendo que, “la penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo” (Paredes en Cabnal 2010, 15). El concepto de territorio – cuerpo – tierra, surge de la necesidad imperante por “recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él (...) porque el territor–o - cuer–o - tierra ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados” (Cabnal 2010, 22). Asimismo, “ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo, expresa el acto domesticador, apropiador, cuando insemina el territorio-cuerpo de la mujer” (Segato 2006, 34).

El concepto territorio-cuerpo-tierra abanderada la defensa de la vida en todas sus formas y aduce que “toda forma de explotación de los bienes naturales es una forma de violencia contra la tierra y contra las mujeres y hombres” (Cabnal 2010, 24) que viven en ella. De esta forma, al localizar el contexto geopolítico, geo-histórico, geo-epistémico y, en particular, corpo-político” (Leyva e Icaza 2019, 33), de los territorios-cuerpos-tierras de las mujeres, implicaría un movimiento hacia aquellas geografías (corpo-políticas y epistémicas) que

históricamente han sido víctimas del expolio que deja el sistema colonial y capitalista en sus cuerpo-territorios.

Si bien, el territorio – cuerpo – tierra, fácilmente, evidencia el vínculo material entre los territorios y los cuerpos de las mujeres, es importante, también, llevar la mirada hacia el agua como un elemento de análisis y reflexión. Pues bien, existe un estrecho vínculo entre la tierra, el agua y la corporalidad. “El agua es un elemento complejo y fascinante que nos recuerda constantemente nuestra dependencia de ella y la fragilidad de nuestra existencia” (Camacho 2019, 1). De esta forma, “reflexionar sobre las relaciones entre cuerpos y aguas es pertinente en un contexto de acaparamiento y despojo de agua donde son ciertos cuerpos quienes quedan expuestos a la escasez o al agua contaminada.” (Carrillo Rodríguez et al, 2020, 17) como es el caso de los conflictos eco territoriales, donde las fuentes de agua han sido gravemente afectadas y las prácticas culturales que giran en torno al uso y consumo del agua, han sido modificadas.

Sofía Zaragocín (2018) menciona que en América Latina los análisis sobre agua desde el feminismo se han orientado en cómo los roles de género influyen en el acceso y derecho al agua. En consecuencia, la autora aduce que “los espacios acuáticos ameritan una nueva manera de redireccionar y comprender los debates feministas sobre el territorio” (Zaragocín 2018, 8). Se vuelve necesario llevar a las discusiones actuales sobre territorialidades feministas el tema de la territorialidad hídrica. De esta forma, dialogan los conceptos de territorio – cuerpo – tierra/ agua. Es decir, “el territorio como cuerpo es un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en disputa” (Cruz et al. 2020, 56) y su relación con el agua es permanente y está presente en todos sus ciclos vitales. Desde varios territorios, pueblos y mujeres indígenas han propuesto no solo estrategias de defensa del agua y resistencia contra la minería, sino que también han abierto debates sobre los territorios del agua y los derechos del agua (Ulloa 2020).<sup>5</sup> En varios casos, la defensa de los territorios del agua, son lugares sagrados en los que habitan espíritus del agua, Así, territorios-cuerpo-agua están inmersos en relaciones que no es posible fragmentar o separar ni por procesos mineros ni por políticas institucionales.

Si bien, el cuerpo- territorio -tierra/ agua permite materializar las resistencias de las mujeres, su voz es un bastión fundamental para su defensa, al igual que “las prácticas de resistencia y las estrategias individuales y comunitarias que las mujeres organizadas ponen sobre la mesa

---

<sup>5</sup> Tal es el caso que trata Ulloa (2020), de la organización Fuerza de Mujeres Wayúu (FMW).

cuando sienten amenazadas su vida, su trabajo, sus saberes y sus espacios”. (Cruz y Bayón 2020, 56).

En consecuencia, emerge una necesidad de encontrar la voz propia y aportar a la configuración de feminismos disidentes, aquellos que combaten la opresión y la discriminación de clase, racial, de género y sexual, y que además, aúnan sus voces por la defensa de los territorios - cuerpo – tierra/agua. En este marco, emergen múltiples resistencias en clave de los feminismos descoloniales, como los feminismos territoriales, los populares, los comunitarios, los indígenas y todas las apuestas políticas colectivas de la voz coral de las mujeres del Sur geopolítico.

Desde esta perspectiva, se abre un espacio epistémico para entender las propuestas de mujeres sobre un control local de los procesos extractivos y, por ende, del subsuelo, (...) así como, sus demandas por otras relaciones de género entre hombres y mujeres en procesos de la defensa del territorio (Ulloa 2016) y del agua. A estas dinámicas políticas de las mujeres, Ulloa (2016) los denomina Feminismos Territoriales, que incluyen los territorios del agua (Ulloa 2020), que se levantan frente a procesos de inequidad social, generados por extractivismos mineros que borran derechos étnicos y locales, y que incrementan el despojo del agua estableciendo el hidropoder, entendido como proceso de control del agua y la modificación vía infraestructura de ríos, corrientes y agua subterránea. Cuestiones que impactan la vida de las mujeres, sus cuerpos y emociones al limitarse su acceso al agua.

Una nueva perspectiva analítica relacionada con agua y género, que articula agua -territorio y cuerpo-territorio, nos lleva a entender cómo las prácticas cotidianas y las experiencias diarias y las emociones de las mujeres están afectadas por la desposesión del agua (Ojeda et al., 2015; Zaragocín 2018), y los efectos que trae consigo la escasez, resultante de la apropiación desigual, las relaciones de poder y el control territorial (Ulloa 2020). Se hace necesario, entonces, considerar “la interrelación entre cuerpo y territorios del agua, como lugares de defensa que confrontan las desposesiones cotidianas” (Ulloa 2020, 8).

### **1.2.3. Resistencias y poéticas de la resistencia**

La acumulación por desposesión, según Harvey (2005), o el despojo violento, siguiendo a Vega Cantor y Martín (2016), son factores detonantes de la resistencia en los territorios.

Si bien, existe una narrativa dentro de la investigación socio ambiental que se enfoca en los movimientos sociales, comunidades y organizaciones de la sociedad civil que se han movilizado en múltiples escalas para resistir el expolio de sus territorios, “la privatización, la contaminación de sus recursos, la precarización de sus vidas y la criminalización de sus luchas” (Van Teijlingen y Dupuits 2021, 7), existen otras formas de agencialidad que interactúan en otros tipos de espacios para defender sus intereses, por ejemplo, actores que “se han sumado a procesos de negociación o colaboración con gobiernos o corporaciones, (...) [de] pago por servicios ambientales.” (Van Teijlingen y Dupuits. 2021, 10). Entre otras formas; en lo profundo, “esconden procesos de despolitización y de reproducción de desigualdades entre actores” (Van Teijlingen y Dupuits. 2021, 10). Reconocer estas diversas formas de agencialidad dentro de los conflictos socioambientales, nos permite entender el lugar y la agencia de la resistencia.

Scott (2014) explica los modos de resistencia de los oprimidos en situaciones de dominación total (servidumbre, esclavismo, campos de concentración etc.). Analiza distintas dimensiones de las interrelaciones entre dominadores/as y dominados/as y explica cómo al interior de los discursos de la práctica de dominación existe un “discurso oculto de una riqueza equivalente” (Scott 2014, 2); mismo que “opone su propia versión de la dominación social a la de la élite dominante” (Scott 2014, 2), lo que signa que, tanto la dominación como la resistencia son espacios de poder y de intereses. Al respecto, afirma que “la resistencia contra la ideología requiere una negación, la invención de una contra ideología que tiene como propósito conllevar un sistema normativo de defensa de la identidad y dignidad de los oprimidos” (Scott 2014, 4), y esta “anti hegemonía” se desarrolla en los espacios de “los subordinados” donde ellos/as aseguran la libertad de expresión y la seguridad de lo que allí se habla.

Entendiendo la resistencia social como una acción política liberadora según González *et al.* (2011) y que “resistir implica desplegar la fuerza, y en el mundo social esto se vive en los contactos de las interacciones sociales medidos por relaciones de poder” (González Higuera, Sally et al. 2011, 259). Las resistencias contra extractivistas agenciadas por las mujeres indígenas en defensa de sus territorios-cuerpo-tierra-agua, configuran narrativas particulares de sus luchas. Articulan ciertos códigos estéticos, narrativas que, según Merlinsky *et al.*, (2020) se configuran en poéticas de la resistencia y están atravesadas por la mirada particular de las mujeres y sus culturas.

Así, “las prácticas artísticas en torno al extractivismo despliegan una variedad de lenguajes esenciales para expresar, denunciar y visibilizar los conflictos” (Merlinsky y Serafini 2019,



85). Se tratan de “experiencias colectivas que resignifican lo común a través del proceso artístico” (Merlinsky y Serafini 2019, 85) señalando e interpelando sitios de poder e interviniendo en espacios de circulación común, como lo es el territorio colectivo. De esta forma, la intersección entre los movimientos artísticos y las resistencias al extractivismo “da cuenta de una significación común que refiere a entender el arte y practicar la política como la creación de nuevos conceptos de vida” (Merlinsky *et al.*, 2020, 16), precisamente en la búsqueda autónoma de expresar el disenso Merlinsky et al, (2020), dado que al hablar de resistencia, no se habla únicamente desde las lógicas de dominación, de guerra o de confrontaciones; “por el contrario, se potencializan necesidades emergentes de diversidad, empoderamiento y beneficio mutuo donde se reivindican las luchas de los[las] excluidos[as], vulnerados[as] o minorizados[as]” (González Higuera, Sally et al. 2011, 246).

Entendiendo que “las múltiples identidades de los grupos no son reconocidas y están sujetas a discriminación racial, desvalorización y marginalización. Por esa razón, las mujeres tienen un lugar central en las luchas sociales y en los procesos de auto organización colectiva” (Merlinsky et al, 2020, 17). Siendo las primeras en reaccionar contra la falta de reconocimiento de derechos, porque, históricamente, hemos sido las primeras en ser vulneradas.

El arte es un vehículo importante en la creación de narrativas. La acción colectiva de la resistencia interrumpe los discursos hegemónicos y ofrece otras visiones sobre el mundo, a partir de las mismas, “(...), el arte brinda herramientas para anticipar ese mundo alternativo” (Merlinsky et al., 2020, 20), y puede “desafiar la temporalidad extractiva y generar aperturas para pensarnos de otra manera”, (Merlinsky et al, 2020, 25). El arte en sus dimensiones relacionales y dialógicas “permite construir experiencias en las que se recuperan saberes, se construyen procesos colectivos que inciden en lo social, lo económico y lo político” (Merlinsky et al., 2020, 25). Se experimentan así, múltiples formas de relacionarse con el territorio, con otros seres y construir apuestas para la defensa de lo común, desde las poéticas de la resistencia.

Existen reivindicaciones que se plasman en el arte, en nuevas formas también de representación u otras que recrean la memoria patrimonial para cuestionar los modelos económicos, políticos y los múltiples despojos. Resistencias que se van configurando entre diferentes textualidades que acompañan diferentes conceptos de mundo(s) en la pluralidad de los pueblos que perfilan experiencias perceptivas y estéticas, estructuras narrativas, con innovación y creatividad aportando al fortalecimiento de la identidad, que reivindican

derechos de autodeterminación, dignidad de los pueblos, y que denuncian la violación de derechos, contribuyendo a la lucha y a los procesos organizativos. Traen consigo “estéticas embebidas o enraizadas” (Gingsburg 1994). Es así como política y poética se entrelazan en procesos creativos y productos de representación de particulares lógicas de reproducción cultural (Wilson y Stewart 2008 en Mora 2015). Pablo Mora (2012, 2015) a partir de la voz coral de diversos realizadores audiovisuales indígenas en Colombia categoriza las poéticas de la resistencia como aquellas voces polifónicas manifiestas en múltiples lenguajes, entre ellas el cine materializa en imágenes la voz de la resistencia del movimiento indígena. Al igual que algunas prácticas culturales y espirituales de los pueblos indígenas que emergen de la comunicación propia entre pueblos originarios y la naturaleza.

Las claves teóricas o categorías antes conceptualizadas orientan la investigación, los análisis reflexivos y la argumentación de la tesis. Cabe aquí mencionar que los feminismos decoloniales y comunitarios, junto con los feminismos territoriales se enlazan con los enfoques de la Ecología Política Latinoamericana, tal como se ha enunciado que emanan de la investigación de campo. Cabe aquí la aclaración de que los planteamientos feministas expuestos han sido adoptados, esto si bien no necesariamente las mujeres Embera Katío se definan así mismo como feministas, tal como ocurre en varios pueblos indígenas, si bien están contestando en sus prácticas y posicionamientos a las jerarquías de género que se expresan tanto en sus comunidades, como en los marcos institucionales y en las imposiciones ligadas a los modelos de desarrollo y neoextractivos que impone el Estado en alianza con poderes transnacionales.

### **1.3. Estrategia Metodológica y las técnicas de la investigación**

La temporalidad de esta investigación es diacrónica y se concentra en el periodo de 1985 a 2022, por dos razones específicas, la primera razón responde a que, particularmente, en los años 80's en la región del Pacífico Colombiano, a la que pertenece el departamento del Chocó, hubo un crecimiento acelerado de la minería aurífera y del conflicto armado; lo cual, rápidamente, configuró múltiples conflictos socioambientales en la zona, y esto a su vez, generó una violencia exacerbada. Este acontecimiento histórico fractura la historia del Chocó en dos, debido a la cruenta guerra desatada a partir de la década de los 80's convirtiéndose en un momento histórico esencial para la delimitación del presente estudio. Y la segunda razón,

es porque en Colombia toda la normatividad de carácter jurídico y judicial para la atención de víctimas del conflicto armado tiene en cuenta los hechos ocurridos específicamente a partir del 01 de enero de 1985, y no antes, como lo dice la Ley 1448 de 2010. Dada la violencia masiva de los 80's, nombrada anteriormente, y este marco jurídico, es primordial para el desarrollo de esta investigación iniciar la revisión documental desde 1985. Asimismo, este estudio finaliza en el año 2022, fecha en la cual este documento termina de alimentarse de fuentes primarias.

El universo de estudio de esta investigación concentra su escala geográfica en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda en el municipio de Bagadó, departamento del Chocó en Colombia, donde hizo presencia la multinacional aurífera Anglo Gold Ashanti, generando graves afectaciones a los derechos territoriales de la comunidad indígena Emberá Katío.

La escala de esta investigación es multi esalar, parte de lo macro, haciendo una lectura geopolítica global del modelo colonial y capitalista del cual derivan las dinámicas del neo extractivismo aurífero en la zona, hacia una lectura micro, pasando de lo nacional, a lo regional y finalmente, a lo local. En esta última escala (la local /micro), la investigación se concentra, específicamente, en las poéticas de la resistencia de las mujeres indígenas Emberá Katío del Resguardo Tahami del Alto Andágueda y con mayor detenimiento, aterriza en la experiencia de vida y resistencias de Yajaira Murry.

Entre los principales actores, a escala local, se encuentran Yajaira Murry<sup>6</sup>, lideresa Emberá Katío del Resguardo Tahami del alto Andágueda, su agrupación musical *Irakal* y diversas mujeres Emberá Katío del territorio. Como actores secundarios, a escala local, está Juan Carlos Murillo, autoridad indígena Emberá Katío y cabildo gobernador de la Zona 2 del Resguardo Tahami.

En la escala regional, los actores sociales secundarios son: las organizaciones indígenas ASOKATÍO y ASOREWA; a nivel nacional los actores secundarios son: José Luis Quiroga, abogado de la Dirección de Asuntos Étnicos de la Unidad de la Unidad Administrativa de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas- UAEGRTD a cargo de la demanda en el año 2013; Sandra Maestre, lideresa indígena del pueblo Kankuamo; Alfonso Peña, exconstituyente y delegado ante la Mesa Permanente de Concertación con Pueblos y Organizaciones Indígenas -MPC, del pueblo indígena Nasa; Marta Rodríguez, documentalista de pueblos indígenas. Asimismo, profesionales especialistas pertenecientes a las instituciones

---

<sup>6</sup> y coautora de esta investigación.

públicas como: la Agencia Nacional Minera -ANM, la Unidad Administrativa Especial para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas -UARIV y profesionales técnicas/os y lideresas políticas indígenas de la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC.

A continuación, se sintetiza en una tabla la relación entre los objetivos específicos, preguntas subsidiarias del estudio, las técnicas y las/los actoras/es involucradas/as.

**Tabla 1.1. Cuadro metodológico**

<b>Objetivo Específico</b>	<b>Preguntas del estudio</b>	<b>Técnica de Investigación</b>	<b>Actoras/es</b>
<b>O.E 1: Describir las dinámicas extractivas de la minería aurífera, en el marco del conflicto armado, en el Alto Andágueda y las afectaciones socio ambientales generadas en el territorio cuerpo- tierra experimentadas por mujeres Emberá Katío del Alto Andágueda.</b>	¿Cómo se configuraron las dinámicas extractivas en el Alto Andágueda?	Revisión documental	Yajaira Murry
	¿Cuáles fueron las afectaciones socioambientales del extractivismo aurífero en el territorio?	Entrevista a profundidad Historia de vida	
	¿Cuáles han sido las afectaciones diferenciales que sufrieron las mujeres indígenas Emberá Katío en su territorio-cuerpo tierra, a causa del extractivismo minero y el conflicto armado?	Entrevista abierta  Cartografía social del territorio-cuerpo-tierra	Juan Carlos Murillo, líder Katío y José Luis Quiroga, abogado del caso Andágueda  Mujeres Emberá Katío

		Línea de tiempo	UARIV y Mujeres Emberá Katío
<b>O.E 2: Identificar la configuración de las resistencias al neo extractivismo desde el senti-pensar de las Emberá Katío, expresadas en sus poéticas.</b>	<p>¿Cómo resisten las mujeres Emberá Katío extractivismo minero?</p> <p>¿Cómo se expresa esta resistencia desde su senti-pensar?</p>	<p>Historia de vida</p> <p>Entrevistas a profundidad</p> <p>Cartografía social del territorio-cuerpo-tierra/agua</p>	<p>Yajaira Murry</p> <p>Mujeres Emberá Katío</p> <p>Mujeres Emberá Katío</p>
<b>O.E 3: Profundizar en las expresiones de las poéticas de la resistencia de Yajaira Murry, lideresa Emberá Katío, y su grupo musical Iracal frente al neo extractivismo y sus afectaciones.</b>	<p>¿Existen otras formas de resistencia más allá de las acciones colectivas convencionales?</p> <p>¿Cuáles son las diversas expresiones de las poéticas de la resistencia de las mujeres Emberá Katío frente al extractivismo?</p> <p>¿Qué expresa la producción musical individual y colectiva de Yajaira Murry?</p> <p>¿Cómo se conecta la producción musical del</p>	<p>Historia de vida</p> <p>Revisión documental en diversos formatos (sonoro, musical, fotográfico, pictográfico)</p>	<p>Yajaira Murry</p> <p>Mujeres Emberá Katío</p> <p>Agrupación musical Iracal</p>

	grupo musical Iracal con su experiencia de vida?		
--	--	--	--

*Fuente:* Elaboración propia de la autora.

En el enfoque metodológico he usado técnicas de investigación cualitativas y espaciales. Entre ellas: entrevistas a profundidad, historia de vida, línea de tiempo; acompañada de metodologías feministas ligada al abordaje del territorio-cuerpo-tierra/agua, con la técnica de la cartografía social comunitaria desde, con y para las mujeres Emberá Katío. Asimismo, se efectuó la compilación y la revisión documental en diversos formatos (sonoro, musical, fotográfico, pictográfico) para el tratamiento de las poéticas de la resistencia.

La cartografía social del territorio-cuerpo-tierra/agua se realizó en la comunidad de *Pescadito* en la Zona 2 del Resguardo Indígena Tahami en el Alto Andágueda, Chocó, Colombia. En esta jornada estuvieron 15 mujeres Emberá Katío y todo el taller se desarrolló en Êbêra bedea, la lengua propia del pueblo indígena. Yo orienté el taller y Yajaira lo traducía. La primera actividad que desarrollamos fue hacer un dibujo de algo (objeto, persona, lugar, lo que imaginaran) que nos representara en el territorio y una por una, lo explicamos a las demás y pegamos el dibujo en la pared. Posteriormente, hicimos un ejercicio de cartografía social donde dibujaron el mapa del territorio y allí identificamos: actores que hacían presencia en él, las casas, las chagras, los espacios de uso colectivo, los espacios privados, los espacios seguros, los espacios de violencia, los sitios sagrados, los espacios donde se hacía minería y los espacios afectados por la minería. Socializamos los mapas y pudimos generar algunas reflexiones al respecto, que nos dieron luces frente a la relación entre los cuerpos de las mujeres indígenas y los territorios, y sobre los impactos y afectaciones a la naturaleza y en los cuerpos de las mujeres Emberá Katío.

La siguiente jornada se desarrollaría en Quibdó, y esta fue agenciada principalmente por Yajaira. En esta jornada usamos la guía metodológica “mapeando el cuerpo territorio” del colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, adoptando la cartografía corporal. Ésta es una metodología geográfica feminista decolonial para el estudio de la corporalidad, basado en la unidad entre cuerpos y territorios. De acuerdo a Zaragocín (2018), se trata de un método participativo, donde el conocimiento es coproducido y validado. Es una propuesta del estudio de la corporalidad, desde la epistemología de América Latina, donde las participantes dibujan el territorio en el cuerpo y la coproducción del conocimiento se genera

desde las voces y experiencias (Haesbaert, 2020). Esta metodología la utilizamos para el mapeo del cuerpo como territorio; partiendo de un dibujo del cuerpo de las mujeres participantes y éste se convierte en un mapa. Con esta técnica identificamos con las mujeres Embera Katío las afectaciones que sufridas por su territorio con el extractivismo y la guerra, y cómo las han vivido desde sus cuerpos. Este mapa evidencia la relación profunda entre los cuerpos-territorios-tierra/agua de las mujeres indígenas y el conflicto socioambiental por la extracción de oro en el territorio, en el marco del conflicto armado.

También, elaboré 3 líneas de tiempo a partir de la revisión documental y de las entrevistas a profundidad realizadas. Allí se reconstruye la secuencia de hechos victimizantes en el Alto Andágueda entre 1980 y el 2015, lo que da cuenta de la dimensión del impacto sociocultural del conflicto socioambiental en el territorio.

Cabe clarificar que en la investigación de campo, de carácter cualitativa, si bien, realicé entrevistas abiertas y entrevistas a profundidad a los diversos actores mencionados anteriormente, el método principal utilizado con la principal interlocutora del estudio fue la historia de vida, una técnica de investigación que nos permitió reconstruir e indagar en la historia del conflicto a partir de la memoria y de las experiencias de Yajaira Murry, una *Emberá Wera*<sup>7</sup>, mujer indígena, joven, de las luchas, cuya historia de vida orienta este trabajo. Será su voz la que se vaya entretejiendo a lo largo de este texto, producto analítico y narrativo de una investigación colaborativa con las mujeres Emberá Katío.

Yajaira Murry Murri es hija de la guerra, de líderes y lideresas Emberá Katío, que han ofrendado con sangre la defensa de su territorio y la pervivencia de su pueblo. Ha sido víctima no solo de los machismos y violencias intracomunitarias, sino también del expolio que ha sufrido su cuerpo y su territorio a causa de la militarización legal e ilegal, del narcotráfico y de la eterna búsqueda del “maldito oro”<sup>8</sup>. Cuando Yajaira tenía nueve años fue condenada al cepo<sup>9</sup> por su comunidad por no querer casarse en un matrimonio arreglado con un hombre de veinticinco años, bastante mayor a ella. Luego de dos años, fue rescatada por la guerrilla del ELN<sup>10</sup>, en la que militó siete años de su vida. Allí la cuidaron y la formaron políticamente. Sin embargo, también la violentaron.

---

<sup>7</sup> Emberá Wera significa Mujer Emberá en lengua Êbêra bedea.

<sup>8</sup> Como lo llama Juan José Hoyos en su libro “El oro y la sangre”.

<sup>9</sup> El Cepo es una práctica cultural para impartir la justicia indígena. El cepo de los Emberá Katío consiste en una tabla horizontal con grilletes donde el/la “recluso/a” debe dormir allí a la intemperie, con poca agua y poca comida.

<sup>10</sup> Ejército de Liberación Nacional.

Yajaira siendo ex combatiente regresó a su comunidad con la esperanza de defender su territorio de la minería. Ha liderado procesos organizativos con las mujeres y se ha convertido en la primera mujer gobernadora de su comunidad. Luego de tanto dolor, fue la música la que floreció un día en su voz con la fuerza y tenacidad que la caracteriza.

Su palabra, sus pensamientos y sus sentires se develan en esta tesis fruto de un trabajo comunitario. En principio la finalidad fue documentar un conflicto socioambiental a través de su vida, pero poco a poco, su narración se transformó en una expresión ontológica de sanación espiritual para su alma; el ejercicio se tornó en una catarsis medicinal que ayudaría a sanar su corazón de los embates de esta guerra profunda. Ella viajó desde su Resguardo en Chocó hasta mi Resguardo en Cundinamarca, una mañana sabatina fuimos al Thunzuá<sup>11</sup> de la Luna; allí juntas, iniciamos esta investigación, con el fuego como testigo, con el abrazo de la osca<sup>12</sup>, el tabaco y el chirrincho<sup>13</sup>, ella sacó su voz y a través de su historia de vida, articulada a una historia social y ambiental, fuimos destejiendo esta urdimbre para escribir el presente texto.

Ambas, Yajaira interlocutora del estudio, y yo investigadora académica, mujer indígena también, ambas unidas en el camino de las luchas, fuimos ofrendando esta historia al fuego como parte de nuestra metodología de investigación como mujeres indígenas; y como dice Yajaira: “pa’ yo gritar todo (...) porque a veces yo tengo mucho en el corazón, para quedarme en paz y hoy, eso mismo, difícil que yo saque toda esa herida”.

A Yajaira Murry, lideresa Emberá Katío y voz protagonista de esta investigación, la conocí en el año 2013, me la presentó mi hermana, ellas vivieron juntas en la selva del Bajo Atrato mientras eran docentes de las niñas y los niños indígenas de la comunidad. Una noche Yajaira llegó a la Cinemateca Distrital de Bogotá, yo la recibí por recomendación de cuidado de mi hermana, en ese momento estábamos en la 5ta versión de la Muestra de Cine y Video - Indígena Daupará<sup>14</sup> en Colombia, el festival de cine indígena nacional, del cual yo hago parte, ella llegó allí y se quedó conmigo todo el festival, esa noche tomamos chicha y me contó a pinceladas su historia de lucha, estaba recién salida del ELN, todavía llevaba la pañoleta roja y negra en la frente y manillas del ELN en las muñecas de las manos. Con los años nos

---

<sup>11</sup> Casa ceremonial o bohío femenino del pueblo Muysca.

<sup>12</sup> La osca es la medicina ancestral del pueblo muysca se inhala por la nariz para ordenar el pensamiento.

<sup>13</sup> El Chirrincho es una bebida etílica tradicional a base destilado de caña y curada con plantas medicinales.

<sup>14</sup> Página web de Daupará: [www.daupara.com](http://www.daupara.com)



hicimos amigas, atravesamos el departamento del Putumayo en la Muestra de Cine Indígena del siguiente año; y allí, a cientos de kilómetros de su casa, cerca de una selva más amazónica, en un recorrido territorial con más compañeros indígenas de diversos pueblos, en la comunidad Siona de *Nuevo Amanecer*, en Puerto Asís, Putumayo; encontró a su tía, la hermana de su abuela, quien había sido desplazada forzosamente hace unos años por la guerra. También estaban sus primos, ellos eran músicos; y entonces, se juntaron de manera tan orgánica y coordinada que parecía que siempre hubiesen cantado juntos/as. Esa noche, la expresión profunda de su alma tenía melodía y cantaba en Êbêra bedea. Y entonces, supe que Yajaira además de lideresa y ex miliciana, era cantante. En ese viaje sentí que a Yajaira y a mí nos movía la misma apuesta política: tocar corazones para transformar realidades. Esa semilla quedó arraigada en nosotras hasta el día de hoy, y germinó también en esta investigación que parimos juntas.

Yajaira es varios años menor que yo. Yo soy mujer indígena Muysca y he dedicado mi vida entera a la defensa de DD.HH. de las mujeres y de la naturaleza, y desde allí me he articulado a diversas plataformas de lucha dentro del movimiento indígena, en el movimiento de mujeres, en el movimiento estudiantil, y en el movimiento antimilitarista, y desde entonces, mi apuesta fundamental ya era la formación política a mujeres indígenas por la defensa de los territorios y la vida; así que, compartíamos películas, historias, amigas/os, intentando sumar a esa construcción de pensamiento y de apuestas políticas que ella había formado a lo largo de su vida y yo de la mía.

Me dijo que me quería llevar a su territorio y así fue, nos inventamos una escuela de formación política a mujeres Emberá Katío del Alto Andágueda, se llamó *Ëchake de Emberá Wera*, traducía *Canasto de Mujer Emberá*. Digo nos inventamos, porque en ejercicio imaginativo y casi ensoñador, estando en su casa de madera en la comunidad de *Pescadito*, en la Zona 2, del Resguardo Indígena del Alto Andágueda, en la hamaca, al lado del fogón, esperando que el chiro<sup>15</sup> estuviera listo, en medio del clima húmedo y pegajoso del Chocó, empezamos a diseñar uno a uno los canastos de pensamiento que contendrían los temas de formación de nuestra escuela política: DD.HH. de las mujeres; Derechos territoriales; auto cuidado y rutas de atención de violencias; cultura propia; comunicación propia y apropiada; eran 6 canastos que se tejían de manera integral para la formación política de las mujeres de su resguardo. Aún recuerdo el primer taller que dictamos, fue en el año 2014, luego de 3 días de camino a pie subiendo montañas, bajando montañas, cruzando ríos, y así; una y otra vez,

---

<sup>15</sup> Chiro es un tipo de plátano verde, y es el principal alimento de la dieta para los Emberá Katío.

sin dinero, con hambre, agotada; llegué a la comunidad de *Pescadito*, ese taller fue todo en lengua Êbêra bedea yo hablaba y Yajaira traducía, caía un aguacero torrencial, de esos de selva, fue la primera vez que trabajamos juntas.

Para financiar la Escuela abrimos una fundación y desde allí teníamos un proyecto productivo autogestivo era un restaurante casero que funcionaba a domicilio y se llamaba *la cocinera y su mamá*; en ese entonces, yo cocinaba con la ayuda de más mujeres migrantes y mi mamá hacia los domicilios, ganábamos poco pero era suficiente para lograr financiar algunos viajes y materiales de la Escuela Política que nos soñamos con Yajaira.

Click en el link: <https://youtu.be/2cvQxXbXH8E>

*Fuente:* Elaboración propia de la autora (2022).

### **Fotografía 1.1. Emberá Weras**



*Fuente:* Autorretrato colectivo con celular, fotografía de la autora, 2018.

Descripción: Taller con las Emberá Wera (mujeres Emberá Katío), Yajaira y yo comunidad de Pescadito, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, Chocó, Colombia.

Y así, tejimos el camino juntas, nos llamábamos a veces; con menos frecuencia nos visitábamos; pero siempre nos unieron las montañas y el sueño de trabajar juntas por las mujeres indígenas. En el 2022, ella visitó la comunidad donde vivo, el Resguardo Indígena Muysca de Fonquetá y Cerca de Piedra, se quedó varias semanas conmigo, vino con su prima que estaba embarazada, Virgelina, y su hija de 2 años, esa vez lo primero que hicimos fue ir al Thunzuá de la mujer, la casa sagrada Muysca, y allí con el fuego empezó esta historia.

### **Fotografía 1.2. Yajaira y Virgelina en mi casa**



*Fuente:* Fotografía de la autora, 2022.

Descripción: De izquierda a derecha: Virgelina, Yajaira y su sobrina durante las jornadas de historia de vida para la presente investigación, en la casa de Camila Rodríguez (autora), Sector Lavaderos, Resguardo Indígena Muysca de Fonquetá y Cerca de Piedra, Chía, Cundinamarca, Colombia

Consideramos que el aporte de esta investigación, sencilla pero honesta, a la Ecología Política Latinoamericana y Anticolonial es valioso porque sitúa la voz geopolítica de las mujeres del

Sur global, desde una mirada racializada y crítica sumando a la producción académica en materia de conflictos socioambientales y pueblos indígenas en Latinoamérica, y porque posibilita el posicionamiento epistémico de los sistemas de conocimiento propio (cosmovisiones), desde las experiencias y apuestas políticas contra extractivistas, ambientales y de defensa territorial, para el caso particular, aquellas que son agenciadas por las mujeres indígenas y no privilegia la producción de conocimiento antropocéntrica, heteropatriarcal, racista y elitista y capitalista que históricamente ocupa los lugares de producción de conocimiento científico en la academia.

Una vez situada la problemática, conceptualizado el marco conceptual y la metodología utilizada, el texto continuará en el siguiente capítulo con la contextualización del territorio del Alto Andágueda, en torno al cual se hilvanan los hechos y sentires expresivos-poéticas de la resistencia- de las mujeres Embera Katío y de Yajaira Murra, en especial, de los que da cuenta esta tesis.

## Capítulo 2. El Alto Andágueda, en el Chocó colombiano. Contexto y dinámicas

Este capítulo permitirá enmarcar el contexto histórico y geopolítico que dio origen al conflicto socioambiental del “Caso del Alto Andágueda”, y ubicar la resistencia política y cultural de las Emberá Wera<sup>16</sup> por la defensa de sus cuerpos-territorio/agua.

Comienza el capítulo con la ubicación geográfica y descripción de algunos aspectos biofísicos, como demográficos del Chocó y más específicamente del municipio de Bagadó donde se encuentra el Alto Andágueda y comunidades Emberá Katío. Se contextualiza también en mirada diacrónica, la historia colonial y contemporánea de esta zona y el extractivismo minero, en sus dinámicas en el Chocó. Se ubica y caracteriza al Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda y el territorio ancestral del pueblo indígena Emberá Katío.

El Departamento del Chocó ha sufrido las dinámicas del despojo propiciadas por la minería aurífera, la securitización enmarcada en la política de la seguridad democrática, y los procesos ligados a la presencia de actores armados. Dentro del departamento, el caso del Alto Andágueda es un claro ejemplo de los efectos que ha tenido la política estatal de ampliación de la frontera extractiva que ha generado beneficios a empresas privadas como la Anglo Gold Ashanti, viabilizando los proyectos de exploración y explotación en el país, otorgando licenciamientos para la explotación en territorios colectivos, sin surtir efectivamente el derecho a la Consulta, Previa, Libre e Informada.

La articulación entre el Estado colombiano y la multinacional Anglo Gold Ashanti en el territorio indígena Tahami del Alto Andágueda en Chocó, muestra que el Estado moderno dispone de dispositivos de control y acciona la estructura institucional para ejercer el poder desde la administración de los recursos políticos, jurídicos, económicos, sociales e ideológicos en función de un orden civilizatorio cuya finalidad es el despojo sin fin, constituido a partir de la matriz de poder colonial como parte de la estructura del sistema mundo. El Estado es así un pilar principal que encubre la transnacionalización esencial para el crecimiento del capitalismo (Romero y Vera-Colina 2012; Martín 2022).

En el Alto Andágueda, se han militarizado los territorios con políticas de securitización indiscriminada. Al mismo tiempo, desde el mismo Estado ante la denuncia de múltiples casos

---

<sup>16</sup> Emberá Wera significa “mujer Emberá Katío” en la lengua propia Êbêra bedea.

de violaciones a los derechos humanos y a los derechos territoriales de los pueblos indígenas, se les otorga a las comunidades un marco de derechos que les permita acceder nuevamente a los territorios despojados (por parte de la Anglo Gold Ashanti y el conflicto armado). Esto como lo veremos más adelante, sucede con la implementación del Decreto Ley 4633<sup>17</sup>.

## 2.1. Localización geográfica, aspectos biofísicos y demográficos del Chocó

El departamento del Chocó está ubicado al norte del litoral Pacífico colombiano, y comprende las selvas del Darién, San Juan y Baudó. Es el único departamento de Colombia con costa en ambos océanos, Pacífico y Atlántico. Está compuesto por diversos ecosistemas como “los bosques, los arracachales, los páramos, los humedales, los manglares, los cativales, las zonas marinas, costeras e insulares” (Gobernación del Chocó 2016, 90).

### Mapa 2.1. Mapa del municipio de Bagadó en el departamento de Chocó en Colombia



*Fuente:* Unidad Administrativa Especial de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas - UAEGRTD, documento interno (2014).

<sup>17</sup> El Decreto 4633 de 2011, es un decreto dirigido específicamente a pueblos y comunidades indígenas víctimas del conflicto armado en Colombia.

Chocó es, probablemente, de las regiones con mayor pluviosidad del planeta y una de las regiones más biodiversas del mundo IGAC (2006). “Los bosques del Chocó son famosos por su biodiversidad. Allí se encuentran más de 9.000 especies de plantas vasculares, aproximadamente la cuarta parte de ellas endémicas” (Gobernación del Chocó 2016, 27). Asimismo, posee una gran diversidad de fauna en vía de extinción, entre ellos mamíferos como tamandú (*Tamandua tetradactyla*), especie de oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*), oso perezoso (*Melursus ursinus*), ocelote (*Leopardus pardalis*), yaguarundi (*Puma yagouaroundi*), mono aullador (*Alouatta*), y armadillo (*Dasypodidae*); avendígenri (*Chauna chavaria*), martín pescador (*Alcedo atthis*), martín verde (*Chloroceryle americana*), churrinche (*Pyrocephalus rubinus*), pepitendígeiri (*Suirindígeiri*), azulejo o tangara azuleja (*Tharupis episcopus*) y guaco (*Mikania glomerata*); iguana verde (*Iguana*), lagartijas (*Gekkonidae*), serpientes (*Serpentes*) y tortugas (*Testudines*); y anfibios: ranas (*Anura*) de varias especies. Su paisaje marítimo es único. Debido a su naturaleza volcánica ha creado paisajes submarinos con formaciones coralinas donde viven gran cantidad de especies marinas. Se aproximan a las costas también en ciertas épocas del año, ballenas jorobadas (*Megaptera novaeangliae*) (Gobernación 2016).

La amplia gama de hábitats y ecosistemas ha sufrido transformaciones significativas por la disputa territorial, entre múltiples actores, por el aprovechamiento de sus bienes naturales, dando paso a “(...) conflictos debido a los tipos de explotaciones extractivas del departamento; a desertificación, tráfico de especies nativas de fauna y flora, minería ilegal, grupos al margen de la ley” (Gobernación 2016, 90); también, “contaminación de fuentes de agua, con desechos de diferentes actividades productivas legales e ilegales, contaminación por emisión de GEI, la presión hacia el bosque que terminan perdiendo la capacidad de regulación del hidrógeno” (Gobernación 2016, 90). Sin dejar de mencionar los cultivos ilícitos y el narcotráfico. Existen alrededor de 1.661 hectáreas de cultivos ilícitos en Chocó, según la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y su más reciente estudio, realizado en el 2013.

Chocó es el departamento de Colombia con mayor índice de desigualdad, siendo Colombia el segundo país con mayor desigualdad de Latinoamérica, pues, para el año 2019 “el mayor nivel de incidencia de la pobreza monetaria departamental [en Colombia] lo registró Chocó con un 68,4%” DANE (2019). La población de este departamento es principalmente indígena y afrodescendiente. En cuanto a los primeros, “(...) se estima en unos 65.000 individuos, que

pertenecen a ocho etnias [pueblos] y se distribuyen en 218 comunidades y 117 resguardos que abarcan una extensión de ‘1 '250.000 hectáreas’ (Díaz 2009, 3).

Los pueblos indígenas hacen parte de la familia lingüística Chokó. Según Díaz (2009, 1) “su distribución es irregular y segregada según dialectos, diferencias fonológicas y algunas variaciones culturales”, siendo el pueblo indígena más numeroso el Emberá Katío, asentado en las cuencas de los ríos Baudó y Atrato en la zona norte de la región costera del Pacífico. El pueblo indígena Emberá Katío vive en la zona montañosa del extremo norte del Chocó.

Según el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y de DIH, la economía legal del departamento es sostenida principalmente por la minería aurífera. Sin embargo, también hay extracción de platino, plata, caliza, molibdeno y cobre. La agricultura es rudimentaria y difícil debido a las intensas lluvias, aunque hay cultivos de plátano, maíz, arroz seco, cacao y coco. El desarrollo industrial es uno de los más bajos del país. Su “participación departamental en el producto interno bruto (PIB) es de 0,53% del total nacional” (Observatorio 2020, 4), lo cual, da cuenta de la grave recesión económica que atraviesa el departamento.

Chocó es un territorio que históricamente ha sido afectado por el extractivismo y los vejámenes que el modelo económico capital y la modernidad traen consigo. La minería aurífera se ha configurado en una de las principales causas de las afectaciones socioambientales en el departamento.

## **2.2. El Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda**

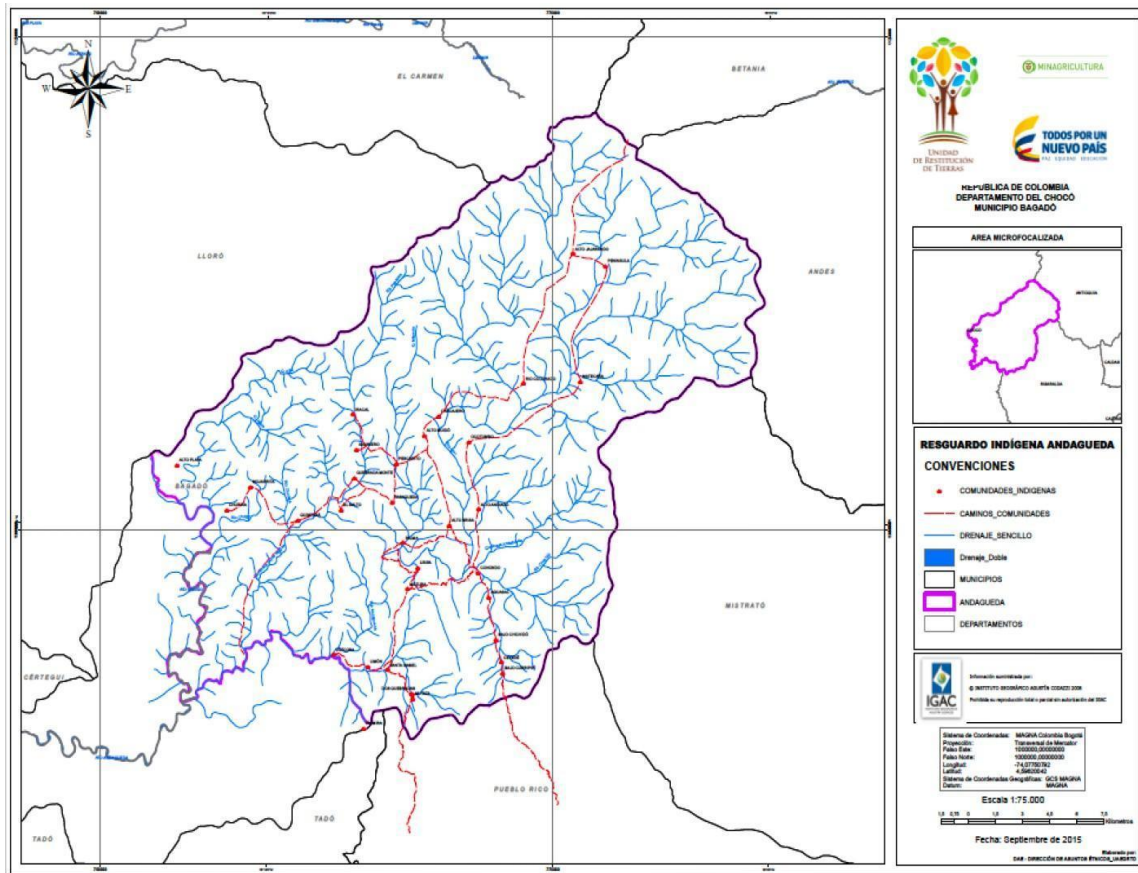
El Resguardo<sup>18</sup> Tahami se encuentra ubicado en el municipio de Bagadó en el departamento de Chocó en Colombia. Fue titulado por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria – INCORA, a través de la Resolución 0185 del 13 de diciembre de 1979 con un total de 50.000 hectáreas de propiedad colectiva UAEGRTD (2015).

---

<sup>18</sup> Los Resguardos Indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas en favor de las cuales se constituyen y conforme a los Artículos 63 y 329 de la Constitución Política de Colombia, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables. “La función social de la propiedad de los resguardos está relacionada con la defensa de la identidad de los pueblos o comunidades que los habitan, como garantía de la diversidad étnica y cultural de la Nación”, según Decreto N° 2.164 de 1995 .



**Mapa 2.2. Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda en Bagadó**



*Fuente:* Unidad Administrativa Especial de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas - UAEGRTD, documento inédito.

El Resguardo indígena está dividido en 4 zonas integradas por 34 comunidades Emberá Katío. Este, limita al nororiente con los municipios de Andes y Betania en el departamento de Antioquia, por el suroriente con el municipio de Mistrató en el departamento de Risaralda, al noroccidente con los municipios de El Carmen de Atrato y Lloró en el departamento del Chocó, y por el sur con el municipio de Pueblo Rico en el departamento de Risaralda, y el Consejo Comunitario Mayor de la Opoca -COCOMOPOCA, territorio colectivo afrodescendiente en el municipio de Bagadó (UAEGRTD 2015). La ubicación del territorio implica distintas rutas de ingreso hacia las 5 zonas que lo integran. Las condiciones de acceso son complejas por la alta pluviosidad, las largas distancias, el mal estado de las vías y de los caminos intracomunitarios.

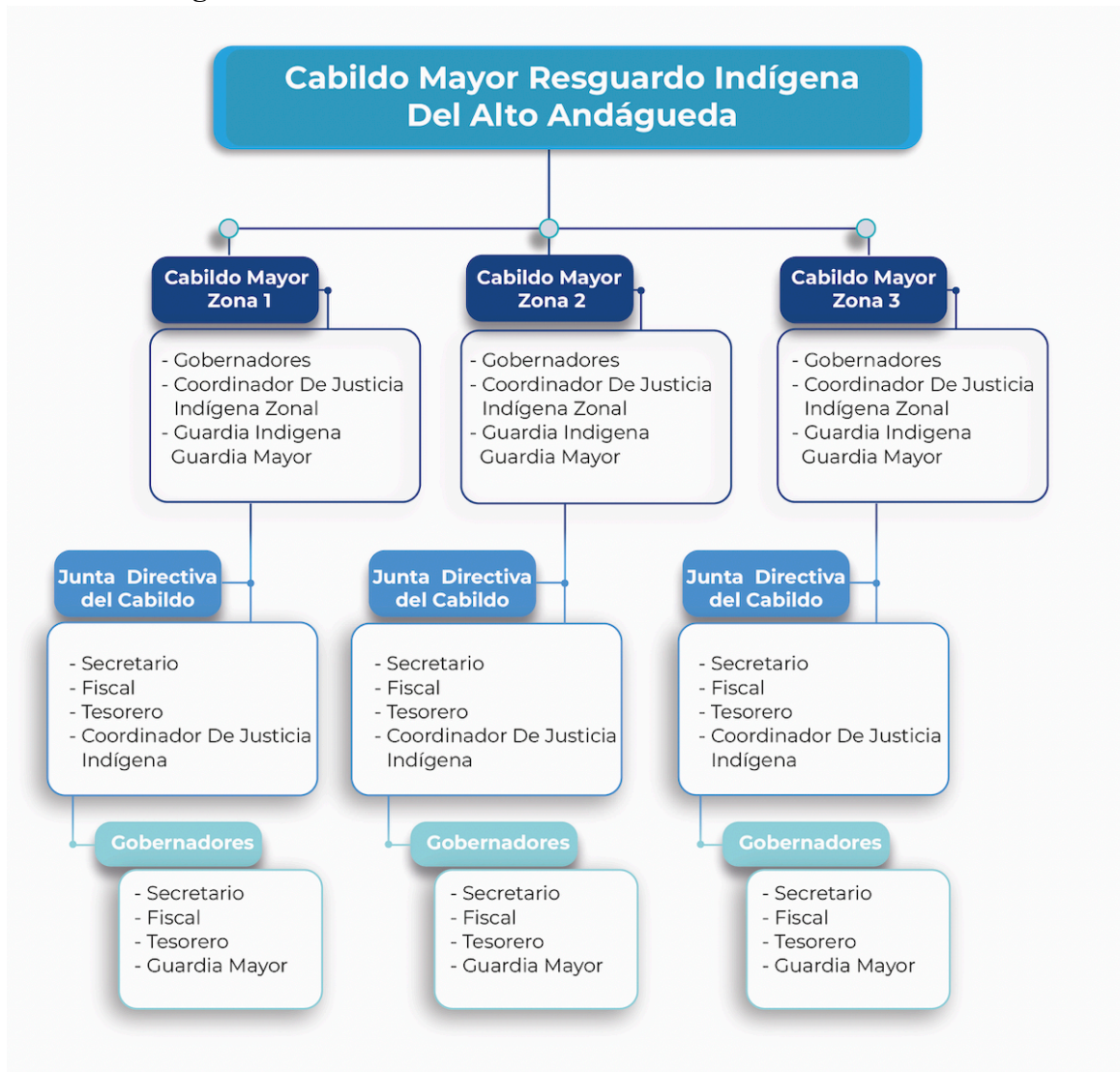
**Fotografía 2.3. Comunidad Irakal, Zona 2, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, Baudó, Chocó**



*Fuente:* Fotografía de Tatiana Vila, 2018.

El Resguardo Indígena del Alto Andágueda, en el ejercicio del Gobierno Propio, se organiza a través de cabildos mayores integrados por gobernadores, alguacil y justiciero, secretario, tesorero, fiscal, alguaciles mayor y menor. Asimismo, cuenta con una guardia indígena, integrada por alrededor de 700 indígenas Emberá Katío, quienes hacen presencia en las 5 zonas con el fin de ejercer el control y la autonomía para la protección del territorio y de las comunidades. A continuación, se presenta un organigrama con la estructura organizativa del Gobierno Propio del Resguardo Indígena Tahami.

**Gráfico 2.1. Mapa conceptual de la estructura organizativa indígena en el Resguardo del Alto Andágueda**



*Fuente:* Entrevista a Juan Carlos Murillo Sintua, Cabildo Mayor Zona 2, mapa conceptual. Elaboración propia de la autora.

Su población llega a 7.270 indígenas (Tierra Digna 2015, 22) de la cual, el 30% son menores entre 7 y 17 años, y el 22% corresponde a niños/as de 0 a 6 años; evidenciando las cifras de población, un alto porcentaje de población infantil y adolescente (UAEGRTD 2015, 8) para el año 2015.

La población Emberá “habitan en las inmediaciones de los ríos Jurubidá, Chorí, Baudó, Cugucho, Bojayá y Valle. En tiempos prehispánicos los Emberá eran conocidos como indígenas *Chocó* o *Chocoés*” (Procuraduría General de la Nación 2019, 3) y compartieron la

lengua propia (Êbêra bedea), el jaibanismo<sup>19</sup>, la movilidad territorial, el Gobierno descentralizado, la cultura de selva y la estructura social, la cual radica en unidades familiares.

Como resultado de los procesos de colonización, la llegada de misiones evangelizadoras, y la avanzada de colonos en sus tierras, la población Emberá se atomizó y asumió características particulares del contexto donde se resguardaron (Procuraduría General de la Nación 2019).

Conforme al relato de Yajaira Murry,

Mis abuelos anteriormente solamente se envolvían y tetas afuera, solo chaquiras no más, no ponían esos vestidos, este vestido trajo la iglesia, la cura, cura fue que trajo eso (...). Entonces, mi abuelita dijo, yo le pregunté: “mami pero, ¿cuál era realmente la cultura del vestido que ponen esta ropa? [y la abuela respondía: ] “No, hija, eso no era cultura nosotros, nosotros anteriormente iban al monte, los hombres, a buscar un palo, un palo, de ahí que sacaban una cáscara y después lo ponían a machucar con piedra, con palos y se van estirando y en ese estiraban, entonces a eso que hacían como ropa, vestido, ¿sí? (Yajaira Murry 2022.02.10\_17.56\_01).

La población Emberá está organizada en dos grandes grupos, Dobida y Eyabida. Dobida son la gente cuyo modo de vida gira en torno al río: sus casas y huertos están a orillas del río y pescan de manera permanente. Entre el grupo Eyabida se encuentran Emberá Katío y Emberá Chamí. La base del mundo Katío gira en torno a la palabra. Las personas encargadas de dar la palabra son mayores, *tabarau*, encargados de mantener el orden, quienes tienen el conocimiento que se logra mediante la experiencia. La población Katío usan pintura facial y corporal con *jagua*, lo que configura una de las manifestaciones más importantes de su cultura, de presentación y reconocimiento de sí. Es la forma como expresa sus estados y ciclos vitales (ONIC 2021).

Dentro de su sistema de pensamiento,<sup>20</sup>

se piensa que hay tres mundos: el de arriba (*bajía*) donde están *Karagabí* (la luna y padre de Jinopotabar) y *Ba* (el trueno); el mundo de los humanos, que es la tierra (*egoró*), donde viven Emberá; y el de abajo (*aremuko* o *chiapera*), al cual se llega por el agua y es donde viven los Dojura, Tutruica, Jinopotabar y los antepasados, y allí se

---

<sup>19</sup> El jaibanismo es la práctica de la medicina tradicional Emberá por su chamán o Jaibaná.

<sup>20</sup> Este es un concepto que sale del pensamiento propio de los pueblos indígenas en Colombia y que hace referencia a las formas de relacionamiento propio con su medios de vida. Es un reivindicación lingüística frente a conceptos occidentales como: cosmovisión y cosmología.

originan los Jaibaná (sabios tradicionales). El equilibrio entre estos mundos y los órdenes que están entre ellos generan la vida cotidiana. Lo que pertenece al mundo de arriba debe bajar y lo que pertenece al mundo de abajo debe subir, el ascenso que representa salir de entre la tierra (ONIC 2021, 1).

En el sistema de pensamiento propio (cosmovisión) del pueblo indígena Emberá Katío, el territorio y su relación cultural con el mismo, hace parte de una relación espiral donde la comunidad humana y los seres no humanos, se retroalimentan y sostienen la vida de manera continua, cíclica, y allí surge la cultura. Así lo explica Yajaira:

(...) Sin cultura, sin territorio, qué cultura voy a hablar, qué voy a hacer, lo que yo quiera hacer, si yo quiero sacar un tambor para bailar un baile de curijía, me toca ir al monte a matar un animal de curijía y sacar esa cuerda y secar el tambor y para sacar tambor, tenés que cortar palo del monte del territorio, de la tierra. Sí voy a cantar con fututu, instrumento con fututu, yo tengo que ir a cortar, pedir permiso, cortar un palo de fututu y para poder convertir una melodía acá pa' danzarla. Y si yo quiero hacer una flauta, tengo que ir a pedir permiso que me dieron flauta para, yo conseguir mi cultura, y todo así, y si yo quiero hacer danzar, yo era buscar un animal a ver cómo se camina. Entonces pues, eso para mí es relacionado el territorio, con la cultura (Yajaira Murry. 2022.02.10\_17.56\_01).

### **2.2.1. El Territorio ancestral del pueblo indígena Emberá Katío**

#### **Fotografía 2.4. Comunidad Irakal, Zona 2, Resguardo Indígena del Alto Andágueda**



*Fuente:* Fotografía de Sebastián Coronado (2022).

Hay tantas miradas como formas de habitar los territorios. Sin embargo, existen acuerdos sociales, culturales y políticos, tácitos, que devienen de las luchas de los pueblos indígenas contra un sistema colonial, el cual ha exterminado sistemáticamente nuestras gentes y con ellas, nuestra cultura. Uno de estos acuerdos tácitos es la concepción del territorio como un ser vivo; y para el caso de Colombia, un ser vivo víctima del conflicto armado.

Si bien, las formas históricas de ocupar y aprovechar la tierra globalmente responden a intereses económicos, donde la agricultura y el extractivismo han sido las actividades, más comunes, desarrolladas para obtener los beneficios de la tierra, el pueblo Emberá Katío ocupa su territorio desde otros preceptos. Rechazan la visión utilitarista e invasora, ligada a dinámicas mercantiles y reconocen en el territorio un ser vivo sujeto de derechos, quien provee y sostiene la vida en todas sus formas (humana, vegetal y animal). La concepción del territorio como un sujeto, dota a la naturaleza de sensibilidades especiales y de energías sutiles que, se manifiestan en todos los elementos que la componen, otorgándole un valor metafísico que afecta directamente su relacionamiento con ella. Es decir, se le otorga alma a cada uno de los elementos del mundo natural: montañas, ríos, fuego, plantas, piedras, etc.

Para las comunidades Embera Katío los ríos, quebradas y lagunas son fuente de vida, ellos les proveen alimentos, sanación, tranquilidad y armonía a su alma y cuerpo, les permite realizar sus prácticas culturales y ancestrales las cuales han posibilitado la pervivencia de las comunidades. Así lo expresaron las mujeres que participaron en la jornada de caracterización realizada en la zona 3 del resguardo en el año 2015:

Para nosotras los sitios sagrados, los ríos y las quebradas son donde se desarrolló la vida de la comunidad, donde ejercemos nuestras prácticas ancestrales, nuestros rituales de sanación del alma, del cuerpo y del espíritu, donde nos encontramos con nuestra madre naturaleza- tierra, acudíamos a ella cuando nos sentíamos mal, enfermos, cansados, cuando nuestro cuerpo no deja que las enfermedades que tenemos se alejen de nosotros, ella nos da las plantas para sanar (Documento de Caracterización, 2015).

Así también lo expresa Yajaira Murry:

La cultura está en el territorio, en el territorio, en la selva, por qué le digo eso; la selva todavía resiste su propio nacimiento, (...) [en este] mundo hermoso, (...) aquí va a haber plantas, medicinas que curan, o [lo] que haiga, que es lo que cree, que confía en él, esa planta sí lo curaba uno, ¿no? y a través de las culturas con el territorio, porque sin territorio no hay nada de cultura, de dónde sobrevivimos y cómo vamos a resistir la

cultura; Pues, yo pienso que cultura sin territorio no es cultura, ¿sí?. (Yajaira Murry, 2022.02.10\_17.56\_01)

El sistema de pensamiento propio Emberá Katío o su concepción del mundo se rige bajo “una unidad esencial de las cosas, los animales, las plantas, del hombre, de todo lo existente” (Ulloa 1992, 19) su Ley de Origen deviene de este principio de unidad primigenia que da vida a todo lo existente, esta unidad se expresa en múltiples prácticas humanas, incluso en sus prácticas estéticas.

Siguiendo a (Ulloa 1992) identificamos que el mito de origen del pueblo Emberá Katío dice que todas las prácticas culturales fueron transmitidas por *Betata* o *Dabeiba* (según la zona):

Dabeiba era una joven india de gran hermosura, que vivió un tiempo acompañando a los primeros indios, y enseñándoles toda clase de oficios y trabajos necesarios para la vida y propios para el esparcimiento. (...) Las bellas manos de Dabeiba tejían las primorosas esteras, canastas y chinas. (...) De ella recibieron también la enseñanza de hacer más pulida la cerámica y ella fue quien dio a conocer los tintes que usan en la pintura de su cuerpo. (...) Pero la diosa tenía que retornar al cielo porque Caragabí la reclamaba, y una mañanita sin dar aviso, se subió a lo más alto del cerro León y desde allí fue subiendo a la casa de su padre. (...) Cuando llueve, tiembla la tierra y hay grandes vientos y tempestades es porque Dabeiba los manda, pero nunca para mal de los indios, sino para que se acuerden de ella” (Ulloa 1996, 23).

Si hacemos una lectura histórica, en perspectiva, podríamos interpretar que otorgarle alma a la naturaleza es una acción política de igualdad, que busca desvirtuar la concepción de la naturaleza como objeto, como en tiempos de la colonia sucedió con los pueblos indígenas. Pues, en 1.537, los europeos negaron la existencia de nuestra alma y fuimos concebidos como *salvajes* en la Constitución de la República de 1.886 (lo cual se revirtió en la Constitución Nacional de Colombia en 1. 991), donde los pueblos indígenas aparecen como sujetos de derechos humanos.

Ahora bien, el acto político de concebir que la naturaleza tiene alma sitúa el vínculo entre ésta y los pueblos indígenas en un escenario social, que afianza una relación cultural y natural entre pares, la cual es corresponsable y se establece a través del cuidado mutuo. La naturaleza nos provee de alimento, vivienda y protección, y los pueblos indígenas resguardamos y defendemos su biodiversidad. Dicho relacionamiento, se construye socioculturalmente; a través de, prácticas milenarias que responden a las búsquedas ontológicas de las culturas y a

la transmisión de saberes transgeneracionales, que devienen de las experiencias materiales (físicas y sensoriales) e inmateriales (espirituales y astrales) propias y de nuestros ancestros, los cuales se dan históricamente en la adaptación y apropiación de ese territorio, para los pueblos indígenas están ligados a la construcción de una identidad colectiva (Hoyos 2016).

El territorio ancestral para el pueblo Emberá Katío va más allá de los límites impuestos por los linderos. Abarca la cordillera, que atraviesa el departamento de Risaralda hacia el Chocó. El territorio está configurado bajo una noción espiritual donde las afectaciones materiales generadas por la guerra y el extractivismo tienen connotaciones espirituales de desarmonía, manifiestas en la enfermedad. Por esta razón la gravedad del conflicto socioambiental; pues, bajo la mirada del pueblo Emberá Katío, existen afectaciones espirituales que posiblemente jamás sean reparadas.

### **2.3. Historia colonial y contemporánea. Extractivismo minero y otras dinámicas en el Chocó**

El extractivismo de oro es una actividad económica de ultramar que data de tiempos coloniales. La corona de España durante años persiguió a *La Leyenda del Dorado* en lo que fue la Nueva Granada, hoy Colombia. El imaginario de que existían civilizaciones enteras en regiones auríferas y diamantíferas atrajo inevitablemente el interés de los colonizadores, quienes, si bien, no encontraron ciudades doradas, sí hallaron yacimientos de oro y esmeraldas suficientes para lo que sería el inicio de una industria extractiva que definió la configuración económica y sociocultural de Colombia, en conexión con el mercado global. Así, durante más tres siglos el actual territorio colombiano produjo oro y lo envió a España a razón de tres, cuatro o más toneladas métricas por año (Poveda 2005).

A lo largo del tiempo no se realizó ninguna innovación tecnológica en la minería neogranadina. Esta tecnología contaba solamente con la mano de obra esclava, algunas herramientas de hierro y pólvora negra como medios de producción (Poveda 2005). El esquema económico colonial que siguió la conquista fue el de extraer y exportar los metales preciosos, sin ningún valor agregado, para sostener el metabolismo social de las civilizaciones europeas. Territorios como el departamento del Chocó en Colombia se configuraron así, como lugares estratégicos de control territorial debido al valor de su subsuelo.



En 1.513 los españoles descubren el Océano Pacífico y lo llaman “Mar del Sur”, Gobernación del Chocó (2021), dando paso a la esclavitud de africanos utilizados en exploración y explotación minera. Eran llevados a Cartagena por el puerto, allí vendidos, y sus nuevos amos los llevaban a las respectivas regiones como: Antioquia, Alto Cauca, Valle del Patía y Chocó. “Por más de un siglo durante el período colonial, de 1.680 a 1.810, el Chocó se convirtió en una fuente muy importante de oro para el Imperio Español.” (Sharp 1975, 23).

La extracción minera precolombina en Chocó era una radiografía que evidenciaba, en el porvenir, la configuración de una sociedad abismalmente pobre y desigual, develaba la llegada de un modelo económico violento y opresor, que se consolidaría en el tiempo. Manso, narrador de las Historias de Indias en 1.700, relata cómo desde tiempos pre coloniales en Chocó, conviven una riqueza y una pobreza extrema debido al régimen económico comandado por la corona de España y “los blancos de Chocó”, quienes se hicieron dueños y señores de la producción aurífera del lugar a través de dinámicas opresoras y esclavista propias de la colonia, dirigidas a la población local, en su mayoría comunidades indígenas, y a los esclavos afrodescendientes que trajeron y obligaron a trabajar en las minas.

Considerando estos largos días, ha trabajado mi discurso en componer cómo se compadece tanta riqueza y abundancia en la tierra donde casi todos los habitantes y vecinos son mendigos (...) Y, aunque parece contradicción haber dicho que del Chocó se saca a cargas el Oro y que la gente es pobrísima, no hay ninguna, porque el Oro que se saca del Chocó es parte de los dueños de las minas (...) los cuales lo envían a labrar a la Casa de la Moneda para mandarlo acuñado a España (Manso 1.729 en Fierro 2012,102).

A finales del siglo XVIII, Carlos III envió algunos ingenieros de las minas en Alemania “(...) a buscar plata y más oro para que algunas minas llegarán a algún grado de tecnificación (Poveda 2005). El siglo XIX para la Nueva Granada [Colombia] fue una época de grandes confrontaciones y tránsitos de sistemas económicos y de gobierno; así mismo, hubo guerras por la independencia. Colombia pasó de ser una dependencia del imperio español a una nación independiente llamada, entonces, Confederación Granadina. Durante casi todo el siglo XIX el oro fue el principal producto de exportación y permitió equilibrar la economía de la Nueva Granada. Desde el comienzo de la República, la minería aurífera atrajo a inversionistas extranjeros que invirtieron capital y tecnología. Con ellos vinieron a lo largo de los años el molino californiano, la amalgamación de mercurio, la cianuración, la topografía de precisión, la química metalúrgica, la turbina Pelton, las bombas hidráulicas, la máquina de vapor, la

dinamita, la draga de ríos, el monitor hidráulico y muchas otras innovaciones tecnológicas que iban apareciendo en el mundo (CEPAL 2003).

La independencia para Chocó, trajo consigo cambios normativos que tuvieron un alto impacto ambiental debido a que la actividad minera implementó el uso de maquinarias como dragas y monitores, generando graves afectaciones en los ríos de las zonas mineras. “Esta tecnificación llevó a que Colombia fuera uno de los principales productores de oro del mundo en la segunda mitad del siglo XIX” (Fierro 2012, 31).

La conformación del Estado y la industrialización de la fuerza del trabajo permitió tecnificar la mano de obra, generar mayor producción y de esta forma mayor plusvalía para los dueños de las minas e inversionistas extranjeros. El siglo XX marcó el auge del petróleo como principal materia prima en el mundo industrializado y las guerras mundiales. A pesar de la caída de *commodities* en Colombia durante el periodo de la *Gran Depresión*<sup>21</sup>, la minería de oro se fortaleció. La gubernamentalidad neoliberal que más tarde se consolidaría dentro del sistema económico capitalista y por medio de las narrativas del progreso y del desarrollo, derivó en una progresiva urbanización a mitad del siglo XX (Fierro 2012).

El crecimiento de los centros urbanos implicó requerimientos correlativos de materiales de construcción, lo cual sumado a las políticas neoliberales de tecnificación de la mano de obra multiplicó el impacto ambiental de la actividad extractiva y acentuó la desigualdad y la pobreza social. Las relaciones desiguales de poder, a través de las cuales tiene lugar esta transformación metabólica, nos permiten analizar que la transformación de la naturaleza y de las relaciones sociales inscritas en ella; pues, están indisolublemente conectadas a los procesos de urbanización dados en la modernidad; y asimismo, los procesos de urbanización se basan en “un conjunto de relaciones socio espaciales que producen una transformación ecológica que requiere la reproducción de esas relaciones para sostenerla” (Heynen. y Swyngedouw 2006, 65).

En consecuencia, la conformación de ciudades modernas dentro del sistema capital hace que la naturaleza tome, principalmente, la forma social de mercancías, pues “todo se constituye a través de los procesos metabólicos bajo relaciones capitalistas dirigidas por el mercado” (Heynen, N. Kaika, M. y Swyngedouw 2006, 66). Esta relación económica vela y oculta los múltiples procesos socio-ecológicos de dominación, subordinación, explotación y represión

---

<sup>21</sup> La Gran Depresión, también conocida como la Crisis de 1929, fue una gran crisis financiera mundial que se prolongó durante la década de 1930, en los años previos a la Segunda Guerra Mundial.

que alimentan el proceso de urbanización capitalista, “haciendo de la economía un proceso socioambiental metabólico que se extiende de lo local a lo global” (Heynen, N. Kaika, M. y Swyngedouw 2006, 66).

En el departamento del Chocó estos procesos socio ecológicos generan graves conflictos socioculturales con los pueblos indígenas Kuna, Wounaan, Baudoes y Emberá Katío, comunidades indígenas cuidadoras del territorio ancestral, quienes desde principios de la colonia fueron esclavizadas por los españoles para garantizar el trabajo minero, y poco a poco han sido exterminadas desde 1.500 bajo las relaciones de dominación y violencia legalizadas a través de la historia de la región.

A finales del siglo XVII, la llegada de los esclavos negros y el auge alcanzado por la minería de oro en el río Atrato permitieron que se reanudara la explotación de oro a gran escala en el Distrito de Nóvita. A partir de esa época, bajo la autoridad de los corregidores españoles, los indios se vincularon a los enclaves mineros como peones en tareas agrícolas y en la construcción de casas, campamentos y acueductos. Otros trabajaron como bogas en el transporte fluvial aprovechando sus condiciones de experimentados navegantes (Hoyos, J.J. 2016, 26).

Actualmente, “estos [procesos] se relacionan con enclaves transnacionales y/o modelos de extracción que articulan la explotación sistemática de uno o varios recursos (...) para la exportación” (Göbel y Ulloa 2014, 399) como respuesta al aumento creciente de consumo y de las demandas de minerales e hidrocarburos.

En la primera década del siglo XXI América Latina incrementó el extractivismo minero y la explotación de hidrocarburos, lo que implicó un aumento de las exportaciones y de las transformaciones socio territoriales y ambientales en todos los niveles (local, regional, nacional y continental) (Göbel y Ulloa 2014). En lo nacional signaron cambios como: la ampliación de las fronteras internas para impulsar el desarrollo económico del país, las apropiaciones de hecho (con o sin desplazamientos de comunidades), el acaparamiento de tierras. Asimismo, se establecieron nuevas alianzas transnacionales de intervención del territorio con impactos ambientales en lo regional y en lo local, centralización de ganancias en corporaciones y otros actores, y gran escala de los proyectos. “Finalmente, la naturaleza se fragmenta y se genera una valorización, financiarización y mercantilización de esta”. (Göbel y Ulloa 2014, 427) Este panorama está vinculado por completo con los territorios indígenas,

dada la presencia de minerales e hidrocarburos en sus territorios. El XXI ha traído consigo, el robustecimiento del capital.

En medio de ello, los pueblos indígenas han centrado su lucha en la búsqueda del reconocimiento de sus territorios ancestrales. Se puede decir que, “hay unas nuevas luchas en contra del neoextractivismo por las implicaciones que tiene para los procesos autonómicos y territoriales, y por los intereses económicos sobre sus recursos” (Göbel y Ulloa 2014, 428).

Conforme a las demandas posicionadas ante el Estado colombiano, se han dado pasos importantes en materia de reconocimiento y protección de derechos colectivos para los pueblos y comunidades indígenas. Pues, la Constitución Política de Colombia de 1991, define en su contenido los derechos y garantías adjudicadas a las comunidades étnicas el desarrollo de sus artículos 2, 7, 10, 40, 246, 286, 287, 329 y 330. Por su parte, la Ley 685 de 2001 (Congreso de la República, 2001) “Por la cual se expide el Código de Minas y se dictan otras disposiciones” determina los procedimientos específicos relacionados a la explotación minera en territorios colectivos de comunidades afrocolombianas e indígenas. Al respecto, se suscriben como áreas de especial importancia aquellas definidas como *zonas mineras indígenas, de comunidades negras y mixtas*, considerando las características que para su intervención le confieren respectivamente la Ley 21 de 1991 (Congreso de la República, 1991), “Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la<sup>a</sup>76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989”. Así también está la Ley 70 de 1993 Congreso de la República, (1993) que en su Artículo transitorio 55 de la Constitución Política insta a “reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva (...)”. (Ley 70 1993).

En la contextualización, es importante dar cuenta también del conflicto armado interno en Colombia que data de los años 40, cuya disputa por el control y la propiedad de la tierra ha generado una guerra civil entre diversos actores armados legales e ilegales. El conflicto colombiano ha sido dinámico y heterogéneo, tanto a lo largo del tiempo como en la extensión del territorio; al igual que sus actores, sus víctimas y sus repertorios de violencias. En sus continuidades y cambios están relacionados múltiples factores, entre ellos: “la persistencia del problema agrario; la irrupción y la propagación del narcotráfico; las limitaciones y posibilidades de la participación política; las influencias y presiones del contexto internacional; la fragmentación institucional y territorial del Estado (CNMH 2013, 110).

Chocó materializa lo que ocurre con el conflicto en Colombia. Así, “cuando uno se acerca a la realidad del Chocó, tiende a pensar que se trata de más de 40 mil kilómetros cuadrados de selva en donde hay minas de oro, grandes bosques y muchas víctimas” (CIVP 2019, 59). Si bien, el conflicto medular en Chocó se articula a las mismas causas estructurales coloniales, capitalistas y patriarcales de orden nacional y global: la posesión de la tierra; su configuración es distinta en cada lateralidad del territorio Chocoano. “Una mirada simple de lo que ha significado el conflicto armado en Chocó se extrae de los datos oficiales del Registro Único de Víctimas de la UARIV.

**Tabla 2.2. Víctimas por hecho victimizante ocurridos en Chocó a 2011**

HECHO	PERSONAS
Acto Terrorista/ Atentados Combates /hostigamiento	3.644
Amenaza	19.200
Confinamiento	24.150
Delitos Contra la Libertad y la Integridad Sexual	1.520
Desaparición Forzada	2.840
Desplazamiento	429.624
Homicidio	11.701
Lesiones Personales Físicas	268
Lesiones Personales Psicológicas	196
Mina Antipersonal/munición Sin Explotar/ Artefacto Explosivo	192
Perdida De Bienes Muebles O Inmuebles	6.394
Secuestro	1.036
Sin Información	15
Tortura	250
Vinculación De Niño Niñas Y Adolescentes	357

*Fuente:* Elaboración propia de la autora con información del trabajo de campo.

Estos datos revelan la dramática situación que ha vivido Chocó en el marco del conflicto -armado, según DANE (2016), para el año 2016 la población chocoana se estimaba en 505.016 habitantes, de los cuales 429.624 fueron víctimas de desplazamiento forzado. Esta situación se agrava cuando la minería a mediana y gran escala llega al territorio.

Si bien, históricamente, han existidos conflictos intercomunitarios entre las familias Emberá Katío por la propiedad de las minas de oro para su extracción artesanal, es cuando las minas son legalizadas, por foráneos para su explotación a gran escala, que la población indígena se ve en riesgo inminente (Hoyos 2016), pues, los procesos de extracción minera sufren acomodaciones conforme a las capacidades técnicas de extracción y de acuerdo al capital de inversión. Es decir, ya no extraerán el oro únicamente grandes empresas de capital extranjero, sino que surgirán nuevas minerías de carácter ilegal.

Asimismo, según CINEP, et al. (2015) dentro de las economías ilegales, en Chocó aparecen el narcotráfico, la trata de personas y la venta ilegal de armas; resultado de una agencia nociva, patriarcal y extractiva sobre el territorio que deviene de la implementación de una gubernamentalidad neoliberal agenciada por las políticas del Estado, situación en la que convergen actores como: guerrillas, paramilitares, bandas criminales, ejército nacional, narcotraficantes, empresas multinacionales, empresas de minería ilegal, colonos, comunidades indígenas y comunidades afrodescendientes. Asimismo, las disputas de poder entre estos actores en Chocó, son la base del conflicto socioambiental del Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda.

## **2.4. Normativa minera y la planeación del desarrollo de Colombia**

### **2.4.1. Normativa Minera**

En una breve reseña del desarrollo del marco normativo minero energético en Colombia desde el siglo XX hasta la contemporaneidad nos damos cuenta de los beneficios jurídicos existentes para el sector minero energético. La Ley 6 de 1905, es “precursora de la entrega de los recursos naturales y los recursos minero-energéticos al capital privado” (Ruiz et al., 2018, 112), ya que bajo ella se concesionaron 512 mil hectáreas de mar en la región del Magdalena Medio y 200 mil hectáreas en la región del Catatumbo, territorio del pueblo indígena Barí. Más adelante, con la Ley 37 de 1931 o más conocida como la “Ley de Petróleos”, se determinó la figura de concesión. Así, de conformidad con el Artículo 5 de la misma, se estipula que “el petróleo de propiedad de la Nación, sólo podrá explotarse en virtud de contratos de concesión, los cuales deberán generar regalías a favor de la Nación.

En la Ley 20 de 1969 emitida por el Congreso de Colombia, se dictaron algunas disposiciones sobre minas e hidrocarburos, y se decretó que:

Todas las minas pertenecen a la Nación, sin perjuicio de los derechos constituidos a favor de terceros. Esta excepción, a partir de la vigencia de la presente Ley, sólo comprenderá las situaciones jurídicas subjetivas y concretas debidamente perfeccionadas y vinculadas a yacimientos descubiertos (Congreso de la República de Colombia, Ley 20 de 1989, Art. 1).

En el Decreto 2310 de 1974, el Estado abolió las concesiones, dado que “en los contratos de concesión el Estado no tiene injerencia en la programación y ejecución de las operaciones industriales, mientras que en el contrato el asociado debe coordinar con las empresas estatales la programación y el presupuesto en la etapa de explotación” (Pardo 2014, 34).

En el Decreto 2655 de 1988 se dictó la expedición del código de minas; norma que determinó la existencia del título minero y su clasificación; se ratificó la extinción del derecho de particulares sobre el suelo; se ratificaron algunas normas establecidas previamente en la Ley 20 de 1969 y su Artículo 7, declaró de utilidad pública o interés social de la actividad minera. El Código de Minas de 1988 se tornó el esfuerzo más riguroso del Estado para organizar la gobernabilidad minera y recuperar su control.

En la Constitución Política de Colombia de 1991, Art. 332, Art. 360 y Art. 361, en el Art. 332 se declara el Estado como dueño del subsuelo; y en el Art. 360 se hizo referencia a la contraprestación económica y a las regalías por la explotación de un recurso natural no renovable. Más adelante en 1996, se efectuó la primera modificación al Código Minero de 1988, en el contexto del boom minero experimentado en Colombia. Se realizó así, la primera modificación al Código de Minas, cuya intención fue promover la privatización de la actividad minera y abrir su capital al mercado transnacional. Este proyecto de Ley fue la base del nuevo código minero expedido en el 2001 bajo la Ley 685.

En la Ley 141 de 1994 se creó el Fondo Nacional de Regalías y “se regula el derecho del Estado a percibir regalías por la explotación de recursos naturales no renovables, se establecen las reglas para su liquidación y distribución y se dictan otras disposiciones.” (Ley 141 de 1994). En la Ley 685 de 2001, el nuevo código minero expedido contó con la injerencia directa de multinacionales canadienses como la Agencia Canadiense para el Desarrollo y el Banco Mundial en la determinación de la política interna del país, favoreciendo especialmente la incursión de actores privados y multinacionales en los asuntos

mineros del Estado Colombiano. Algo similar ocurría en el contexto latinoamericano, atado a las dinámicas globales en otros países de América Latina en que se observa tal injerencia de organismos multilaterales bajo una égida neoliberal.

“La elaboración del código minero de 2011 coincide con la firma del Tratado de Libre Comercio entre Colombia y Canadá” (Ruiz Ruiz, Nubia Yaneth, Castillo de Herrera, Mercedes, Forero Niño, Karen 2018, 118), lo cual devela que la legislación está dispuesta a favor del capital de empresas transnacionales y en contra de los territorios explotados. Es un código minero a la medida de los intereses transnacionales que desconoce los derechos territoriales de las comunidades y pueblos indígenas, y de las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras. “Es un código de minas que permite la explotación en prácticamente todas las zonas del país, incluyendo los territorios protegidos por la Constitución” (Ruiz Ruiz, Nubia Yaneth, Castillo de Herrera, Mercedes, Forero Niño, Karen 2018, 119).

En una temporalidad más reciente y ya dentro de un encuadre neo extractivista, se puede identificar la Ley 1530 de 2012, que si bien, le da continuidad al afianzamiento extractivista, también le otorga cierto direccionamiento rentista que en apariencia se percibe como incluyente. Se regula el Sistema General de Regalías, y se crearon condiciones aparentemente tendientes a ecualizar la distribución de los ingresos provenientes de la explotación de los recursos no renovables. Así, particularmente en el apartado No. 7 del Art. 2, dentro de sus objetivos está el de “Propiciar la inclusión, equidad, participación y desarrollo integral de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, del pueblo Rom o Gitano y de los pueblos y comunidades indígenas, de acuerdo con sus planes de etnodesarrollo y planes de vida respectivos.” Una normativa que podría leerse como un avance en materia de derechos colectivos frente a la distribución de las regalías que se producen, principalmente, en los subsuelos de los territorios étnicos.

En el Decreto 1073 de 2015 se expidió para el Sector Administrativo de Minas y Energía en Colombia, un instrumento jurídico único, que compila las normas del sector minero energético. En la Resolución 40391 de 2016, se adopta la Política Minera Nacional, y se presenta la visión y los pilares estratégicos para el desarrollo del sector minero en Colombia.

En 2020, aparece una nueva Ley, la 2056<sup>22</sup> por la cual se regula el Sistema General de Regalías en Colombia, y se busca “garantizar más recursos de regalías para las zonas

---

<sup>22</sup> Por la cual se deroga la Ley 1530 de 2012. (SGR)



productoras del país y generar el uso eficiente y el destino de los ingresos provenientes de la explotación de los recursos naturales no renovables”. Esta Ley tiene la particularidad de que surtió la Consulta Previa, Libre e Informada con los pueblos y comunidades indígenas de Colombia y se crea la Instancia para Pueblos y Comunidades Indígenas en el año 2020, de manera virtual dado que se dio en medio de la pandemia del Covid, mediante la nueva Ley de Regalías debía cambiar el ciclo de presentación de proyectos para acceder al presupuesto de Regalías asignado para pueblos indígenas. No obstante, existen limitantes técnicas, administrativas y políticas que a la fecha no permiten el acceso financiero de los pueblos indígenas ni la implementación efectiva de la Ley.

Más contemporáneamente, en el nuevo gobierno de Gustavo Petro Urrego, en el 2022 se efectúa la primera modificación al Código Minero desde la última Ley expedida en el 2001 y se pretende implementar el proceso de Consulta Previa, Libre e Informada con los pueblos indígenas en el marco de la Mesa Permanente de Concertación-MPC<sup>23</sup> para modificar el código minero en aras de legislar para agenciar el proceso de reconversión minera en Colombia.

Haciendo un análisis en perspectiva tanto del marco teórico como de la administración territorial, hemos identificado que el Estado ha implementado diversas medidas tributarias dirigidas al sector minero energético a través de múltiples legislaciones y actos administrativos, expedidos por la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales (DIAN), que otorgan ventajas a quienes hacen parte de la implementación de proyectos minero energéticos.

a. La tasa de tributación efectiva en Colombia del sector minero energético es muy baja, dados: a. los beneficios tributarios y exenciones; b. la eliminación de impuestos de importación y exportación; c. la eliminación de tasas impositivas para estimular la Inversión Extranjera Directa (IED); d. manipulación de la información contable que se requiere para el pago de impuestos.

b. Las empresas extranjeras presentes en Colombia tienen ventajas tributarias otorgadas por la DIAN, como: a. realizar pagos en moneda extranjera en el país; b. recibir transferencias a título de inversión suplementaria o como aportes de bienes en especie; c. No existen restricciones para la repatriación de capital invertido; d. los accionistas de las empresas,

---

<sup>23</sup> La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas, creada bajo el Decreto 1397 de 1996, es el escenario de concertación política de más alto nivel entre Gobierno Nacional y Gobierno Indígena, allí se concerta toda la política pública nacional que impacte a los pueblos indígenas o su territorialidad.

además de pagar el impuesto de venta sobre utilidades, no deben pagar impuestos adicionales sobre los dividendos recibidos. e. todas las inversiones que realicen en control y mejoramiento del medio ambiente son deducibles. Las empresas que inviertan mínimo 5% del valor del *free on board* -FOB de las exportaciones anuales en proyectos forestales destinados a la exportación tendrán exenciones de todo tipo de impuestos y gravámenes por 30 años; f. las empresas de minería e hidrocarburos están exoneradas del pago de impuestos municipales de Industria y Comercio y del Instituto Colombiano Agropecuario ICA.

Siguiendo a (Günther y Meireles 2020), podemos inferir que el Estado colombiano, bajo políticas gubernamentales, ha implementado diversas estrategias expropiatorias como:

a. *Legalidad institucional*: o lo que (Vega y Martín 2016) llamarían *legalización del despojo*, es cuando el Estado emite leyes y reglamentos de acuerdo a las necesidades de acumulación del capital, lo cual deriva en el despojo territorial de comunidades enteras.

b. *Consenso y legitimidad*: Cuando el Estado busca proteger a una población bajo la idea del progreso y el desarrollo, y lo hace con la instalación de empresas privadas en los territorios.

c. *Disciplinamiento y normalización*: Cuando el Estado busca que la población afectada acepte la irreversible situación sin generar oposición alguna.

d. *Criminalización*: Cuando el Estado crea ante la opinión pública las posibles amenazas que representan las luchas sociales y la resistencia social, usualmente es la antesala a la represión estatal.

e. *Legalidad institucional*: Es el despliegue militar sobre los territorios en disputa y su población, se caracteriza por la violencia exacerbada (Valadez, 2015, 108).

#### **2.4.2. Planeación del desarrollo**

La planeación territorial agenciada por el Estado colombiano por décadas ha beneficiado a los colonos poseedores de tierras y ha despojado comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, quiénes, en el caso de los grupos étnicos, hemos habitado y cuidado del territorio por siglos, y nuestro ordenamiento territorial responde a nuestra Ley de Origen,

Derecho Mayor y/o Gobierno Propio<sup>24</sup>, y se encuentra ordenado en los Planes de Vida, un instrumento de planeación indígena que prevé la pervivencia de cada pueblo por decenas o centenas de años y que debe dialogar con otros instrumentos de planeación gubernamentales como los PDET<sup>25</sup>, los PND<sup>26</sup>, entre otros.

La planeación que dicta el ordenamiento territorial para los pueblos indígenas corresponde a un orden natural que privilegia la vida y entiende la relación interdependiente con la naturaleza. Los usos cotidianos de los espacios terrestres (incluyendo el subsuelo), aéreos, marítimos y ribereños, no corresponden a la sobre explotación que impone el sistema económico imperante, porque los consumos de los pueblos indígenas distan de los consumos culturales de los sistemas del norte global, y en ese sentido, la planeación territorial de occidente, no es una planeación bio-céntrica dada por un ordenamiento espiritual; por el contrario es un ordenamiento que corresponde al privilegio del capital y los bienes privados, donde la posesión de la tierra es primordial para la explotación de recursos, es una planeación que responde al orden que da el poder y no para el sostenimiento de la vida en el planeta.

El gobierno colombiano diseña una planeación territorial que se articula con el flujo económico global para sostener un sistema económico en el que lleva inserto por décadas; en consecuencia, su planeación territorial viabiliza un proyecto de patria, capitalista y militarista al servicio del mercado global, en función de la vasta riqueza de sus subsuelos.

La minería en Colombia ha dado pasos enormes hacia una nueva etapa de neoextractivismo de enclave. La política de Gobierno en Colombia da cuenta de ello. Por ejemplo, en el marco de la implementación de los Planes Nacionales de Desarrollo 2002-2008 y 2008-2012 “Estado Comunitario: desarrollo para todos”<sup>27</sup> Álvaro Uribe Vélez, presidente de Colombia de aquel entonces, quien estuvo en el poder durante dos períodos presidenciales consecutivos, creó la política de *Seguridad Democrática*, como una estrategia de control territorial a través de la securitización militarista de los territorios en el país. El capítulo 1 de dicho Plan Nacional de Desarrollo -PND<sup>28</sup>: *Control del territorio y defensa de la soberanía nacional*, identifica que la

---

<sup>24</sup> La Ley de Origen, el Derecho Mayor, Derecho Propio y el Gobierno Propio, corresponden a las formas de organización con criterios culturales que definen normas, leyes, hábitos y comportamientos, fundamentados en las tradiciones de los pueblos indígenas, estos regulan y orientan las relaciones sociales y con la naturaleza.

<sup>25</sup> PDET: Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial.

<sup>26</sup> PND: Plan Nacional de Desarrollo, se cambia cada cuatrienio.

<sup>27</sup> Departamento Nacional de Planeación, 2007. “Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006. Estado comunitario: desarrollo para todos”

<sup>28</sup> PND: Plan Nacional de Desarrollo. Documento guía que propone las políticas de Gobierno nacional en Colombia.

mayor concentración del poder militar y ofensivo de los grupos armados ilegales hizo presencia en las zonas periféricas y de influencia histórica de estos grupos, debido a la importancia estratégica de estos territorios, motivada por razones de orden económico y/o militar expansivo; estos territorios “constituyen zonas económicamente atractivas que pueden disputarse y controlarse para beneficio de las organizaciones armadas ilegales; configuran corredores fundamentales (...) para el aprovechamiento de pertrechos<sup>29</sup>, armas, alimentos y elementos de apoyo logístico”, como afirma dicho Plan Nacional de Desarrollo -PND. Asimismo, bajo la premisa de que estos grupos han fortalecido “economías para la guerra”, como los cultivos de uso ilícito (coca, marihuana y amapola), narcotráfico, extorsión, secuestro, abigeato<sup>30</sup> y el asalto a entidades financieras, que afectan la agroindustria, y la explotación pecuaria, petrolera y minera.

Según el Plan Nacional de Desarrollo de Uribe Vélez, la política de *Seguridad Democrática*, como política de Gobierno, pretende implementar el fortalecimiento de la fuerza pública, de la Inteligencia y la capacidad disuasiva a través de: 1. la “profesionalización” de las fuerzas militares y de la policía nacional; 2. La reforma al servicio militar para que éste fuera de carácter obligatorio para todos los jóvenes del país; 3. El “fortalecimiento” de la seguridad en área rural, a través de la reactivación de estaciones de policía y de la creación de nuevos escuadrones destinados a la Unidad de Intervención y Reacción de la Policía de Carreteras (UNIR) y a los Grupos de Acción Unificada para la Libertad Personal (GAULA); 4. La implementación del programa de *Policía Comunitaria* como “mecanismo de acercamiento a la comunidad y promoción de la seguridad del barrio a través de las escuelas y frentes de seguridad”<sup>31</sup>; 5. Fortalecimiento de la inteligencia militar, cuya institucionalidad fue diseñada para la recolección y procesamiento de la información de inteligencia nacional y extranjera a través del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS).<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Los pertrechos son el equipo personal de servicio de grupos como soldados, marinos, policías, bomberos y empleados de algunas organizaciones privadas como los guardias de seguridad, adicionales al uniforme básico.

<sup>30</sup> El abigeato es un delito punible y estipulado en los códigos legales de la mayoría de los países ganaderos y que consiste en el robo o hurto de ganado o animales domésticos, principalmente caballos y vacas, aunque también se da en ovinos.

<sup>31</sup> Esta fue una estrategia de seguridad creada por Álvaro Uribe en su periodo como Gobernador de Antioquia, cuando se crearon las Convivir, las cooperativas de vigilancia y seguridad privada para la defensa agraria o Servicios Comunitarios de Vigilancia y Seguridad Privada, cuyo objetivo era “prestar servicios de vigilancia y seguridad privada en forma remunerada a una comunidad”, pero, más adelante se descubrieron graves vínculos entre las Convivir y los paramilitares, avalados y financiados por el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez.

<sup>32</sup> En Colombia se conoce como “Escándalo de las chuzadas del DAS” el proceso judicial que acabó con el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS). Esta entidad era la policía secreta del presidente de la República y tenía la misión constitucional de velar por la seguridad nacional del país. En febrero de 2009 fue

La implementación de la estrategia de securitización enmarcada en la política de la *Seguridad Democrática* también se propuso “impulsar el crecimiento económico sostenible y la generación de empleo”, como bien nombra el Título II, de su Plan Nacional de Desarrollo - PND, mediante el cual, impulsó la exploración y explotación de hidrocarburos y minería a través de cinco estrategias, las cuales llamaron: a. Mejoramiento de las condiciones de la actividad petrolera; b. Consolidación de la industria de hidrocarburos; c. subsidio a combustibles; d. Regulación de energéticos, y e. Desarrollo del sector minero DNP (2017).

Uribe Vélez, puso en marcha un plan de exploración regional y global del subsuelo con análisis geofísicos, geológicos y geoquímicos, con el objeto de alcanzar un cubrimiento y sistematización de 120.000 km<sup>2</sup> a una escala de 1: 100.000<sup>33</sup>, con el fin de entregar las concesiones para nuevos prospectos y de esta forma, generar un crecimiento en los niveles de minerales extraídos.

Dado que el extractivismo es un eje central para las políticas desarrollistas de los gobiernos, su accionar se blindó a través del empleo de fuerzas de poder destructivas como el Ejército; de esta forma, viabiliza las actividades de expolio territorial, aunque las mismas sean rechazada por las comunidades Günther y Meireles (2020). Desde una mirada crítica, Günther y Meireles (2020) afirman que el Ejército es un recurso de coerción vinculado con el Estado de tres formas: 1. su integración económica al sistema afecta positivamente la tasa de ganancia, ya que entre más operaciones ejecute más crecerá la inversión para su capacidad operativa; 2. su papel legitimador del Estado crea vínculos paternalistas con las comunidades, esto sucede cuando presta servicio social en las comunidades; 3. Finalmente, “van a cumplir las condiciones de reproducción del capital, pues la principal característica de este grupo armado es la dominación territorial” (Günther y Meireles 2020, 141).

Generalmente cuando hay presencia militar fuerte es porque hay títulos mineros o contratos suscritos y porque hay una alta probabilidad de que la explotación pueda darse. Entonces, uno va a encontrar que esta presencia militar de las fuerzas del

---

descubierta ejecutando una operación ilegal de espionaje ordenada por el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) en contra de las altas cortes, periodistas independientes, políticos de la oposición y defensores de derechos humanos. Tomado EL 16/08/22 de URL: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/ariel-avila/el-eslabon-perdido-de-las-chuzadas-del-das/>

<sup>33</sup> Según el PND 2002-2006, Hacia un Estado comunitario” Departamento Nacional de Planeación, 2003: <https://colaboracion.dnp.gov.co/cdt/pnd/pnd.pdf>

Estado, es común, cuando hay un título que se va a explotar o se está explotando (Jose Luis Quiroga 2022.02.03\_13-57\_01)

Según el informe “Los gastos de la guerra en el conflicto interno colombiano, 1964-2016” del Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz – Indepaz,<sup>34</sup> durante los dos periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez el gasto asignado para el sector Defensa en Colombia fue de US 71.524,6 millones de dólares corrientes entre los años 2003 al 2010; asimismo, durante los dos periodos presidenciales de Juan Manuel Santos (sucesor de Uribe Vélez) el gasto asignado para en el sector Defensa en Colombia fue de US 102.745,97 millones de dólares corrientes entre los años 2011 al 2016; es decir, tuvo un incremento de casi un 800% de inversión, frente a lo asignado históricamente por los gobiernos Colombianos anteriores, cuyo presupuesto dirigido al sector Defensa no superaba los US 6.000 millones de dólares.

Esta elevada asignación presupuestal al sector defensa consolidó la política de *Seguridad Democrática* en los territorios, a través del fortalecimiento de la capacidad armamentistas y la inteligencia militar del ejército nacional de Colombia, bajo la bandera de la implementación de la estrategia *Plan Colombia* en el marco de la *Seguridad Democrática*, una estrategia creada en el gobierno de Uribe Vélez, bajo el pretexto de combatir el narcotráfico del país y de esta forma viabilizar el desarrollo económico capital. El gobierno colombiano no sólo recibió apoyo presupuestal del gobierno de EE.UU, sino también, apoyo militar, pues el ejército estadounidense entrena mercenarios al servicio del ejército nacional e implementa batallones minero energéticos para cuidar la presencia de multinacionales extractivistas en los territorios.

Del año 2002 al año 2010, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, Colombia llegó a vivir la guerra más recrudescida de la historia, incluso con cifras de violencia más alarmantes que las de la guerra bipartidista en los años 40. Así lo expone la Sentencia 007 de 2014<sup>35</sup>, la cual dice que: “a partir del año 2008 con las nuevas metas de desarrollo económico del Estado, se inicia una extensa concesión de títulos mineros en áreas que traslapan con la del Resguardo Indígena Tahami, del Alto Andágueda, especialmente la firma (...) Anglo Gold Ashanti” donde el área que se traslapa sumado títulos otorgados y solicitudes en curso equivale a 61% del territorio o a 31.000 hectáreas del total que conforman el Resguardo.

---

<sup>34</sup>Informe: <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2018/09/Los-Gastos-de-la-Guerra.pdf>

<sup>35</sup> Sentencia favor de la restitución de territorio y derechos territoriales del pueblo indígena Emberá Katío del Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, ver 2.4 de esta investigación.

El conflicto en el territorio indígena Emberá Katío en Chocó se acentuó rápidamente, fue una guerra de múltiples matices y actores en conflicto por un mismo interés: el control territorial, como lo nombra, de forma ofuscada, un compañero indígena Emberá Katío, en el texto de Juan Jose Hoyos, acerca del conflicto minero en el Andágueda:

Los blancos están mezquinando tierras, están jodiendo con minas. Los indios abrimos potreros aquí. Tumbando monte, la maleza se fue acabando. Pero después, aparece señor Escobar [uno de los mineros de Antioquia] y dice todo esto es de él. Papá dijo: no entregue esta tierra mijo (Hoyos, 2016, 56)

Dada la relación geopolítica entre el territorio del Resguardo Tahami del Alto Andágueda, la presencia de actores públicos, privados, legales e ilegales y la relación con el tráfico de economías ilegales y de oro, el gobierno Nacional, implementó la “Política de Seguridad Democrática”, como estrategia de control territorial bajo una premisa de securitización proteccionista, cuya militarización exacerbada generó graves violaciones a los Derechos Humanos.

(...) En materia de Derechos Humanos, el Gobierno de Uribe pasará a la historia como uno de los más criminales, debido a los “falsos positivos<sup>36</sup>” producto de la "seguridad democrática". Falsos positivos que se materializaron en miles de ejecuciones extrajudiciales producidas por el Ejército Nacional, y persistencia de todos los factores de inseguridad, como el paramilitarismo, las guerrillas, el narcotráfico, la criminalidad social urbana y rural, y otros nuevos como las llamadas “Águilas Negras” o bandas criminales, las bases militares norteamericanas, y la internacionalización del conflicto con acciones militares y encubiertas en el exterior (Camargo, 2010,1).

Renán Vega (2020) explica cómo el *Plan Colombia* a través de la militarización exacerbada del Gobierno Nacional, está ligado al despojo de los territorios indígenas, afrodescendientes y campesinos para dejarlo libre para las multinacionales aduce que la presencia de batallones minero energéticos son una expresión de esto, y que los mismos “protegen los enclaves mineros y petroleros con una gran cantidad de personal militar destinado a ello (...) a nombre de la seguridad inversionista” (Renan, 2020, 1). Es decir, militarización no equivale a mayor seguridad de la población afectada, por el contrario, las ONG Censat Agua Viva y Mining

---

<sup>36</sup> "Falsos Positivos" es el nombre con el que la prensa de Colombia denominó al involucramiento principalmente de miembros del Ejército Nacional de Colombia en el asesinato de civiles no beligerantes haciéndolos pasar como bajas en combate en el marco del Conflicto armado interno de Colombia, los militares recibieron beneficios económicos de parte de la institución militar por cada baja.

Watch Canadá afirman que “las regiones ricas en recursos son la fuente del 87% de los desplazamientos forzados, el 82% de las violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario, y 83% de los asesinatos de líderes sindicales”<sup>37</sup> Entonces, la función de estas unidades, no es proveer seguridad pública sino asegurar las inversiones extranjeras y la extracción minero energética.

## **2.5. El conflicto armado, la Anglo Gold Ashanti, el territorio y la Ley de Víctimas**

Si bien, la minería artesanal ha sido una práctica ancestral y parte de las economías propias de los pueblos indígenas en Chocó. Es a finales de los años 70s que llega la minería mecanizada a pequeña escala, una minería que aplica técnicas artesanales, pero que también puede emplear trituradoras, molinos y cedazos mecánicos accionados por electricidad, pero no utiliza mercurio u otros productos químicos tóxicos (Tierra Digna 2015).

Posteriormente, en los años 80's se afianza la capacidad armamentista de los grupos insurgentes, gracias a la inyección de capital económico generada por el auge del narcotráfico y de la minería ilegal mecanizada; luego, en los años 90's con la políticas de desarrollo económico de Colombia, Chocó inicia un periodo de cambio “con la introducción de la liberalización en línea con el Consenso de Washington, que se centró en la competitividad, la facilitación de la inversión extranjera directa -IED y la integración en la economía mundial” (Tierra Digna 2015, 17); inversiones extranjeras que en gran medida se concentraron en el sector minero energético.

Dichas políticas facilitaron la inversión extranjera directa en el sector minero, la cual fue potencialmente una amenaza latente de vulneración a los derechos humanos de las comunidades y permitió la apropiación de tierras, al permitir la concesión de amplias áreas para la exploración y la extracción de la minería aurífera, sin importar que estas tierras concesionadas se traslaparan con territorios colectivos indígenas y/o afrodescendientes, omitiendo el derecho fundamental a la Consulta Previa Libre e Informada, establecido en el Convenio 169 de la OIT y en la Ley 21 de 1991 en Colombia.

---

<sup>37</sup> Tomado el 04 de noviembre de 2022 de:

[http://www.centredelas.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1148:colombia-militarizacion-al-servicio-del-extractivismo&catid=40:conflictos-i-guerras&Itemid=61&lang=es](http://www.centredelas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1148:colombia-militarizacion-al-servicio-del-extractivismo&catid=40:conflictos-i-guerras&Itemid=61&lang=es)

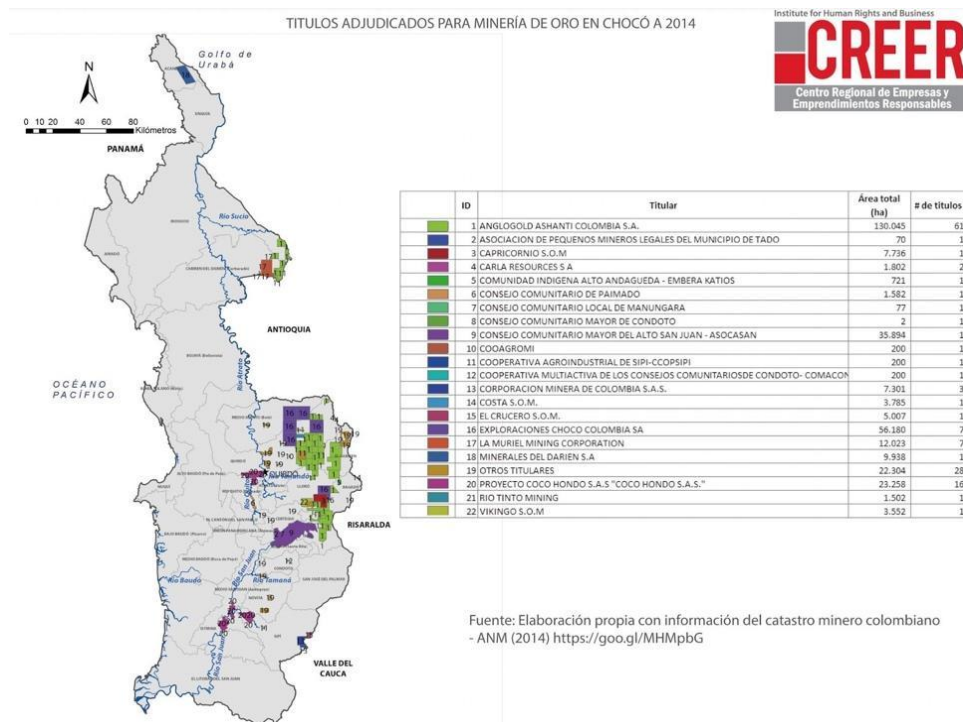


En el año 2000 llega la multinacional Anglo Gold Ashanti -AGA, una empresa que cotiza principalmente en la bolsa de Johannesburgo en Sudáfrica; sus acciones se negocian en las bolsas de Londres, París y Ghana (Idárraga 2010). Su activo principal es el oro, para el año 2007 “el 40% de la producción mundial [de oro], fue producto de sus minas bajo tierra de nivel profundo (socavón)” (Idárraga 2010, 2). Esta multinacional ha desatado múltiples conflictos socioambientales a nivel global, y entre las acusaciones a la Anglo Gold Ashanti están el desplazamiento de campesinos en Ghana; los ecosistemas contaminados, los desplazamientos masivos, la explotación de trabajadores y la pérdida de medios de subsistencia en Tanzania; y la generación de desastres ambientales por cianuro en Australia (Idárraga 2010).

En Colombia la -AGA en articulación con Glencore (Suiza) y B2 Golds Corp. (Canadá), entre otras, tiene presencia en 12 de los 32 departamentos de Colombia, como son: Tolima, Santander, Antioquia, Bolívar, Caldas, Cundinamarca, Cauca, Risaralda, Caquetá, Nariño, Huila y Chocó. En este último tiene tituladas 130.045 hectáreas según INGEOMINAS y el Institute de Human Rights and Business (Ángel, J. et al 2019, 27).

A continuación, podemos identificar en el *Mapa 5*, en color verde, las áreas concesionadas por el Estado Colombiano a la Anglo Gold Ashanti en el departamento del Chocó para exploración y/o explotación minera. En el *Mapa 6* identificamos, en color morado, las áreas que corresponden a titulación colectiva de resguardos indígenas en el departamento del Chocó. Este traslape de mapas, evidencia la presencia de la Anglo Gold Ashanti y sus intereses económicos sobre los territorios colectivos, principalmente en el territorio correspondiente al Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, gracias a una concesión estatal dada sin Consulta Previa, Libre e Informada -CPLI

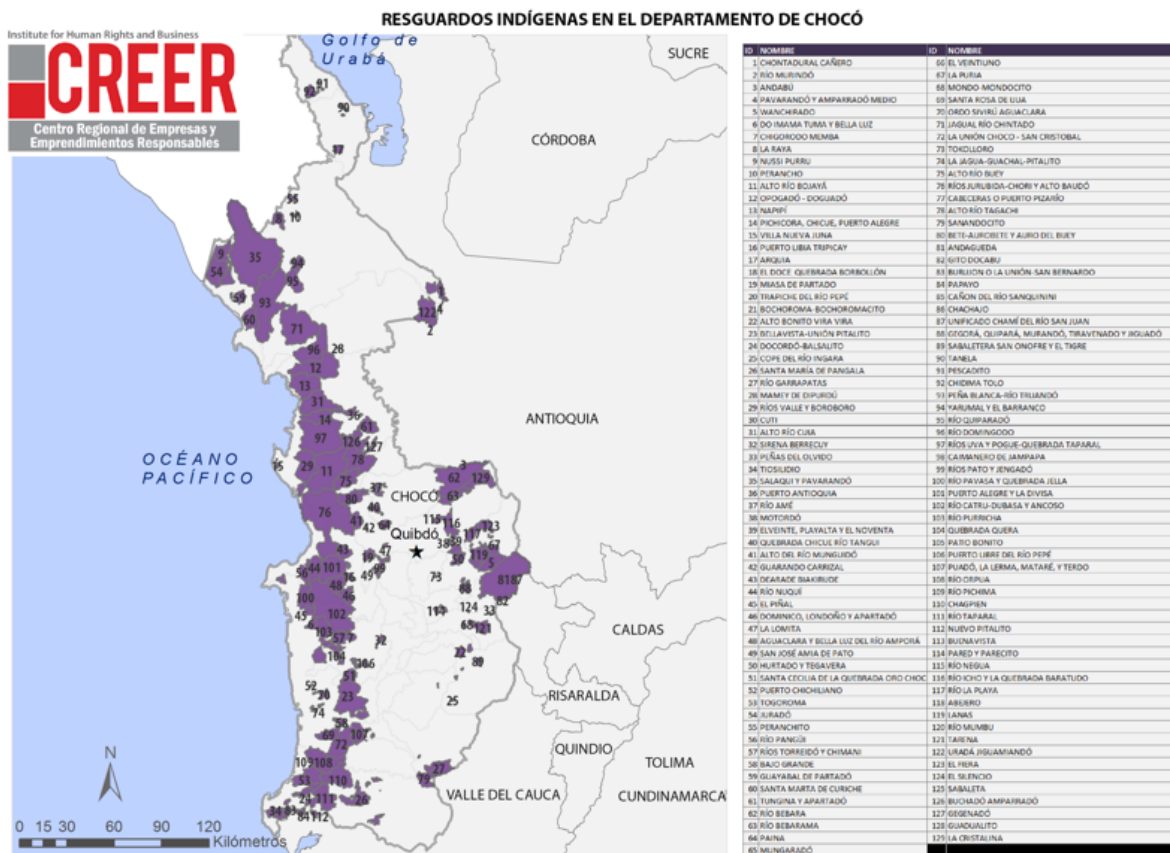
## Mapa 2.3. Títulos adjudicados para minería de oro en Chocó



*Fuente:* Elaboración Agencia Nacional Minera (ANM), con base en información de Catastro Minero (2014).

Este mapa elaborado por la ANM en el año 2014 evidencia que la transnacional Anglo Gold Ashanti, para entonces, hizo presencia en 130.045 hectáreas del territorio chocono, principalmente en la territorialidad indígena, con 61 títulos mineros otorgados, convirtiéndola en la empresa con mayor presencia en la región.

## Mapa 2.4. Resguardos indígenas en Chocó



Fuente: Elaboración Agencia Nacional Minera (ANM), con base en información de Catastro Minero (2014).

Este mapa elaborado por la -ANM en el año 2014 evidencia en el departamento del Chocó hay 169 resguardos indígenas titulados, lo que significa que Chocó es un territorio principalmente étnico y colectivo.

Dentro de las derivaciones de los enclaves mineros en la zona se encuentra la militarización de los territorios, pues el Gobierno en su Plan Nacional de Desarrollo se compromete a proteger la inversión extranjera para garantizar la permanencia de las inversiones de las multinacionales, como la Anglo Gold Ashanti, y de esta manera, aumenta el gasto militar exacerbando la presencia de Ejército Militar en Chocó, pasando de 145.000 efectivos en el año 2000, a unos 435.000 en el año 2014, esto sumado a la introducción de Batallones Especiales Energéticos Viales (BEEV) como parte de una estrategia conjunta, que para el 2015 sumaban 25, según el Ministerio de Defensa Nacional (2018).

Según Tierra Digna (2015), dicha militarización no es efectuada únicamente por Ejércitos legales; sino también, por grupos paraestatales auspiciados y financiados por el Estado, por empresas regionales y transnacionales. Es decir, aumentó la presencia de grupos de seguridad privada, los cuales, en el tiempo, se configuraron como grupos paramilitares al servicio de las empresas mineras. Esto, sin contar la presencia de múltiples guerrillas, como: El Ejército Popular de Liberación -EPL; el Movimiento 19 de Abril -M19; las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC y el Ejército de Liberación Nacional -ELN; dado que, “la minería del oro y el tráfico de drogas en el Chocó proporcionan una fuente de ingresos lucrativa para todos los grupos armados ilegales que siguen alimentando el conflicto en el Chocó con impactos devastadores en la población local” (Tierra Digna 2015, 1). Las guerrillas controlaban la movilidad de mercancía legal o ilegal (oro o cocaína) en el territorio:

Bueno, la minería, pues en esa época la relación de la minería pues, con los indígenas de Andágueda, no... solamente ellos [la guerrilla] siempre cobraban la vacuna (extorsión económica) pues, por los narcotraficantes, a los paramilitares, y a los que son explotadores de minas (Yajaira Murry 2022.02.05\_20.41\_01).

De esta forma, los grupos armados ilegales como guerrillas y paramilitares han generado estrategias de expansión territorial que dieron lugar a corredores geográficos que resultaron centrales en las dinámicas militares y económicas del conflicto armado, algunas conectadas con el control de zonas cocaleras y del narcotráfico.

El conflicto armado y la minería se pueden entender desde varias perspectivas, la primera: el control territorial que ejercen los grupos armados ha implicado, que tanto la minería lícita como ilícita, ya sea de manera evidente o de manera oculta, tengan que pagar derechos de cuota o cuotas, o sobornos, si se quiere, para poder ejercerse. Y en un territorio como el Chocó, donde el control militar del Estado es muy precario, la actividad minera pasa entonces por quiénes tienen el control territorial, quienes ejercen una cierta autoridad que son los grupos armados. Para el caso chocoano ha hecho presencia las FARC, el ELN, las disidencias hoy en día, el EPL también en su momento, las AGC<sup>38</sup> han cobrado muchísima fuerza. Incluso, grupos armados

---

<sup>38</sup> AGC: Autodefensas Gaitanistas de Colombia, grupo ilegal o banda criminal que deviene del paramilitarismo, antes llamado Clan Úsuga, es fundado en el 2007 por Don Mario y se dedica principalmente al narcotráfico y la extorsión, siendo declarada por la policía nacional “una de las organizaciones más peligrosas del crimen transnacional. Ver: <https://cnnespanol.cnn.com/2022/05/10/que-es-clan-del-golfo-historia-lideres-narcos-colombia-orix/>

asociados a los cárteles mexicanos están allí presentes” (Jose Luis Quiroga<sup>39</sup> 2022.02.03\_13-57\_01).

En Chocó el despojo territorial y la violencia armada desencadenaron acciones dominantes de carácter estructural, a manos de quienes tienen el poder y lo ejercen por la fuerza. El auge de la implementación de proyectos mineros a gran escala, avalados por una política neoliberal de desarrollo económico y blindados a través de la estructuración de grupos armados, ejemplifica a la perfección una relación de dominio estructural y de opresión violenta, contra el territorio, contra las comunidades habitantes y cuidadoras del territorio, y allí, con fuertes impactos diferenciados sobre los cuerpos de las niñas, jóvenes y mujeres indígenas Emberá Katío.

El confinamiento y el desplazamiento forzado han sido una de las consecuencias más dramáticas de la reciente intensificación del conflicto, ubicando a Chocó entre los cuatro departamentos más afectados a nivel nacional en el año 2002 (Observatorio 2020).

Durante los periodos de gobierno del Presidente Juan Manuel Santos (2010 - 2018), quien años atrás fue el vicepresidente del Gobierno de Uribe Vélez, hubo un interés particular en desescalar el conflicto armado en Colombia, de esta forma, dicho gobierno encausó su capital político, económico y social a la re estructuración de una institucionalidad que pudiera reparar a las víctimas del conflicto armado en Colombia, y de esta forma crea el Sistema Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas -SNARIV, estructurado por un conjunto de instituciones públicas estatales de orden territorial y nacional para implementar la política de atención y reparación integral de las víctimas del conflicto armado; y expide las normas necesarias para implementar su proyecto de reparación institucional.

De esta forma, en el año 2014 el Estado, a través de un proceso jurídico, comprueba los vínculos existentes entre la minería aurífera en el Chocó y la guerra, declarando al territorio y a la comunidad indígena Emberá Katío como víctima de conflicto armado y sujeto de restitución de tierras y de derechos territoriales étnicos (UAEGRTD 2015), a través de la implementación del Decreto Ley 4633 de 2011<sup>40</sup>, expedido en el Gobierno presidencial de Juan Manuel Santos, en busca de una política pública de reparación diferencial a comunidades y pueblos indígenas víctimas del conflicto armado interno que se escaló en Colombia durante los últimos 60 años.

---

<sup>39</sup> Abogado de la Unidad de Restitución de Tierras quien elaboró la demanda y lideró el caso del alto Andágueda.

<sup>40</sup> El Decreto 4633, es un decreto dirigido específicamente a pueblos y comunidades indígenas víctimas del conflicto armado en Colombia.

El reconocimiento de las víctimas en la Ley es un gran paso y un gran avance porque incorpora también unos mecanismos tanto judiciales como administrativos para la reparación de las víctimas, pero también para la restitución de los derechos de la tierra, e implica una apuesta en recuperar esos territorios y esos predios que habían sido despojados a lo largo de los últimos años (Jose Luis Quiroga, 2022.02.03\_13-57\_01).

En el marco de la Ley 1448 de 2011 (llamada también Ley de Víctimas), por medio de la cual “se dictan medidas de atención, asistencia, reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones” Ley 1448 (2011), y de la expedición del Decreto Ley 4633 de 2011, un decreto específico para las comunidades y pueblos indígenas víctimas del conflicto armado; la comunidad indígena Emberá Katío del Resguardo Tahami del Alto Andágueda inicia la ruta jurídica y administrativa para la restitución de su territorio y de sus derechos territoriales, los cuales han sido fuertemente vulnerados por el extractivismo minero aurífero y su relación con el conflicto armado.

Estos decretos, entre otras cosas; pues, plantean la reparación colectiva, plantean la existencia de un sujeto colectivo que es la comunidad; pero también, asumen la existencia de un sujeto de derechos que es el territorio, que es algo novedoso en ese momento para el sistema normativo propio, porque es asumir y darle un alcance o una dimensión de protección a un sujeto abstracto como lo es el territorio, no solo desde una perspectiva geográfica sino también desde una dimensión espiritual y cultural que era absolutamente relevante para los pueblos (Jose Luis Quiroga, 2022.02.03\_13-57\_01).

En consecuencia, la Dirección Territorial Chocó de la UAEGRTD, entidad adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, cuya misión es la implementación de Ley de Víctimas, y sus respectivos Decretos Ley para comunidades étnicas, interpone una demanda en contra del Estado y la minera, donde hace la siguiente solicitud:

Solicitud de Restitución de Derechos Territoriales y Formalización de Tierras Despojadas o Abandonadas Forzosamente”, a favor de la comunidad indígena del Resguardo del Río Alto Andágueda, localizado principalmente en el Municipio de Bagadó, del Departamento del Chocó, de conformidad con lo previsto por el Decreto 4633 de 2011, a partir de una abundante relación de hechos victimizantes. (Sentencia 007, 2014).

La institucionalidad pública como la UARIV (Unidad para la Reparación Integral de las Víctimas) y la UAEGRTD (Unidad Administrativa Especial de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas), en el cumplimiento de su misión, realizó un proceso de caracterización de afectaciones ambientales y socio culturales para identificar el vínculo con la minería aurífera, agenciada por la multinacional Anglo Gold Ashanti y el conflicto armado interno. Yajaira fue una de las lideresas del proceso de caracterización y quien guio al equipo institucional dentro del territorio. Al respecto, Yajaira relata:

La caracterización en ese momento, eso fue en 2014 la caracterización, ya empezaron a hablar de 2013 empezaron como que mire, llegaron mucha empresa, vinieron como explotando, como que le dan su carne y empezaron a explotar río en Paságueda, ahí se explota (Yajaira Murry 2022.02.05\_20.41\_01).

Jose Luis Quiroga, abogado, fue en ese momento quien lideró desde la Dirección de Asuntos Étnicos de la UAEGRTD el caso del Alto Andágueda y si posterior demanda, al respecto él explica:

[En la caracterización] encontramos unas comunidades sumamente fracturadas, no solo por el conflicto armado sino también por la presencia de retroexcavadoras, de dragas que estaban ejerciendo actividad minera dentro del territorio. Obviamente, que habían llegado a la zona por la fuerza o que estaban haciendo algunos pagos a autoridades para poder estar allí. Igual, esas autoridades no tienen una capacidad de negarse porque los actores armados, quienes están cobrando una cuota por la presencia de esa maquinaria, pues se estaban beneficiando del negocio. Encontramos allí comunidades y territorios que habían sido víctimas de homicidio, violencia sexual, desapariciones forzadas, estigmatizados, confinados, habían sido bombardeados por la fuerza pública; cuando el derecho internacional humanitario restringe ese tipo de acciones. Habían sido estigmatizados como colaboradores de la guerrilla. Estas personas y estos territorios, también muy afectados en materia ambiental por la minería; pero también, por los bombardeos y donde, mucha de la fauna que es parte de su dieta; pues, había desaparecido por la actividad minera. (Jose Luis Quiroga, 2022.02.03\_13-57\_01)

Según la Sentencia 007 de 2014, dentro de los hallazgos encontrados se comprobó la presencia de grupos guerrilleros, de autodefensas, narcotraficantes y bandas criminales comunes, quienes, debido a enfrentamientos entre sí, y con la Policía y el Ejército Nacional,

afectaron seriamente a las comunidades indígenas, “pues su territorio ha sido usado como sitio de escondite y abastecimiento con hechos de ocupación de sus viviendas, reclutamiento forzado y asesinato de sus miembros” (Sentencia 007 2014, 1). Asimismo, la Sentencia 007 de 2014, en el recuento del caso, explica que:

(...) a partir del 2008 con las nuevas metas de desarrollo económico del Estado, se inicia una intensa concesión de títulos mineros en áreas que traslapan con el Resguardo del Alto Andágueda, especialmente a las firmas: ANGLOGOLD ASHANTI COLOMBIA S.A (...) El área que se traslapa – sumando títulos otorgados y solicitudes en curso- equivale al 62% o 31.000 Has del total que conforman el Resguardo citado (Sentencia 007 2014, 1).

Dicha demanda llega al Tribunal Superior del Distrito Judicial de Antioquia, de la Sala Civil Especializada en Restitución de Tierras, y el 23 de septiembre de 2014, el magistrado ponente expide la Sentencia 007 de 2014, a favor de la comunidad indígena Emberá Katío, donde bajo la aplicación del Decreto 4633 de 2011, proclama que:

Quedaron debidamente demostrados los procesos bélicos que causaron desintegración familiar y cultural del Resguardo en cuestión: señalamientos, asesinato selectivo de sus líderes, amenazas, hostigamientos, confinamiento (...) que conllevan a una profunda violación de mandatos constitucionales, que lesionan múltiples derechos de los integrantes de los pueblos indígenas (...) afectados por el conflicto armado y el abandono y desplazamiento forzado de su resguardo, así como también sobre los derechos fundamentales de tales etnias (autonomía, identidad y territorio) (Sentencia 007 2014, 1).

Dentro de los hallazgos efectuados por la institucionalidad, encontraron vínculos latentes entre la minería aurífera y el conflicto armado. Posteriormente, posicionaron una demanda, en defensa del territorio y de la comunidad indígena Emberá Katío del Alto Andágueda, donde el Estado ordena una ruta de reparación de afectaciones y de restitución de derechos al territorio y a la comunidad afectada. El caso se ha constituido en un hito para Colombia, al ser el primer fallo de restitución de derechos territoriales étnicos, y la primera sentencia a favor de una comunidad indígena en el marco de la implementación de la Ley de Víctimas. A pesar de ello, según el Informe de seguimiento al cumplimiento de la Sentencia de Restitución de Tierras No. 007 de 2014 y el Auto 025 de 2015 del Tribunal de Antioquia a favor del Pueblo Emberá



Katío del Alto Andágueda, el cumplimiento de la Sentencia a 2021 ha sido de menos del 10% de las órdenes dictadas.

### **Capítulo 3. Geopolítica del despojo, militarización y las dinámicas relacionadas con la minería aurífera en el Alto Andágueda, Chocó**

“Despojo, desamparo, soledad y pérdida de autonomía aparecen de nuevo (...) tras la arremetida expansionista del capital transnacional” (Ruiz Ruiz, 2018, 43). La expoliación que ha arremetido contra Colombia, en las últimas décadas, ha dejado un poco más de nueve millones de víctimas del conflicto armado, según datos de la UARIV, seis millones de personas en situación de desplazamiento y 80.610 víctimas de desaparición forzada al año 2020, según el micrositio del Observatorio de Memoria y Conflicto del CNMH. Asimismo, “ha dejado cerca de seis millones de hectáreas libres para el desarrollo de megaproyectos (entre ellos de minería), ganadería extensiva y mega monocultivos” (Ruiz Ruiz, 2018, 43). Estas cifras dan cuenta de que el conflicto armado en Colombia ha sido causa y efecto de la implementación de estrategias expansionistas de carácter económico, político y territorial a lo largo y ancho del país.

Para el caso particular del Chocó, es clave identificar su geopolítica para entender el conflicto de intereses que se traslapan sobre un mismo territorio. Según el Informe Final de la CEV (2022), Chocó hace parte de tres corredores geopolíticamente estratégicos. El Corredor Serranía del Darién permite la conexión con Centroamérica y la costa Pacífica, el Bajo Atrato y el Darién Chocoano en Colombia, posibilitando la conectividad terrestre y aérea con Panamá, Centroamérica y el golfo de Urabá. El corredor de la costa Pacífica chocoana, por su parte, permite la conexión con el océano Pacífico y el departamento del Chocó. Su posición geográfica también posibilita la conectividad con Panamá y Centroamérica, la Serranía del Darién, la Serranía del Baudó, el litoral del San Juan y Buenaventura<sup>41</sup>. El corredor cordillera Occidental y la serranía del Baudó, enlaza parte de los departamentos del Valle del Cauca, Risaralda y Chocó, conectando la cordillera Occidental con la serranía del Baudó, lugar de nacimiento de los ríos San Juan y Baudó. Geográficamente, el corredor está conformado por selva, serranías, montañas, planicies, cañones y ríos, y su conexión con el océano Pacífico “lo ha convertido en una zona de repliegue y disputa estratégica de los actores armados, constituyéndose como un enclave económico para la extracción de oro, platino y madera, así como para el narcotráfico” (CEV, 2022,62).

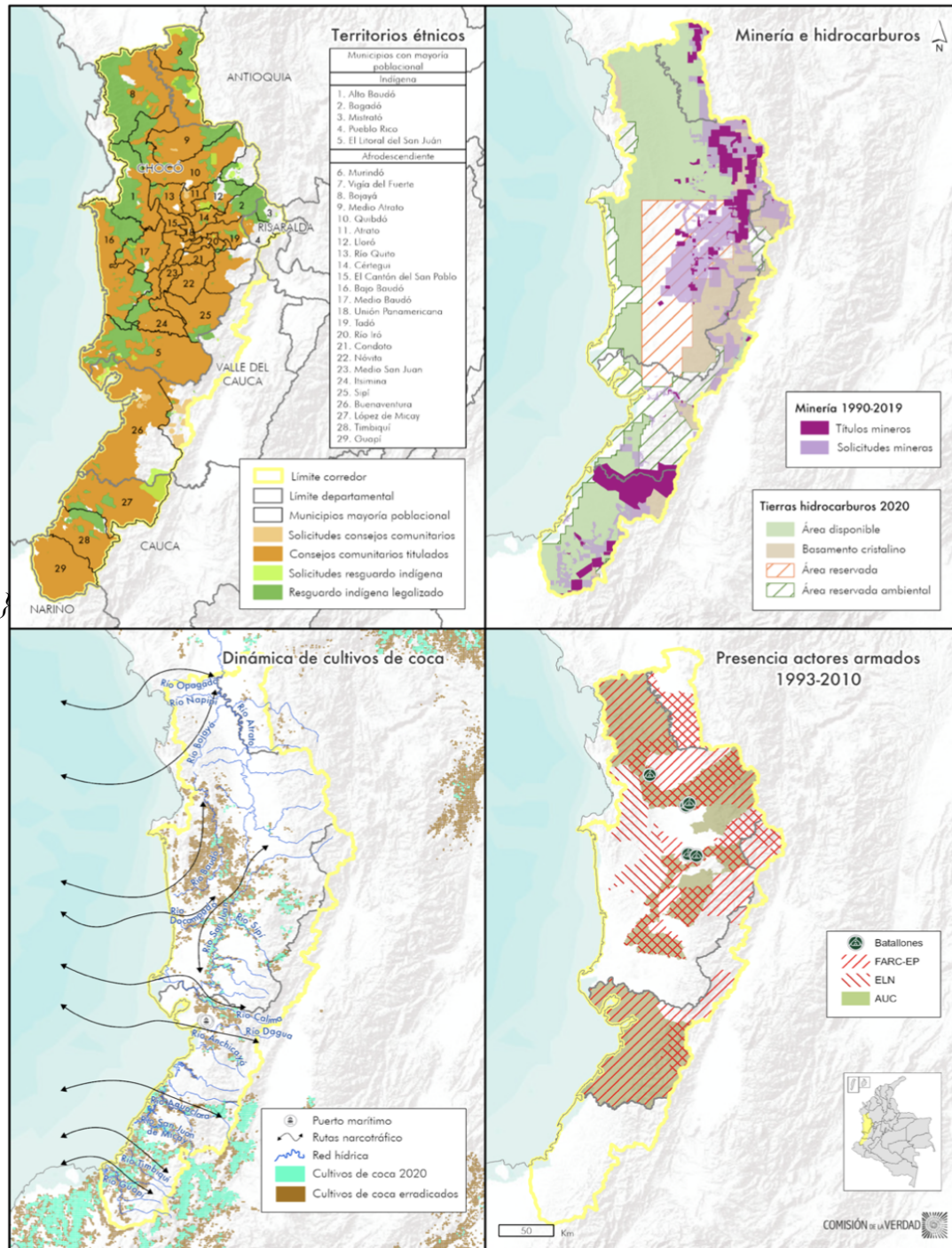
---

<sup>41</sup> El puerto de Buenaventura es el más importante puerto de Colombia, y uno de los 10 puertos más importantes de América Latina. En el 2018, el movimiento portuario en el Puerto de Buenaventura fue de 1,369,139 TEU ubicándose en el puesto 12 en la lista de actividad portuaria de América Latina y el Caribe.

Estas características geográficas, sumadas a la presencia diferenciada del Estado, posicionan la zona como escenario de elevado valor estratégico para los actores armados, “que han instalado allí bases, campamentos, corredores de movilidad y áreas de entrenamiento y retaguardia de sus tropas” (CEV, 54, 2022).

Sobre este tercer corredor se encuentra ubicado el municipio de Bagadó, territorio ancestral del pueblo indígena Emberá Katío. El siguiente mapa identifica la presencia de territorios étnicos, las áreas con títulos o solicitudes de títulos para la extracción minera y de hidrocarburos, las dinámicas del narcotráfico de cocaína y la presencia de actores armados del tercer corredor, es una radiografía de las relaciones geopolíticas que se tejen en el territorio Katío en conexión con la región y el continente:

**Mapa 3.5. Corredor cordillera Occidental y Serranía del Baudó: conexión con el océano Pacífico. Departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca, Antioquia y Risaralda**



Fuente: Comisión de la Verdad (2022).

La Región Urabá-Chocó está ubicada al extremo norte de la costa Pacífica Colombiana, es un territorio bifronterizo, al oriente colinda con el océano Pacífico y al nororiente con Panamá; conecta América del Sur con Centro y Norte América, lo que determina que Chocó es un territorio geoestratégico para Colombia Ruiz Ruiz (2018), aunque “paradójicamente es uno de los territorios más olvidados por parte del Gobierno nacional”, a su vez, es un territorio con gran riqueza aurífera, y con unas características geográficas que han sido fundamentales para el repliegue de ejércitos o el ocultamiento de economías ilícitas. Estas razones hacen de Chocó un territorio en disputa y del pueblo indígena Emberá Katío una población vulnerable en medio de este conflicto de intereses entre múltiples actores con poder político, económico y armamentista.

Los factores subyacentes que vinculan el conflicto armado y la minería aurífera, no sólo generaron daños ambientales y fracturas socio culturales en la generalidad de la comunidad Emberá Katío, sino que desencadenaron acciones dominantes de carácter estructural a manos de quienes tienen el poder y lo ejercen por la fuerza causando violencias basadas en género. Pues, se consolidó una relación de dominación estructural y de opresión violenta, contra el territorio como sujeto de derechos, contra las comunidades habitantes y cuidadoras del territorio, y dentro de las comunidades contra las niñas, jóvenes y mujeres indígenas, cuya posición se encuentra de manera permanente en condiciones de vulnerabilidad; debido a que son atravesadas por múltiples interseccionalidades que limitan, o definitivamente, suprimen el goce efectivo de sus derechos.

En este capítulo trataremos sobre las afectaciones socioambientales y territoriales vivenciadas por el pueblo Embera Katío del Alto Andágueda. A través de líneas de tiempo, estableceremos una mirada hacia los hechos en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda desde los ochenta. Señalaremos los daños al territorio, a la autonomía e integridad política y organizativa, los daños en lo cultura y psicosocial, para después ahondar en el daño más específico vivenciados en los territorios /cuerpo/agua de las Emberá Wera.

### **3.1. Afectaciones socioambientales y territoriales**

Las afectaciones socio ambientales y territoriales son identificadas como aquellos daños al suelo, al aire, al agua, al tejido social, a la espiritualidad y al Gobierno Propio que han generado el desplazamiento y confinamiento de las comunidades, y que desarmonizan la vida

en el territorio, limitando o anulando el goce efectivo de derechos territoriales para los pueblos indígenas y de derechos ambientales en la relación con la naturaleza. Frente a cómo ha afectado la explotación minera a la naturaleza, Yajaira dice:

Pues cómo se afecta, porque ya ejemplo, ya van acabando los árboles, ya no producen los alimentos, ya no producen las yerbas y lo que va a sembrar; ya no se produce porque ya la naturaleza con la minería viene contaminando, los ruidos, y el ruido aleja, la Madre Tierra se va alejando, va alejando, va alejando, como que ya no quiere escuchar más ruido, no quiere ver más contaminar porque todas las plantas reciben agua, ¿sí? Entonces, por recibir esas aguas contaminadas; pues, ya las plantas no son las mismas; entonces, la minería se va en y daña espiritualmente la naturaleza. Pues, yo veo que eso siempre afecta y afecta y no sólo en la naturaleza, al río también lo contaminan. El río contamina los peces y los pececitos. Afecta pescar y coger un pescadito; pues, ya sabemos que contaminación viene en ese pescado qué comió o qué cosas recibió y ya no puede comer, y hacer contaminando, pues contamina. (Yajaira Murry 2022.02.10\_17.56\_01).

En el año 2013 el Resguardo Tahami del Alto Andágueda fue priorizado por la UARIV,<sup>42</sup> la cual, en cumplimiento de la garantía de la permanencia cultural de pueblo indígena Emberá Katio de dicho resguardo, diseñó una la Ruta de Reparación Colectiva Étnica en el marco de su misionalidad institucional; esta ruta es un mecanismo diseñado por etapas para la Reparación Colectiva Étnica y busca garantizar la participación completa de las comunidades sujetas de reparación a causa del conflicto armado. Dicha Ruta comprende las siguientes etapas.

### **3.1.1. Identificación**

En esta etapa se realiza la revisión documental y el levantamiento de información de fuentes secundarias.

---

<sup>42</sup> Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas -UARIV es la institución gubernamental creada para la atención, asistencia y reparación integral a toda la población afectada por el conflicto armado en Colombia, en el marco de la implementación de la Ley 1448 de 2010.

### **3.1.2. Alistamiento**

En esta etapa, de la mano de las autoridades y la comunidad, la UARIV alista lo que se requiere para el ingreso al territorio.

### **3.1.3. Caracterización**

En esta etapa se realiza una caracterización de daños y afectaciones ligadas al conflicto armado en el territorio y se elabora un documento de caracterización del daño como resultado del proceso que da cuenta de los respectivos hallazgos.

### **3.1.4. Formulación e implementación del Plan Integral de Reparación Colectiva**

El 15 de agosto de 2015 se dio inicio a la fase de caracterización del sujeto de Reparación Colectiva Resguardo Indígena Alto Andágueda, realizando la instalación de la Consulta Previa, Libre e Informada para concertar la ruta metodológica a seguir y realizar la caracterización del daño y formulación del Plan Integral de Reparación Colectiva. Yajaira Murry hizo parte de los liderazgos elegidos para el tema de parte de las comunidades indígenas, fue la única mujer.

Se desarrollaron tres jornadas de caracterización, una en cada zona del Resguardo, con una duración de cuatro días; la primera jornada se realizó en octubre de 2015 en la comunidad de Vivícora en Zona 3, del 31 de marzo al 3 de abril de 2016, se realizó la segunda jornada en Zona 2 y finalmente, del 09 al 13 de julio de 2016, se realizó la tercera jornada de Caracterización en zona 3. En efecto, de este proceso surge el documento interno de Caracterización del daño al sujeto de reparación colectiva Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda (2015) de la Unidad para la Atención y Reparación Integral del Riesgo - UARIV, al cual la presente investigación tuvo acceso como fuente primaria, allí encontramos que las comunidades expresaron que “a raíz de la llegada de la minería al territorio, se vio afectado el medio ambiente, ríos y quebradas, la flora y la fauna” (Documento de Caracterización, 2015, 17).

En dicha caracterización se comprobó que las afectaciones ambientales están ligadas a la minería y al conflicto armado. Entre los hallazgos se identificó:

a. Modificaciones en el régimen fluvial del Río Andágueda: Las excavaciones y extracciones de materiales en la zona 1 donde están presentes las comunidades de Mázura y Uripa, se generó una interrupción en la continuidad de transporte de sedimentos, lo que generó una respuesta del sistema fluvial hacia un nuevo estado de equilibrio, lo cual derivó en el desencadenamiento de procesos erosivos aguas arriba y abajo de donde se realizaron las extracciones. Se dio cuenta de una degradación generalizada del cauce, denominada *agua hambrienta* y se identificaron “cambios en su morfología, inestabilidad de orillas, descenso en el nivel freático y afectación de la fauna y flora acuática, riesgo e inestabilidad de obras y estructuras” (Documento de Caracterización, 2015, 17) y afectación de asentamientos ribereños y cultivos.

b. Pérdida o disminución de peces objeto de pesca: Las alteraciones a las fuentes hídricas por parte de la extracción de minerales y el uso de químicos, ocasionó la pérdida de nichos ecológicos e intoxicación de especies ícticas. Esta disminución de peces no solo se presentó en el Río Andágueda sino en los demás ríos y quebradas del territorio, dada la relación ecológica que existe entre las especies ícticas y el interior de la cuenca hidrográfica. Las afectaciones directas al cauce principal interrumpen el movimiento migratorio de las especies que llegan a las quebradas más pequeñas. La comunidad reportó “ausencia total de Camarón (*Caridea*), Pez Robiso y Tortuga (*Testudines*); así como, la disminución considerable de la talla de Sábalo (*Prochilodus lineatus*), Guacuco (*Polymesoda arctata*), Sabaleta (*Chaetodipterus faber*), Mojarra (*Gerreidae*), Bocachico (*Prochilodus magdalenae*), Barbudo (*Polynemidae*), Micuro (*Siluriformes*) y Moncholo (*Hoplias malabaricus*) (Documento de Caracterización (2015).

c. Pérdida de cobertura vegetal natural y erosión de laderas por apertura de trocha: El paso de las retroexcavadoras ha desestabilizado las laderas de la montaña y ha aumentado la escorrentía causando fuertes procesos erosivos que tienden a aumentar en el tiempo al no implementar medidas de restauración con flora nativa Documento de Caracterización 2015).

En el Alto Andágueda tres factores son determinantes en las problemáticas emergentes del territorio: 1. el expolio del extractivismo de la minería aurífera legal e ilegal, 2. la presencia y control del narcotráfico y 3. el impacto del conflicto armado de Colombia en Chocó. Estos tres factores subyacentes y entrelazados de múltiples formas entre ellos, generan consecuencias y afectaciones paralelas y subsecuentes en el territorio y en las comunidades Emberá Katío.



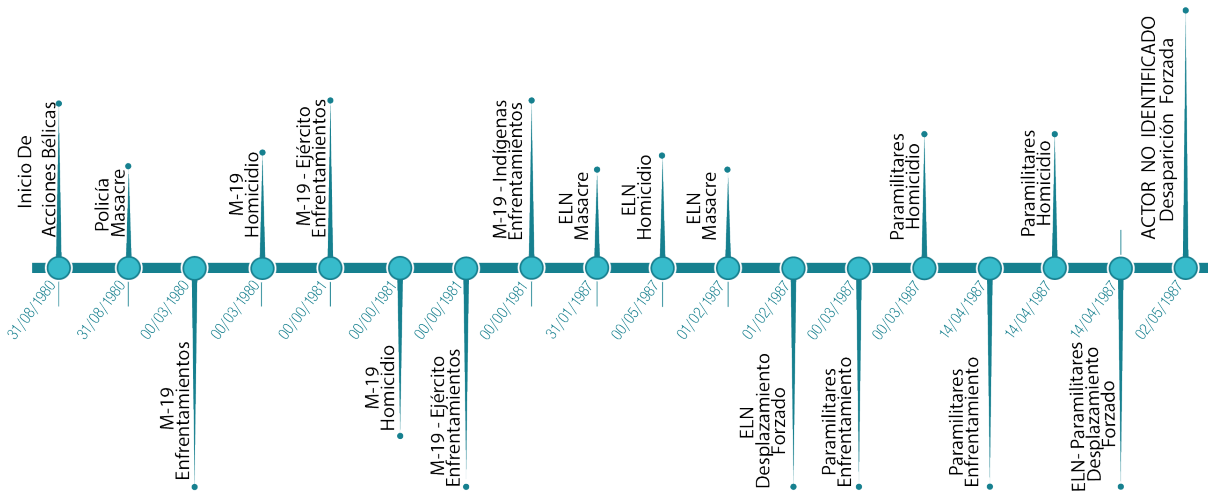
Dentro de los hechos victimizantes que vinculan la explotación minera y el conflicto armado se encuentran: el abandono forzado o despojo de tierras, actos terroristas (atentados, combates, enfrentamientos, hostigamientos), amenazas, delitos contra la libertad y la integridad sexual, desplazamiento forzado, homicidio y feminicidios, masacres, explosiones por minas antipersonas (municiones sin explotar y artefactos explosivos improvisados), secuestro, desaparición forzada, vinculación de niños, niñas y adolescentes a los grupos armados (Documento de Caracterización 2015).

Líderes, lideresas y comunidades en general, consideran entre los victimarios a algunas autoridades:

Los actores armados que han ingresado al resguardo y han generado daños y afectaciones han sido desde miembros de la fuerza pública, como Policía y Ejército, hasta otros grupos armados tales como M-19, Ejército Popular de Liberación - EPL, Ejército de Liberación Nacional - ELN, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - FARC, Ejército Revolucionario Guevarista - ERG, Autodefensas Unidas de Colombia - AUC (Documento de Caracterización, 2014, 20).

A continuación se presentan 3 líneas de tiempo con base en la información compilada por la Unidad Administrativa para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas (UARIV) en las que se identifican los hechos victimizantes y los actores armados involucrados en el territorio.

**Figura 3.1. Línea de tiempo 1. Línea de Hechos Victimizantes en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda 1980-1990**



*Fuente:* Elaboración propia de la autora.

Descripción: Disputa interna en torno a la minería y llegada de los primeros actores armados.

**Figura 3.2. Línea de tiempo 2. Línea de Hechos Victimizantes en el Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda 1991-2006**



*Fuente:* Elaboración propia de la autora.

Descripción: Control territorial por parte de las guerrillas y los paramilitares.



En lo que respecta al daño económico, las afectaciones directas a la subsistencia y a la capacidad productiva, en materia de producción agrícola, caza y pesca, cambiaron la vocación económica de las comunidades. Los bombardeos y enfrentamientos militares han afectado las dinámicas de producción y recolección propia de alimentos de fuente primaria. El control territorial ejercido por actores armados y por minero ha limitado el acceso a los territorios de producción agrícola y de caza de las comunidades Emberá, lo cual no sólo afectó de manera directa su autonomía y soberanía alimentaria, sino que agudizó la crisis alimentaria y nutricional de la población, principalmente de la niñez indígena.

La presencia de minas antipersona y de artefactos explosivos a lo largo y ancho del territorio ha espantado la cacería y ha condenado al confinamiento a algunas comunidades, obligándoles a permanecer en un mismo lugar. De igual forma, la contaminación de los ríos con mercurio ha envenenado los peces, y por tanto vulnerado la seguridad alimentaria de la población en su acceso a la pesca. Así lo afirma uno de los comuneros del Resguardo: “Los animales se han espantado, los peces ya no se consiguen, esto como consecuencia de la contaminación del río debido al uso de mercurio en los procesos de extracción minera” (Jornada de Caracterización Zona 3, comunidad de Vivícora, 2015).

La subsistencia de las comunidades Emberá del Alto Andágueda ya no está dada por la caza y la pesca, su economía depende principalmente “del uso del dinero y la Administración de sus tiendas” (ONIC, 2015, 36), de esta forma, el pueblo Emberá Katío para subsistir se ve obligado a insertarse en dinámicas económicas capitalistas como trabajar jornadas en las minas, comerciar por fuera de la comunidad o tener tiendas pequeñas en el territorio, lo que no sólo transforma las prácticas culturales de un pueblo indígena, sino que fractura la transmisión intergeneracional de los sistemas de conocimiento propio. Entonces, la caza, la pesca y aprender a moverse en la selva, se vuelven historias del pasado, que se diluyen en el tiempo.

En cuanto a los daños al territorio, más allá de las afectaciones ambientales, que son videntes en los suelos, las aguas y el aire; las afectaciones a los territorios indígenas tienen una connotación cultural y ontológica al haberse afectado profundamente la relación de interdependencia entre la naturaleza y las comunidades, necesarias para el equilibrio de la vida. Se ha afectado la madre tierra en su dimensión comunitaria; se han afectado los sitios sagrados conforme se describe en los testimonios de algunas Emberá Wera.

De acuerdo al Plan de Vida de la ASOREWA, donde el pueblo indígena Emberá Katío proyecta su pervivencia a largo plazo, la Madre Tierra es la fuente de vida, es “un regalo del creador que nutre, sustenta y enseña. La Madre Tierra es el centro del universo, el corazón de la cultura, el origen de la identidad como pueblo” (ASOREWA, 2013, 22). En ella perviven los ancestros que conectan al pueblo Emberá Katío con su origen milenario en el tiempo pasado. En el tiempo presente se convierte en la proveedora del alimento y lo necesario para el cuidado de la vida, y en el futuro, permite la transmisión de saberes como el legado para la semilla: los/las hijos/as y nietos/as. “Así es como [el pueblo Emberá Katío] construye el sentido y fundamento de los elementos culturales y de la identidad que ha permitido de alguna manera poder salvaguardar su seguridad étnica, ancestral, cultural y territorial” (ASOREWA, 2013, 23).

Las incursiones de actores externos al territorio como Ejércitos, mineros, empresas, narcotraficantes, entre otros; y su accionar bélico y hostil, quebraron el equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el pueblo Katío; la concepción de ser uno solo con el ambiente, la tierra y quienes le habitan tuvo impactos en todas las áreas de la comunidad; las afectaciones que vivió la tierra, sus restricciones para acceder a ella, impidió que la armonía entre esta relación se desarrollara como debía ser (Documento de Caracterización del Daño Alto Andágueda, UARIV, 2015, 37. Documento inédito).

La Madre Tierra para el pueblo Emberá Katío no sólo es proveedora del alimento para el cuerpo, sino del alimento para el espíritu. Con las presiones existentes se ha restringido el acceso al territorio, lo que limita el uso tradicional de plantas medicinales, afectando gravemente con ello, sus prácticas espirituales.

La Madre Tierra les provee la sanación y la cura del alma y del cuerpo a través de la variedad de plantas medicinales que les proporciona para su existencia y supervivencia como Embera Katío. Con la llegada del conflicto armado se presentaron los desplazamientos en el territorio y con ello la afectación a la movilidad, lo cual imposibilitó el acceso a los lugares donde se encuentran las plantas medicinales (Documento inédito de Caracterización del Daño Alto Andágueda, UARIV, 2015, 37).

El desplazamiento forzado los alejó definitivamente de las plantas medicinales que se producían en su territorio y de esta forma los *jaibanás* (médicos tradicionales Emberá), han perdido poder y legitimidad para sanar.

En la actualidad existen pocos Hierbateros, Jaibanás y Tongueros quienes al permanecer lejos de sus tierras donde no se encuentran las plantas medicinales, y al no poder practicar su medicina tradicional, se han ido disminuyendo esta práctica, esta actividad ancestral. Otra razón es que en los lugares donde todavía se consigue las plantas están muy alejados de las comunidades y más cerca de las montañas, lo cual les impide y dificulta acceder por la presencia constante de los grupos armados y de las minas antipersonal y munición sin explotar (Documento inédito de Caracterización del Daño Alto Andágueda, UARIV, 2015, 37).

Las prácticas espirituales de los pueblos indígenas son saberes milenarios transmitidos por generaciones de sabedores que heredan el conocimiento y el poder a sus hijos/as y nietos/as para que esta sabiduría perviva en el tiempo. Si se rompe la cadena de transmisión del conocimiento, el pueblo Emberá Katío tiende a un etnocidio cultural.

Para el pueblo Emberá Katío las lagunas, los ríos y las quebradas son lugares dadores de vida, sitios sagrados que han sido afectados. Al tener un acceso limitado o restringido a ellos se experimentaron afectaciones profundas en las comunidades.

Otro ámbito del daño experimentado, es el que se da a nivel de la autonomía e integridad política y organizativa. Siguiendo a Martín Von Hildebrand y Vincent Brackelaire (2012) “Gobierno Propio corresponde a las formas organizativas de los pueblos indígenas con criterios culturales, que definen normas, leyes, hábitos y comportamientos, cuyo fundamento es la tradición indígena que regula las relaciones sociales intracomunitarias e intercomunitarias, y con la naturaleza. El Gobierno Propio tiene una estructura organizativa que, usualmente, otorga la autoridad a líderes/as representativos elegidos/as a través de la asamblea, quienes son las autoridades políticas, y a los sabios y sabias, quienes usualmente orientan el uso de la medicina tradicional y la espiritualidad. Ellas y ellos son las autoridades tradicionales. Para el pueblo Emberá Katío la Guardia Indígena es autoridad en el territorio, es una forma organizativa social, de miembros de la comunidad (hombres, mujeres, niñez, jóvenes, etc.) quienes de manera voluntaria se organizan para cuidar, proteger y hacer control territorial dentro del Resguardo. Lejos de ser un Ejército, las Guardias Indígenas “son las cuidadoras ancestrales de los pueblos indígenas y una forma en la que se materializan el Gobierno Propio y la Jurisdicción Especial Indígena” (MAPP OEA, 2022). La Guardia Indígena es un sistema de autoprotección y dentro de sus funciones se encuentran el control territorial, impartir justicia y a ayudar al cuidado de la comunidad y el territorio.

Dentro de los daños identificados, hay afectaciones a la figura de la Guardia Indígena, así lo expresa uno de los testimonios dentro del ejercicio de caracterización de daños:

En las jornadas de caracterización del daño manifestaron que la guardia Indígena es la autoridad en el territorio, la cual se ha visto afectada por los actores armados que han irrespetado esta figura político organizativa, a tal punto que la creencia en su bastón de mando se ha debilitado por la dificultad de proteger su comunidad y territorio (Entrevista Juan Carlos Murillo, 2022).

En un ejercicio militarista de autoritarismo los actores armados han deslegitimado la Guardia Indígena en el territorio, no obedecen sus mandatos, ni los mandatos intracomunitarios del Gobierno Propio, desconocen y desobedecen tanto a las autoridades ancestrales como a las autoridades políticas del territorio. Esto ha fracturado de manera profunda el tejido social y político de las comunidades, debilitando las formas organizativas y limitando la autonomía y la libre autodeterminación del pueblo Emberá Katío, así también se han vulnerado derechos que son reconocidos por la Constitución de Colombia y por diversos instrumentos de derecho internacional para que cada pueblo originario pueda establecer sus propias formas de gobernarse.

Otra esfera del daño es aquel que se da hacia la integridad cultural y las expresiones Embera Katío en lo que respecta a las danzas, la música, la elaboración de artesanías, la preparación de bebidas ancestrales, la pintura corporal, el tejido de canasto, entre otras. Estas prácticas se debilitaron debido a la estigmatización y discriminación de parte de los actores foráneos hacia los/las indígenas:

La pintura [de jagua] le permitía a la comunidad hacer un proceso de renovación con la madre tierra- naturaleza, pues esta les ayuda a sacar los malos espíritus y prepara el cuerpo para el ingreso de los buenos, llenándose así el cuerpo de vitalidad y fortaleza. Con la llegada de los grupos armados, todo este ritual y ceremonias que se realizaban con la pintura se vio afectado a tal punto que los estigmatizan diciéndoles que solo los animales eran quienes se pintaban (Documento de Caracterización del Daño Alto Andágueda, UARIV, 2015, 37. Documento inédito).

Asimismo, al igual que el acceso a las plantas medicinales y a las zonas de pesca y caza, el acceso a los lugares donde se produce el material para la pintura corporal, el tejido de canastos, la preparación de bebidas tradicionales se restringió debido al control territorial de actores armados y de mineros en las zonas.

También Emberá Katío hacen alusión al daño moral experimentado. El Centro de Memoria Histórica (2014), en su cartilla denominada “Aportes Teóricos y Metodológicos para la Valoración de Daños Causados por la Violencia”, define a los daños morales como aquellos que causan sufrimiento a la esfera psicológica y moral de las víctimas y sus familias o personas cercanas. Asimismo, “toda modificación dolorosa del espíritu” CNMH (2015), como las profundas preocupaciones, o estados de aguda irritación que afectan el honor, la reputación y el equilibrio anímico de las personas que incide en la aptitud del pensar, de querer o de sentir. Conforme a lo anterior, son varias las narraciones y denuncias realizadas por las organizaciones indígenas nacionales y regionales. Asimismo, lo dicho por los líderes y lideresas, Cabildos Mayores, Gobernadores y demás miembros de las comunidades del Alto Andágueda respecto a los hechos violentos que se han generado en el resguardo y que afectaron la vida individual y colectiva. Lo que narran de la situación contemporánea es un quiebre con la forma de vida que tenían previamente.

En nuestras comunidades había tranquilidad y armonía entre sus habitantes. La Madre Tierra y el medio ambiente éramos uno solo. Había comprensión, cariño, responsabilidad, protección, cuidado mutuo, donde encontrábamos todo lo que necesitábamos para vivir, sin temores ni zozobras. Había libre movilidad y libertad (Testimonio obtenido durante la jornada de caracterización realizada en zona 3, 2015).

Estas afectaciones morales se dieron en todas las personas de la comunidad con impactos diferenciados en las mujeres y en la niñez quienes vieron morir a los hombres de la comunidad, “haber visto morir a los miembros de las diferentes comunidades del Andágueda, fueran familiares, amigos o conocidos agudizan el daño moral del colectivo” (CNMH, 2015).

En lo que respecta al daño psicosocial, si bien no es un concepto fácilmente reconocido por las y los Emberá Katío, la UARIV (2015) lo caracteriza como “el sufrimiento, dolor, pérdida o afectación del vínculo” o atadura entre los diferentes elementos que dan sentido a la comunidad. Las afectaciones psicosociales se manifiestan en el temor al ruido fuerte, a la presencia de aviones o de helicópteros que sobrevuelan las comunidades, y que les genera pánico colectivo; las explosiones les causan angustia, pues, evocan todas las violencias sufridas por la guerra y la minería.

Desde esta perspectiva, la comunidad refiere que ese sufrimiento o dolor ocasionado se debe a que:



Son aquellos espíritus malos, convertidos en personas (grupos armados, mineros y demás) que se apoderan de las vidas de las comunidades, su territorio, ríos, lagunas de su Madre Tierra, y que los impide usar, gozar y disfrutar de su Madre Tierra, con todo lo que ellas les provee para vivir (Documento de Caracterización del Daño Alto Andágueda, UARIV, 2015, 37. Documento inédito).

Por esta razón, la UARIV identificó los daños psicosociales de manera transversal a la identificación de otros daños, ya nombrados anteriormente, pues en la relación con cada una de las prácticas ancestrales y culturales limitadas o restringidas, había un valor moral y espiritual afectado para el pueblo Emberá Katío del Alto Andágueda. La UARIV (2015) identifican los siguientes daños psicosociales:

El Daño a la Madre Tierra y su relación con la sanación y curación, subsistencia y sitios sagrados (lagunas, ríos y quebradas). La comunidad tuvo una ruptura en la relación con el territorio y la armonía, seguridad y protección que brinda. Los daños ocasionados rompieron el vínculo con sus espíritus, que son el pilar de la comunidad. Estos daños se profundizaron en el daño económico y el daño al territorio, evidenciados previamente.

El daño a lo cultural, está identificado con aquello relacionado con la música, danza, artesanía, la preparación de bebidas tradicionales y ancestrales, las fiestas, las ceremonias y rituales. El conflicto armado y la minería afectaron los espacios de encuentro comunitario y de fortalecimiento con sus creencias; vitales para el desarrollo pleno de la identidad de la comunidad.

Está también el daño a la cosmovisión; es decir al sistema de pensamiento propio de la comunidad, con afectaciones a su vez en la identidad cultural, el Gobierno Propio y el rol de las mujeres; cuestiones con efectos también a nivel político organizativo.

Dentro de los sistemas de pensamiento propio del pueblo Emberá Katío, la mujer Katío ocupa un lugar central en el cuidado de la familia y en el cuidado de la comunidad. Dentro de las tareas cotidianas y habituales que ellas realizan se encuentra la recolección de alimentos, la preparación de los mismo, las labores de atención a la salud familiar, la transmisión de la lengua propia y de los saberes propios de la Ley de Origen, y las labores de la economía del cuidado del trabajo doméstico; si bien, identificamos que esta asignación de roles responde a la reproducción intracomunitaria de algunas prácticas patriarcales, en este capítulo no profundizaremos en la interpretación causal de asignación de estos roles de género, lo haremos más adelante. Sin embargo, sí es nuestro objeto clarificar que cuando la comunidad

indígena se ve afectada por los enclaves mineros y por la guerra, los hijos y los esposos de las mujeres indígenas son reclutados, desaparecidos o asesinados; así que, las mujeres se ven forzadas a salir de sus comunidades para insertarse en la economía de producción de servicios o de para emplearse en el servicio doméstico y de esta forma suplir el rol productivo asignado históricamente al hombre como proveedor, esto hace que las mujeres ya no puedan hacerse cargo del cuidado de los hijos e hijas propios, sino que se vuelven cuidadoras de familias colonas ajenas para sostener un trabajo laboral precario, esto fracturó la transmisión intergeneracional de los saberes y la cultura, lo que conlleva al exterminio cultural del pueblo. Este es sólo un ejemplo, porque dichos roles asumidos por las mujeres indígenas, también se transforman al ser ellas objeto de guerra y víctimas de violencias de género, violencia sexual, trata de personas con fines de explotación, entre otros vejámenes que generan afectaciones profundas en sus cuerpos y que las obligan también a desplazarse de manera forzosa de sus territorios. Este tema lo desarrollaremos en profundidad a continuación.

### **3.2. Afectaciones en los cuerpos y sentires de las Emberá Wera**

Los cuerpos de las mujeres, las jóvenes y las niñas indígenas han sido colonizados, saqueados, poseídos y cosificados. La guerra trae consigo vejaciones que se ejercen sobre sus cuerpos considerados disponibles, reducibles a objetos. En su piel están impresas las marcas de una sociedad que las silencia; de un Estado ausente que no las mira; de hombres y mujeres de occidente que las discriminan; de hombres indígenas herederos de un patriarcado intracomunitario y pre colonial (Guzmán, N. y Triana, D. 2019) que legitima y reproduce las violencias de género denominándolas “prácticas culturales”, para invisibilizar y restar valor a las vulneraciones que ellos ejercen sobre los cuerpos de ellas.

Las Emberá Wera (mujeres indígenas Emberá Katío) han sido víctimas de múltiples violencias de género que atraviesan su experiencia de vida desde la primera infancia. La violencia de género es definida, no sólo por la discriminación de género dentro de contextos indígenas y no indígenas; sino también, por un contexto de continua colonización y militarización, racismo y exclusión social, política y económica que aumentan la pobreza. Estos fenómenos son mutuamente influyentes, al igual que los distintos aspectos de identidad que definen las experiencias de violencia de las mujeres y sus estrategias de resistencia. La racialización de los cuerpos de las mujeres está dada por las múltiples intersecciones que las

someten a variadas opresiones, discriminaciones o dominaciones. Para el caso, las Emberá Wera (mujeres Emberá Katío) son atravesadas por el hecho de ser mujeres, ser indígenas, ser pobres, ser analfabetas del castellano y no hispanohablantes, (pues la mayoría hablan únicamente lengua Êbêra bedea, su lengua propia) y por ser víctimas. La situación se agudiza mucho más si son jóvenes o infantes, o si poseen alguna situación de discapacidad, orientación sexual o identidad de género distinta a la heteronormada.

Las violencias ejercidas sobre las mujeres indígenas, implican una incursión de los actores armados en los territorios de los pueblos indígenas. “Esto ha significado que la violencia sexual sea una metáfora de la dominación y la penetración en los territorios de los grupos étnicos” (CNMH, 2017). Parafraseando a Karina Bidaseca (Bidaseca 2016, 78), “como en las colonias más antiguas de la humanidad, los cuerpos de las mujeres resultan ser tierras fértiles donde la razón imperial moderna, que emana del poder, inscribe las sagradas escrituras y planta sus insignias” en su territorio - cuerpo-tierra/agua.

Según el Plan Salvaguarda<sup>43</sup> del Pueblo Emberá en Orewa (2013), dentro de las afectaciones diferenciadas e identificadas en la categoría de “género y generaciones” donde culturalmente son ubicadas las niñas, las adolescentes, las jóvenes y las mujeres, se mencionan: el reclutamiento forzado y utilización de informantes a los niños, niñas, adolescentes, jóvenes (NNAJ) y mujeres; los suicidios; la violencia sexual y prostitución forzada de mujeres; también las violencias basadas en género por parte de actores armados y las precarias condiciones de vida de la población Emberá, así como la ausencia de programas sociales de generación de ingresos.

Estas violencias múltiples atraviesan los cuerpos-territorios de las Emberá Wera y de la naturaleza, afectando de forma profunda su existencia como mujeres *sen-i* - pensantes y su relación con el territorio. Como parte de la ruta administrativa y jurídica de la implementación del Decreto Ley 4633 de 2011, se debe llevar a cabo una caracterización de afectaciones territoriales, cuya metodología fue diseñada por la Dirección de Asuntos Indígenas de la UAEGRTD<sup>44</sup> para identificar las afectaciones ambientales y socio culturales que sufrieron las comunidades indígenas y los territorios priorizados para la implementación de la política de

---

<sup>43</sup> El Plan de Salvaguarda es una orden de la Corte Constitucional, que en la Sentencia T-025 de 2004 y el Auto 004 del 2009, liderada por el Ministerio del Interior, ordenó al Gobierno Nacional para efectuar planes integrales de que salvaguarden a los pueblos indígenas y de esta forma, evitar la extinción física y cultural de 34 pueblos indígenas, entre ellos el pueblo Emberá Katío.

<sup>44</sup> UAEGRTD: Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas, institución pública adscrita al Ministerio de Agricultura de Colombia.

restitución de tierras, como lo hemos mencionado anteriormente. Dicha caracterización identificó los vínculos subyacentes de la minería de oro con el conflicto armado y fue parte del acervo probatorio que determinó la orden de una Sentencia judicial a favor del territorio y del pueblo Emberá Katío del Alto Andágueda. Parte de la información recaudada en materia de afectaciones está orientada bajo este acervo probatorio y a través de la Sentencia judicial, siendo estas, fuentes oficiales de primera mano para el esclarecimiento de los hechos y descripción de los daños.

La minería crea dinámicas de expropiación en la relación intrínseca entre el cuerpo de las mujeres y el territorio (López y Cielo 2022). Las afectaciones a las Emberá Weras, no han sido suficientemente evidenciadas de manera diferencial en el informe de caracterización o en dicha Sentencia. La presente investigación en cambio las visibiliza, conforme a los relatos recabados, desde la voz de Yajaira Murry y de algunas Emberá Wera en la identificación de daños causados por las dinámicas de la extracción minera.

Cuando nombramos las afectaciones a los cuerpos y a los sentires de las mujeres indígenas, no sólo nos referimos a las afectaciones con perspectiva de género de las violencias dadas en contextos mineros, como: la pérdida de acceso a la tierra, la falta de seguridad alimentaria, los problemas de salud, el empleo precario y desigual en las minas, la explotación sexual y las múltiples violencias basadas en género (Vázquez, Sosa y Martínez 2020); sino que, hablamos de daños al cuerpo material, al cuerpo emocional y al cuerpo espiritual de las mujeres indígenas, entendiendo el cuerpo-territorio/agua como una unidad de pensamientos, sentimientos, sueños, ideas, y experiencias, elaborada y transmitida por generaciones, en la relación de interdependencia que tienen las mujeres indígenas y la naturaleza.

En este momento histórico, cuando la crisis civilizatoria provocada por la voracidad de occidente no posibilita perspectivas para la continuidad de la vida, es cuando las sabidurías insurgentes, las sabidurías del corazón de pueblos a los que se les negó la vida, son más necesarias que nunca, puesto que ellas nos ofrecen horizontes de esperanza para continuar tejiendo una forma distinta de civilización y de existencia (Guerrero 2012, 117).

Las Emberá Wera reflexionan desde el senti-pensar sus cuerpos-territorio/agua aquellos daños materiales e inmateriales que experimentan en el marco de la guerra y de la minería, ellas “muestra[n] ese sentí-pensar que reivindica un corazón pensante y un pensamiento latente,

acorazonado, que nos recuerda que vivimos y somos un todo con partes que tenemos que hilvanar”. (Juan López en Méndez et al. 2013, 20).

Los sentimientos, las emociones, las sensibilidades, la ternura, no podían ser parte del mundo académico, no serán consideradas como otras fuentes de conocimiento; sentir, solo podía darse en aquellos sujetos que estaban en esferas no racionales, como las mujeres, los locos, los poetas, los artistas y los niños, puesto que la razón tiene lugar, pues era y sigue siendo euro-gringo-céntrica; tiene color, pues la razón es blanca; y tiene género pues es hegemónicamente masculina; por lo tanto, no podían poseerla las mujeres, los niños, menos aún las culturas y sociedades consideradas primitivas, como los negros y los indios, a quienes se les negó la posibilidad de pensar, de sentir, de ser, se les negó su condición de humanidad, como la forma más perversa de la colonialidad del ser (Guerrero 2012, 115).

Si la razón colonial es el eje central de la hegemonía capitalista y patriarcal, se hace necesario sentipensarnos las afectaciones a nuestros cuerpos-territorio como lugares políticos de libertad, placer y vida. Urge co-razonar (Guerrero 2012), desde una lectura insurgente desde las mujeres indígenas, que no fragmente las violencias, sino que integre los múltiples cuerpos que habitamos desde el corazón nuestra vida como un lugar político colectivo e individual. Por esta razón, esta investigación se teje desde las voces algunas de las mujeres indígenas en los devenires del pensamiento académico descolonial y sentipensante.

Y desde este lugar, dice Sandra Maestre, lideresa del Pueblo Kankuamo de la Sierra Nevada de Santamarta, durante la segunda sesión de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas - CNMI<sup>45</sup> “Las mujeres indígenas somos territorio, y una afectación a una mujer indígena es también, una afectación al territorio”. Ancestralmente, los pueblos indígenas le hemos otorgado un valor ontológico al vínculo existente entre las mujeres y la naturaleza, feminizando la naturaleza y naturalizando la condición biológica de las mujeres. Este vínculo sacro se debe a la posibilidad, que tenemos las mujeres indígenas y la Naturaleza, de dar y sostener la vida; no en vano, el territorio es concebido como la *Madre Tierra*. Yajaira explica desde su senti-pensar la relación entre las Emberá Wera y la Madre Naturaleza a partir de su

---

<sup>45</sup> La Comisión Nacional de Mujeres Indígenas representa políticamente las mujeres indígenas de los 115 pueblos indígenas en Colombia, esta comisión fue creada por el Decreto 1097 de 2020 en Colombia.

ombligada,<sup>46</sup> una historia transmitida por su abuela y que dota de sentido la relación entre su cuerpo de mujer Emberá Katío y la Naturaleza:

Mi abuelita me decía, mi ombligo está enterrado. Mi placenta donde yo estaba, está enterrada en tierra, entonces, mi abuelita dijo: “su ombligo está curado<sup>47</sup>, pero su placenta está en la tierra, Tierra Madre está cuidando para fortalecer, para estar sano[a], para estar bien, para que usted sea persona [de] resistencia. Yo lo sembré de esa manera y pedí permiso, lo sembré”, me dijo, que lo sembró, [lo] sembró en su creencia. Mi abuelita siempre hacía eso; entonces, pues, [la] Madre Tierra es como [mi] mamá. Nosotros somos [de] acá (del territorio), ¿sí o no? [la] Tierra es como [una] madre, ¿no?, porque sin ella nosotros no sobreviviríamos, ¿de dónde se podrían alimentar?, porque si es mamá nos está dando el fruto; así como la mamá nace, cuando el niño nace, ¿qué pide? comida, ¿no? esa comida ¿quién le da?, es mamá y ¿[la] mamá de dónde [la] sacamos? Pues de la Tierra, entonces, pues, yo pienso que hay mucha relación de [la] Madre Tierra con las mujeres, por eso le digo Madre Tierra. (Yajaira Murry, 2022.02.10\_10.34\_01).

Esta relación de interdependencia, permite politizar el cuerpo de las mujeres como un territorio de especial cuidado y protección, cuyo control ha sido disputado históricamente por los patriarcados intercomunitarios y occidentales. Los cuerpos - territorios de las mujeres indígenas han sido cuerpos sujetos a violencias y a expolios sistemáticos de parte del entronque colonial, patriarcal y capital. Hemos sufrido, de manera diferencial, los embates de las guerras, al ser consideradas “botines de guerra”. De igual forma, el territorio ha sido reconocido como un ser sujeto de derechos, y de especial protección<sup>48</sup>. Dicho esto, podemos entender que la noción del “cuerpo como un lugar político” enunciada anteriormente desde Leyva e Icaza (2019), nos da claves esenciales para entender que:

La recuperación y defensa de nuestro territorio-cuerpo-tierra implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio-cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, [y] “lo que no se nombra no existe (Cabnal 2010, 22).

---

<sup>46</sup> La ombligada es una práctica cultural de origen ancestral que consiste en sembrar el ombligo del/la recién nacido/a en la tierra para arraigarle (enraizarle) a su territorio.

<sup>47</sup> Curado: se refiere a sanado con plantas medicinales, una suerte de armonización espiritual.

<sup>48</sup> Un logro histórico y constitucional, fundamental para la política de restitución de tierras a comunidades indígenas y afrodescendientes en Colombia, a través de la implementación del Decreto 4633 de 2011.

El mundo indígena, siguiendo a Cabnal (2010), ha reproducido al interior de nuestras comunidades prácticas patriarcales y coloniales dirigidas principalmente a las mujeres y a la niñez indígena. Esta amalgama feroz entre el patriarcado originario ancestral y el occidental Cabnal (2010) ha justificado múltiples violencias basadas en género, a partir de la práctica de las culturas indígenas. En este sentido, es clave entender que la colonización, como un acontecimiento histórico y estructural, alimenta la opresión de los pueblos y de las mujeres indígenas (Cabnal 2010), la cual “tiene que ver con todo el embate de penetración colonial como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas.” (Cabnal 2010, 15), como se describe en capítulos anteriores.

Asimismo, Julieta Paredes (2013) analiza la incidencia del modelo capitalista neoliberal y la condición colonial con el sistema patriarcal, lo cual, acentúa las desigualdades en contextos de enclaves mineros y exagera las violencias basadas en género en el marco del conflicto armado. Entendiendo que, toda forma de explotación y extractivismo de bienes naturales es una forma de violencia contra el territorio y contra las mujeres y hombres que conviven con estas dinámicas (Cabnal 2010). En consecuencia, es fundamental entender que “la minería evidencia de manera más profunda las desigualdades de género, en particular, [y] exagera las desigualdades socioambientales, económicas, laborales y políticas” (Ulloa 2016, 124) de las mujeres y los territorios, fomentando las violencias dirigidas a las mujeres indígenas y generando afectaciones socioambientales irreversibles en los territorios que afectan de manera profunda los territorios – cuerpo – tierra/agua y los sentires de las mujeres indígenas.

Para el caso, se evidencia que los cuerpos – territorios- tierra/agua de las Emberá Wera del Alto Andágueda han sido tenazmente violentados de forma material e inmaterial, al verse sometidas a un contexto de expolio extractivista contra su territorio por la riqueza aurífera de sus montañas; han sido víctimas de un conflicto armado que ha traído la guerra hasta su piel y su espíritu; y sobreviven en un contexto de pobreza extrema debido a las desigualdades estructurales del sistema capital en el departamento de Chocó. Esto sumado a los impactos diferenciados y discriminantes que viven, debido a la racialidad de sus cuerpos indígenas.

El cuerpo es el primer espacio donde se forja la existencia. Es el lugar esencial de múltiples pieles y superficies donde se teje el contacto, el afecto, las formas invisibles de las relaciones y las prácticas cotidianas que se entablan con lo propio, desde la intimidad hasta la exterioridad de la Madre Tierra y de todos los seres que la habitamos (Pérez 2007).

El cuerpo es geografía de vida; es un espacio donde se dibujan las más auténticas constelaciones vitales que sirven como mapa de una vida simbólica y espiritual de un ser humano o de todo un pueblo (Pérez 2007). Las cartografías de los cuerpos–territorio como herramienta estética y política del conocimiento práctico para la vida personal y colectiva, son mapas territoriales donde se inscriben pensamientos, sentimientos, acontecimientos y experiencias susceptibles de una interpretación simbólica que permite una relectura para la comprensión de la otra/o y del territorio mismo.

Cuando hay conflictos en el territorio estos daños o afectaciones también se materializan en los cuerpos de las mujeres, y el dolor y el placer cobran un lugar, una forma, un color e incluso, algunas veces pueden ser nombrados.

Al respecto, a través de un ejercicio cartográfico realizado con algunas compañeras Emberá Wera, se pudo geo referenciar a las mujeres Emberá y sus sentires; la relación con su territorio desde sus experiencias cotidianas, y en este, con los hombres de su comunidad desde lo político, partiendo del principio de complementariedad, considero por las Emberá Wera como vital para la armonía y equilibrio del territorio. La delimitación geográfica fue la de la comunidad de Pescadito, una de las 34 comunidades que hacen parte del Resguardo, por ser en la que viven.

A continuación los ejercicios de dibujo y cartografías, con su descripción.



## Ejercicio 1

### Fotografía 3.5. Cancha de fútbol de la comunidad Pescadito, Zona 2, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda



*Fuente:* Fotografía de la autora, 2022.

*Descripción:* taller con las mujeres Emberá Katío en la comunidad de Pescadito, Resguardo Tahamí del Alto Andágueda.

Aquí en el ejercicio de dibujo una de las participantes describe lo dibujado: “En la cancha de fútbol los hombres y las mujeres son iguales, hay equipo de fútbol de mujeres, para jugar entre nosotras solas” (María Arce, Zona 2).

### Fotografía 3.6. Las mujeres, la medicina propia y la casa



*Fuente:* Fotografía de la autora, 2022.

Descripción: taller con las mujeres Emberá Katío en la comunidad de *Pescadito*, Resguardo Tahamí del Alto Andágueda.

En el dibujo-cartografía social, se identifica el *Jaibaná*, que es el médico tradicional de la comunidad, las casas para la vivienda de las familias, y la mujer Emberá Katío con su traje tradicional, con *Kipara* en la cara (pintura tradicional).

### Fotografías 3.7. y 3.8. Las mujeres y el territorio



*Fuente:* Fotografía de la autora, 2022.

### Fotografía 3.9. Cartografía



*Fuente:* Fotografía de la autora, 2022.

Descripción: taller con las mujeres Emberá Katío en la comunidad de *Pescadito*, Resguardo Tahamí del Alto Andágueda.

En los ejercicios cartográficos las Emberá Wera dan cuenta de su vínculo con el territorio, allí identifican las plantas sagradas, los tejidos y la pintura corporal con jagua (*kipara*), los animales, la niñez y la música; también, identificaron los espacios vitales para el pueblo Emberá Katío como el río con peces, las chagras, la casa de Gobierno indígena, la escuela y la cancha de fútbol. Cabe señalar que en el ejercicio identificamos que todos los espacios son de uso colectivo, o al menos, no se señaló ningún espacio de uso individual ni para hombres, ni para mujeres.

En estos espacios vitales señalados en los mapas, las Emberá Wera explicaron su sentir esencial para la sostenibilidad de la vida, ya que de ellas depende la soberanía alimentaria de la comunidad; la transmisión de los saberes propios y de la lengua propia a la niñez; así como,

salvaguardar el conocimiento tradicional a través de los tejidos de canasto y de chaquiras; y el cuidado de los hijos/as y de los hombres de la comunidad.

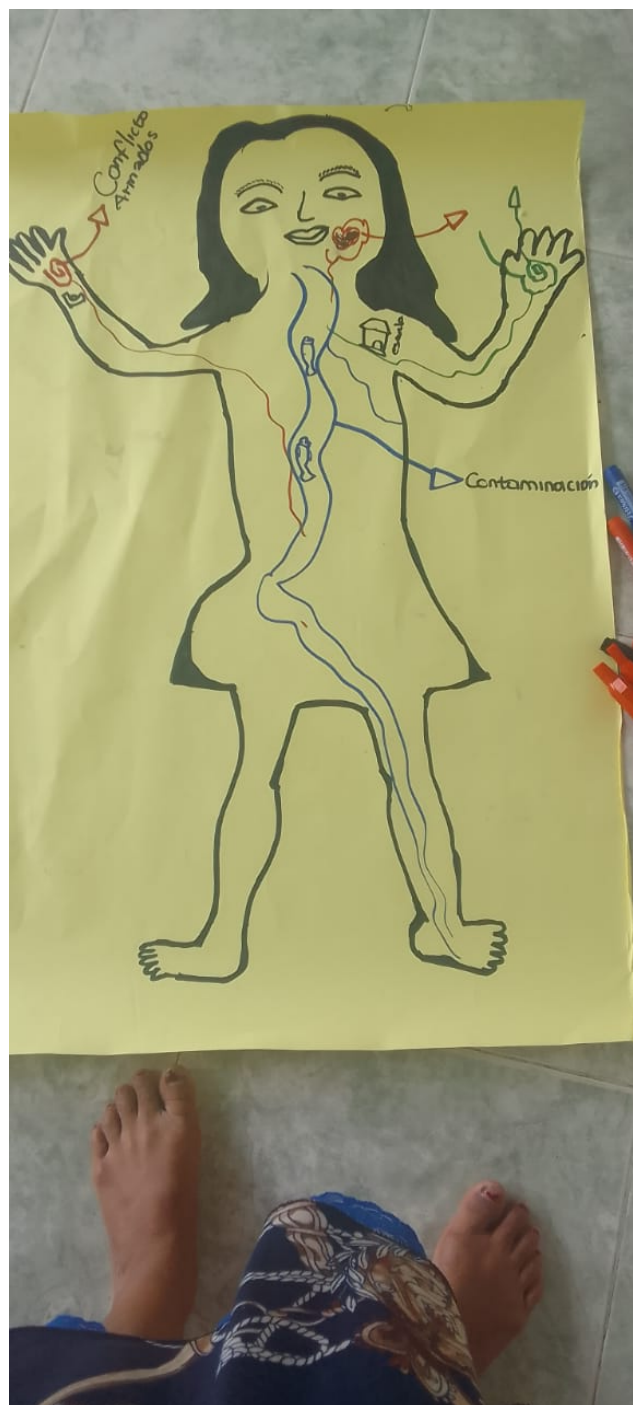
Bueno, el rol, el rol de Emberá Wera, pues, más que todo, si es madre, pues, ir al monte, luego venir, montar su alimento, cuando ya todo esté listo darle comida primero al esposo antes de darle a los hijos, a las hijas y después a marido porque si el marido no le da primero, entonces “¿usted dónde está?, ¿por qué no estaba listo mi comida?” y ¡pah! Entonces, para no recibir esos golpes y no por miedo, primero tiene que estar listo la casa, comida, tiene que ir monte rápido, volverse cocinar, ¿si vio? Así sea hombre no va al monte, así sea vacante en la casa, pero el rol de la mujer es cocinar, lavar, cuidar, sí. (Yajaira Murry, 2022.02.10\_10.34\_01).

Las Emberá Wera identifican importancia de ellas para el sostenimiento de la economía familiar, a través de la gestión de los cuidados cotidianos (ir al monte para aprovisionar, elaborar alimento, dar alimentación a cónyuge, hijos e hijas); así mismo, el relato de Yajaira da cuenta de la violencia de género que viven las Emberá Wera al interior de sus casas. Se evidencia un patriarcado intra comunitario que normaliza las vulneraciones hacia ellas.

En su trabajo cartográfico, ellas identificaron las diferencias políticas, sociales y económicas entre hombres y mujeres Emberá. Hacen mención a situaciones de inequidad y desigualdad al interior de sus comunidades, que han derivado en una falta de participación política activa, la falta de autonomía y la restricción de movilidad de las mujeres dentro del territorio. Cabe mencionar aquí que el ejercicio de dibujar y hacer cartografía social, de territorio-cuerpo-tierra/agua, se realizó por completo en lengua Êbêra bedea y fue liderado por Yajaira Murry.

## Ejercicio 2

### Mapa 3.6. Mapa del Territorio-cuerpo-tierra de Virgelina Murry y Yajaira Murry



*Fuente:* Fotografía de Yajaira Murry, 2022.

Descripción: Mapa del territorio-cuerpo-tierra elaborado por Virgelina Murry y Yajaira Murry, mujeres Emberá Katío, Zona dos, Resguardo Indígena Tahami del Alto Andágueda, 2022.

En este segundo mapeo, de elaboración colectiva de una cartografía corporal, a partir de la metodología del mapeo del cuerpo como territorio, la cartografía corporal es el dibujo que hacemos de nosotras mismas y que luego, se convierte en el mapa de nuestro territorio indígena. Siguiendo la experiencia del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), identificamos que a partir de este ejercicio de mapeo, se hacen evidentes las agresiones que sufre nuestro territorio y cómo lo vivimos desde nuestro cuerpo, en el contexto del conflicto armado y la minería aurífera en el caso del Alto Andágueda.

Entonces, cuando pensamos el cuerpo-territorio, éste nos ayuda a mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos pero además se conecta con las invasiones más globales a nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba. También con los dibujos que nos muestra la cartografía corporal nos damos cuenta cómo hay represión hacia nosotras, y las y los nuestros, cuando defendemos el territorio (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017,14).

En el mapa 6, las compañeras Emberá Wera identificaron las aguas de los ríos fluyendo por las venas como el torrente sanguíneo. El río es tan vital como la sangre; y allí, ubicaron la contaminación causada por la minería, y los ríos contaminados por mercurio. Cerca del corazón ubicaron la casa tradicional, en representación de los afectos y ternuras del cuidado por la familia y el hogar, un lugar seguro y que expresa amor, desde su sentir. En las manos están representados dos espirales, uno rojo y uno verde; el rojo expresa un continuum de sangre como la derramada por el conflicto armado y el espiral verde, es el continuum de la vida, de la selva verde, de los bosques verdes y de la naturaleza. Cerca de la boca está la palabra, la participación, la voz de las mujeres con una línea hacia adentro y otra hacia afuera, como una voz que quiere expresar algo que está adentro.

Estos mapeos y algunas conversaciones con las compañeras Emberá Katío, denotan que territorio del Alto Andágueda, por la particularidad de su contexto, se configura como un territorio donde las Emberá Wera viven en un alto grado de vulnerabilidad, pues están expuestas, de manera permanente, a las violencias ejercidas por el patriarcado intracomunitario de los hombres indígenas Emberá Katío, por las dinámicas mineras de los enclaves y por los Ejércitos (legales e ilegales) que se disputan el control del territorio.

De esta forma, podemos dilucidar que, en efecto, una afectación a una Emberá Wera es una afectación al territorio, y una afectación al territorio del Alto Andágueda es una afectación a las Emberá Wera, lo cual termina siendo una afectación colectiva a todo el pueblo Emberá

Katío, dado el lugar político-espiritual asignado a las Emberá Wera al interior de sus comunidades. Al respecto, una de las mujeres Emberá Katío explica qué significa ser Emberá Wera:

(...) [La mujer Emberá Katío es] el pilar fundamental de la casa y [de] la comunidad, la que pare, cría y educa a los hijos y le da continuidad a la descendencia. Tenemos sueños y expectativas. Una mujer Emberá Katío que tiene maneras de manifestarse, de expresarse, de sentir; que tiene una espiritualidad un mundo, está llena de sentimientos, significados; pero también, de preguntas, miedos, tristezas, desesperanzas. Tiene capacidades, talentos y diferencias más allá de todo lo que se mueve a su alrededor mujer Indígena Emberá Katío, también gira en torno al cuidado y bienestar cotidiano de la familia. (Mujer Emberá Katío, 2022.02.10\_10.34\_05)

Dado que, una afectación a una mujer indígena tiene un impacto colectivo en su comunidad y en su pueblo indígena, como se explica anteriormente, nos permitimos describir algunas de las afectaciones a los territorios - cuerpo- tierra y a los sentires de las Emberá Wera en relación con el conflicto socioambiental con la Anglo Gold Ashanti, que surge en el marco del conflicto armado. Para ello, haremos, a través de la voz de Yajaira Murry, algunas experiencias de vida que ejemplifican las violencias dirigidas hacia las mujeres indígenas Emberá Katío del Resguardo Tahami del Alto Andágueda. Estas, han sido divididas en dos tipos: 1. violencias intracomunitarias, y 2. las violencias a causa de la minería y el conflicto armado, dado a que existe una relación subyacente entre la minería y la presencia de actores armados legales e ilegales, que para el caso, consideramos indivisible.

### **3.2.1. Violencias intracomunitarias**

Estas violencias son ejercidas por hombres y mujeres indígenas de las comunidades Emberá Katío del Alto Andágueda, en la reproducción patriarcal de sistemas verticales de opresión, control y expolio sobre las mujeres indígenas. Dichas acciones han sido justificadas desde la práctica de su cultura Emberá Katío y su sistema de creencias (cosmovisión). “Estas dinámicas reproducen las relaciones coloniales que permitieron la imposición de desigualdades de género” (Segato, 2011; Paredes, 2010; Cabnal, 2010).



Cuando Yajaira tenía once años su familia quiso casarla a la fuerza con un hombre de veinticinco años. Ella se negó rotundamente, y su abuela la defendió. Por esta razón, en el ejercicio de la justicia indígena<sup>49</sup> en rechazo a esta negativa, Yajaira fue condenada por su comunidad a estar en el cepo de manera permanente en las noches, y de día, a hacer trabajos pesados para la comunidad. En aquel entonces, distintas guerrillas transitaban libremente por el territorio ejerciendo control territorial y replegándose militarmente al interior de la espesa selva del Andágueda. En una de las visitas de la guerrilla del ELN, dos mujeres y un hombre pertenecientes a sus filas, sorprendidas/os al ver las condiciones indignas en las que se encontraba Yajaira, quien, entonces, tenía once años, se acercaron a ella. Al respecto, Yajaira narra que:

(...) Llegaron [tres guerrilleros del ELN, dos mujeres y un hombre] ahí arrimaron a hablarme en lengua “que yo qué hacía allá metida”, que “qué había hecho usted tan pequeñita, qué había hecho, qué problema había hecho”, de inicio no me arrimaron (no se acercaron), después en septiembre como vieron mi horario, llegan [en la ] mañana, [y en la] tarde y así, entonces [van] acercándose a mí. Yo no pude hablar porque yo no estaba suelta. Entonces, ellos me arrimaron, me preguntaron que yo por qué estaba en el cepo, entonces yo les respondo es a las dos muchachas, porque me daba miedo hablarle a los hombres.

Camila: ¿Por qué tenías miedo a los hombres?

Yajaira: Pues yo tenía miedo, una parte me daba miedo porque mi abuelita me decía que yo no podía arrimar con la gente que no conoce, los afro (afrodescendientes) comían<sup>50</sup> a uno y los blancos también lo comían a uno. Eso le decían a uno desde pequeñita.

(... ) yo les conté la historia (a las guerrilleras), cómo es, de dónde viene, por qué en el cepo y cuántos años llevaba ahí metida.

Conté pues me habían obligado a vivir con un man (hombre), pero como yo no quería vivir me metieron al cepo.

---

<sup>49</sup> La justicia indígena es el conjunto de herramientas con las que cuenta una comunidad para gestionar sus conflictos y regular la vida colectiva, es de origen ancestral pero es reconocida en la Constitución en el ejercicio de la autonomía y el Gobierno Propio de los pueblos indígenas en Colombia.

<sup>50</sup> Cuando Yajaira habla de que los afrodescendientes y los blancos se “comían” a las niñas, se refiere a que ellos tenían relaciones sexuales con ellas.

Entonces, yo estaba muy aburrida, yo estoy buscando camino, salirme de este lugar al que quieren salvarme en vida mía, yo le agradecería mucho, en lengua hablé eso; pero, yo tengo una hermanita pequeña, me da pesar dejar a ella sola, porque yo la estaba criando y ella era pa' mí como mi hija y ella siempre me decía como "mamá", no me decía hermana, me decía "mamá", porque yo la crié desde pequeña.

Entonces, todo eso me duele, pero me toca, porque no hay más qué hacer acá, porque si me quedo acá (en la comunidad), más adelante me siguen maltratando, al final yo mismo(a), yo puedo hacer suicidarse o ahorcarse, todo eso conté.

Entonces, Marcela (una de las guerrilleras) [me] dijo que ella también era muy nueva, que ella llevaba ochos meses, que se incorporó en la guerrilla [del ELN] porque se enamoró de un guerrillero, de un indígena.

Entonces, como que al ratico ella se fue a hablar y llegó el comandante que era el señor Richar, él era comandante de ese frente.

(...) Entonces, ya el comandante llamó a toda la comunidad, que "¿por qué tenían a la niña en cepo?".

Entonces, allá manifestaron las autoridades (indígenas), dijeron que yo no quería vivir con un señor, por eso estaba castigada, [y que en] la Ley (del Gobierno Indígena) [eso era] obligatorio, culturalmente tenía que ser así y eso era respetable. Ninguna organización [guerrillera] podía meter[se] en medio de esa obligación de ellos y nosotros no meter en su aplicación cuando se aplica (la justicia), las aplican [a] la gente, [que] sería una forma de justicia propia.

"(...) pero yo nunca he visto [que] un hombre que cometen errores, [un hombre que] abandona mujeres, maltratan mujeres, nunca había visto durante [en todo lo] que llevo [acá], durante mucho tiempo en este territorio, nunca había visto un hombre que esté metido en eso (en el cepo), pero sí he visto mujeres" dijo el comandante. Así dijo el comandante. (Yajaira Murry, 2022.02.05\_18.04\_01)

Yajaira fue retirada del cepo y reclutada por la guerrilla del ELN, por orden del comandante, allí militó en su adolescencia durante siete años, luego regresó a su comunidad a los dieciocho años porque como ella dice: "(...) [sino] estaría muerta, y [en] la guerra [para] uno morirse no es igual que uno morir acá (en el territorio), [y no] perder la carne en la selva si lo consiguen (si la atrapan)", intentó retirarse pero el ELN no lo permitió; así que, fue reclutada de manera forzosa. Entonces, durante uno de sus turnos de guardia ella se escapó:

Primero pedí permiso, que me dejaran ir a la casa, que yo ya no quería estar más [en] la guerra, no quería estar en la guerrilla, yo quería estar en la comunidad, en [el] territorio, quería estudiarme, quería tener mi diploma de bachiller, que yo sería, quería hacer algo diferente que uno estar acá, y me dijeron [que] no me podía salir porque yo ya había pasado a escuela tropera<sup>51</sup>, (...) pues me tocó salir a las malas, (...) y me fui, en *Río Pescaito* casi me ahogo, me tiré en ese río, estaba crecido, me tocó tirar así porque, del miedo, sentía como si me estuvieran persiguiendo. En esa época había muchos milicianos indígenas. Entonces, de pronto, si se daban cuenta me cogen, y me entregan, y me matan, yo pensaba entre mí. (...) Yo me tocó allá desde el campamento, llevar dos ajos, [que] me machuqué, me comí, me metí todos, y de lejos el olor (para despistar a los perros), (...) [yo] pensaba traer pistola, granada, por si algo me alcanzaran, me perseguían, pues pelear contra ellos. Tipo dos de la mañana, yo iba corriendo, yo iba sin linterna a correr, cada vez que relampagueaba el trueno yo veía un camino y corría así, yo hice eso (...) me tocó ir arrastrado como una culebra hasta abajo (Yajaira Murry, 2022.02.05\_20.41\_01).

Yajaira se escapó del ELN, regresó a su comunidad *Irakal*, ubicada en la zona 2 del alto Andágueda; y el hombre con quien la habían obligado a casarse siete años atrás, actualmente es su cuñado y padre de sus sobrinos, con quien aún vive en la comunidad. Aunque él intentó violarla varias veces cuando ella era niña, sobre él jamás cayó la justicia propia ni la justicia ordinaria.

Yajaira: ¡Hum! el man sí me tocó, una vez me tocó cortar, me tocó mochar todos los pantalones que me regalaron, los calzoncillos, se me rajó con cuchillo y todo se me dañó, la ropa interior. O sea, él quería violarme a mí, él quería tocarme a mí, yo nunca lo dejaba y yo gritaba, yo tenía machete en la cabecera y peleábamos en la noche nosotros. Entonces, mi papá nos alumbraba (con la linterna), “¿qué pasó, qué pasó?” [decía], “Estamos peleando”[yo respondía], y así, intentaba, intentaba y no, pero no, no se rompía.

(...) Rompía la ropa pa’ violarme mientras yo dormía [en] la noche, sin calzón pa’ poderme violar, el man hacia muchas cosas y yo con ese dolor y con rabia aguantar,

---

<sup>51</sup> Cuando se termina la “escuela tropera” los/las milicianos/as están preparados/as para estar en combate y tienen acceso a la información de inteligencia militar de la guerrilla.

[pero] no, no me tocó, nunca me había tocado, no me lo tocó (Yajaira Murry, 2022.02.05\_18.04\_01).

Cabnal (2010) aduce que recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural de los machismos y violencias patriarcales que, al interior de las comunidades, atentan sobre él, se vuelve un lucha cotidiana e indispensable “porque el territorio - cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres” (Cabnal 2010, 22). Estas dinámicas han reproducido las relaciones coloniales “(...) que permitieron la imposición de desigualdades de género” (Segato, 2011; Paredes, 2010; Cabnal, 2010) al interior de las comunidades indígenas y que muchas veces se resguardan en justificaciones culturales que resultan ser una reproducción más de las múltiples violencias que viven las mujeres y las niñas indígenas. En este sentido, es clave, entender que las afectaciones a los cuerpos - territorios de las Emberá Wera, inicia desde una violencia oculta y justificada al interior de sus comunidades, un machismo diluido en los sistemas de conocimiento propio, que aunque a simple vista no parece dilucidarse, emergen a la superficie de la tierra a través de las grietas en los cuerpos - territorios de las mujeres Emberá.

### **3.2.2. Violencias por el conflicto armado y la minería**

Indudablemente, la guerra y el extractivismo han generado impactos diferenciados en los cuerpos - territorios de las mujeres indígenas, “El avance de las industrias extractivas es una invasión a los territorios y a los cuerpos, un saqueo de las tradiciones culturales y destrucción de las formas de vida que afectan de manera diferenciada a las mujeres” (Censat-Agua Viva-Amigos de la Tierra Colombia, 2016: 10), así lo expresa Yajaira:

(...) Bueno, en la guerra, en medio de conflictos armados, bueno, las mujeres, [la] violencia en medio de conflictos armados, pues nosotras las mujeres sufrimos mucho, las mamás sufrimos mucho. Piensan que se van a violar, piensan que se van a llevar sus hijas, sus hijos, [su] marido; piensan que se van a matar sus maridos, todo. Porque eso pasa. Entonces, ya uno muchas veces, nosotros(as) en Andágueda desde que asesinaron a un compañero Maximiliano Campos, eso fue en el año 2004, me parece que asesinaron desde allá, las mujeres en Andágueda ya quedaron como con esa mentalidad. Cada vez, cuando llegan en la guerrilla piensan que van hacer daño a la

misma y cuando es así, en violencia, combate o bombardeo, piensan que es de rabia, de agresión, nos pueden hacer daño al esposo, al hijo, o la hija. Bueno, igual las mujeres pues siempre han resistido veinticuatro horas al día pendiente sus familias, sus maridos (...) (Yajaira Murry, 2022.02.10\_10.34\_01).

A partir de las observaciones en territorios, de los testimonios recibidos, de la experiencia de Yajaira y los conceptos emitidos por la CIDH (2020), se puede identificar cuatro principales manifestaciones de violencia que afectan principalmente a las mujeres en el marco del conflicto armado en contextos mineros.

Los actores armados ejercen múltiples violencias (física, psicológica y sexual) para “lesionar al enemigo”, ya sea “deshumanizando a la víctima, vulnerando su núcleo familiar y/o impartiendo terror en su comunidad” (CIDH 2020), con el objeto de ejercer el control de los territorios y de los llamados “recursos naturales”. En estas violencias, las afectaciones hacia las mujeres son de manera directa sobre sus cuerpos – territorios, o de manera indirecta como resultado de sus relaciones socio-afectivas al ser madres, hijas, esposas, compañeras o hermanas de personas, generalmente hombres, que son reclutados o asesinados.

Una segunda manifestación, está ligada directamente al ejercicio de la violencia en el territorio y hacia el territorio, y tiene que ver con el despojo y el confinamiento generado por acciones bélicas como bombardeos, enfrentamientos, presencia de explosivos, etc. Lo cual genera una violencia destinada a causar “el desplazamiento forzado y el consecuente desarraigo de su hogar, vida, comunidad y familia” (CIDH 2020), cuya consecuencia es la fractura en el tejido social comunitario, impidiendo que las mujeres indígenas transiten libremente por el territorio, lo que deriva en la pérdida de la soberanía alimentaria, desnutrición y graves enfermedades de la niñez, limitaciones para acceder a las plantas medicinales, ruptura de las prácticas rituales de carácter espiritual, y persecución, amenazas y violencia política dirigida a las lideresas indígenas.

La tercera manifestación de la violencia que se identifica es la violencia sexual, posiblemente acompañada del reclutamiento forzado de mujeres quienes, muchas veces son obligadas “a rendir servicios sexuales a miembros de la guerrilla o las fuerzas paramilitares” (CIDH 2020) o de los trabajadores de las minas, lo que deriva en delitos de esclavitud y trata de personas. Al respecto, la CIDH (2020) constató que en el conflicto armado en Colombia, “la violencia contra las mujeres, primordialmente la sexual, tiene por objetivo el lesionar, aterrorizar y debilitar al enemigo para avanzar en el control de territorios y recursos económicos” (CIDH

2022) lo que signa que las afectaciones dirigidas a las mujeres indígenas del Alto Andágueda tienen una relación directa con el control de sus minas de oro y rutas para el narcotráfico, ambas actividades económicas de gran interés.

Durante la visita de la CIDH a Quibdó, capital del departamento del Chocó, compiló información acerca de los métodos de reclutamiento por parte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) de jóvenes en las riberas del Río Atrato. En su informe relata cómo niñas entre los ocho y los quince años de edad, quienes aún no tienen órganos reproductivos desarrollados, tienen una vida sexual activa, lo cual deriva en múltiples abusos y embarazos tempranos no deseados.

En los entornos mineros se ha acentuado la demanda de servicios sexuales, principalmente, por parte de empleados y obreros de la industria minera.

Adicionalmente, aparecen situaciones críticas que afectan directamente a las mujeres, tales como la servidumbre, trata de personas, migración de mujeres para prestar servicios sexuales (los llamados servicios “prepagos”) y la estigmatización de las mujeres que ejercen la prostitución (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011, 13).

La cuarta violencia identificada por la CIDH (2020), tiene que ver con el control territorial que ejercen los actores armados sobre los cuerpos de las mujeres; es decir, aquellas “pautas de control social impuestas por grupos armados ilegales en poblaciones o territorios bajo su control”, como lo es la militarización de los cuerpos - territorios de las mujeres, control de las rutas del narcotráfico, el cobro de la vacuna<sup>52</sup> a los mineros y el oro mismo.

Estos ejemplos evidencian cómo se reproducen las relaciones desiguales de género y se imponen mecanismos de apropiación y despojo (Segato 2011; Paredes 2010; Ulloa 2014), cuyos procesos están ligados al capitalismo como propuesta de desarrollo económico, a las “visiones de la naturaleza que reproducen y exacerban desigualdades” (Ulloa, 2016, 133) y al conflicto armado, como factor subyacente de la minería aurífera en el territorio.

Es importante entender y resaltar las formas en que las actividades extractivas en general, y la minería en específico, tienen un impacto diferencial en la vida de las mujeres. Para el caso, detengámonos a examinar las características particulares de estos conflictos socioambientales en marcos de conflicto armado y su impacto en los cuerpos - territorios de las mujeres indígenas

---

<sup>52</sup> “Vacuna” es el pago extorsivo que cobran los actores armados (principalmente) ilegales.

hace parte del propósito de esta investigación para dilucidar las afectaciones en los cuerpos - territorios y en los sentires de las Emberá Wera. Yajaira cuenta un poco al respecto:

Camila Rodríguez: ¿Las mujeres se han visto afectadas por la minería? ¿ La minería mata la naturaleza?

Yajaira Murry: Yo veo que sí, porque las mujeres siempre hemos, hemos venido de una naturaleza, de una medicina, ¿sí? Ejemplo, si a mí me van a hacer una medicina ¿de dónde viene? De la tierra, ¿sí? Entonces sí, así como la explotación se contamina, se afecta y esa naturaleza ya no me va a curar, porque ya ese poder ya no es igual como era antes, ya no tiene como que esa, esa, como que esa; pues, esa fuerza, lo que esa planta que me va a curar ya no está, porque no está cerca a, pues, a Madre Tierra. La Madre Tierra [da] órdenes curar espiritualmente o sanar, pues, ya porque ya no tiene fuerza y porque ya está contaminada, ya su cuerpo, ya lleno de veneno, entonces ese veneno pues quizá curar o afectar más, para mí sería que sí, si viene.

(...) Hay muchos líderes mujeres[que] las empresas los han amenazado, pero no son capaces de decirle “que a mí me amenazo fulano de tal empresa” porque es que están callados y aguantando, y por eso los líderes hay muchos que están en protección, y luego, van y dicen, (...) que la guerrilla, que los paracos (paramilitares), muchas veces eso pasa en el territorio. Pero bien, yo igual no sé con qué cabeza, con qué casa o con qué cosa me va a venir a voltear mi cerebro (cambiar la forma de pensar), pero yo todavía resisto (Yaja.2022.02.10\_17.56\_01).

Tejiendo un poco los hallazgos territoriales, la voz de Yajaira y la respectiva literatura, identificamos que el impacto del extractivismo minero en los cuerpos-territorios y sentires de las Emberá Wera del Alto Andágueda ha generado vulneraciones de carácter colectivo, dada la existencia del patriarcado intracomunitario cuyas violencias de género se suman a las violencias agenciadas por la minera aurífera y el conflicto armado, cuya relación indivisible ha generado: afectaciones ambientales y socioculturales; violaciones sistemáticas a los DD.HH. de las mujeres y a los derechos territoriales de las mujeres indígenas; despojo de tierras, inseguridad económica e inseguridad alimentaria; violencia política dirigida a lideresas indígenas; afectaciones a la salud física, emocional y espiritual de las mujeres y de la niñez indígenas; y desarticulación del tejido social.

#### Capítulo 4. *Nepono*, Resistencias de las Emberá Wera

La experiencia de los sueños para los pueblos indígenas es una práctica onírica que está ligada a nuestra percepción del mundo. Es a través del sueño que nos comunicamos con nuestros ancestros, y la interpretación del sueño, muchas veces, trae consigo mensajes que anuncian los tiempos venideros o que rememoran el pasado para alertar a quien sueña. Una noche, de forma desprevenida, soñé con la palabra *Nepono*, me llegó como una suerte de clave para resolver un acertijo. Su origen lingüístico lo desconocí, pero quedó resonando en mi cabeza de forma constante; más adelante esta palabra cobraría un sentido fundamental en la presente investigación, tanto así que, se volvería una categoría de análisis y el nombre propio del presente documento.

Esa mañana, apenas desperté con la palabra vibrando en mi cabeza, la escribí en cualquier papel y empecé a indagar su significado, sin resultado alguno. Para mi sorpresa, en una conversación con Yajaira ella la pronunció. Mi asombro fue incontenible y comprendí que *Nepono* era una palabra en *Ébêra bedea*, la lengua propia del pueblo Emberá. Creció mi fascinación al escuchar la respuesta de Yajaira cuando le pregunté por su significado. Ella me dijo que *Nepono* era una flor silvestre que crece en la maleza. Es la flor de la resistencia, que crece en medio de la adversidad. Entonces, indagamos acerca de la historia de *Nepono* según la tradición Emberá Katío. Este es un fragmento de esa historia:

Como una luz que en el amanecer enceguece a la noche, Nepono había traspasado las entrañas de su madre para aferrarse a la tierra. Su madre una mujer de muchos silencios, había caminado hacia el monte en la noche con su canasto lleno de plantas, telas y un tronquito de guadua afilado, para esperar allí, acompañada de la selva a la primera de sus siete hijos (...)

Dijo que se llamaría Nepono como la flor que en los campos se erguía aún entre la maleza, pintando de alegría los verdes de la montaña, flor sagrada y poderosa. Todas las fuerzas de la naturaleza la acompañarían siempre.

Enterró el ombligo cerca de su tambo, debajo de un árbol y regresaron a la comunidad. Ese día y esa noche el Jaibaná cantó y todos danzaron y cantaron y bebieron chicha de maíz, para recordar siempre quienes eran y de dónde venían.

(...) Había dicho Nepono que la resistencia era todos juntos para defender a la madre tierra, que resistencia era no dejar de escuchar las señales de la naturaleza, era no



olvidar nunca quienes eran y de donde venían, dijo que resistir era tener el corazón limpio y los pies firmes aferrados a la tierra como un árbol. (Grupo Antimilitarista Tortuga 2022).

*Nepono* es la resistencia Emberá Wera a esa violencia de la guerra y de la minería que también ha viajado por los ríos, “y con ésta también modelos económicos, irrupciones geoestratégicas, profundización de la discriminación, silencios y configuraciones impuestas sobre lo colectivo y lo organizativo” (CEV, 2019, 58). Al igual que *Nepono*, la resistencia de las Emberá Wera florece como la flor silvestre en medio de la adversidad.

Esta resistencia gestada en la selva y amamantada con las aguas lluvias y las corrientes imparables de los ríos de Atrato y del Andágueda, tienen un origen más amplio y remoto que el territorio chocoano. Las resistencias de los pueblos tienen una profunda historia que en el camino se ha configurado como una resistencia social, política y espiritual; colectiva en el complejo y diverso territorio que es Colombia.

#### **4.1. Configuración de la resistencia social, política y espiritual colectiva en Colombia**

Quiero iniciar este capítulo citando las palabras del actual Presidente de Colombia, Gustavo Petro Urrego, en su primer discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, en el 2021:

Vengo de uno de los tres países más bellos de la Tierra. Allí hay una explosión de vida. Miles de especies multicolores en los mares, en los cielos, en las tierras...vengo de la tierra de las mariposas amarillas y de la magia. Allí en las montañas y valles de todos los verdes, no solo bajan las aguas abundantes, bajan también los torrentes de la sangre. Vengo de un país de belleza ensangrentada. Mi país no solo es bello, es también violento (Petro, ONU, 2022).

Colombia es uno de los pocos países megadiversos del mundo, según el SIB<sup>[1]</sup> al año 2022, que cuenta con 1.954 especies de aves, 524 especies de mamíferos y 1.572 especies de peces de agua dulce. Asimismo, el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación, aduce que Colombia cuenta con 30.436 especies de plantas, 32 biomas terrestres y 314 tipos de ecosistemas diversos. Los páramos representan aproximadamente el 1,7% del territorio colombiano, y aportan agua al 70% de la población nacional. De esta cifra global el 69% de la

biodiversidad se encuentra resguardada en los territorios de los pueblos y comunidades indígenas de Colombia, quienes históricamente, hemos sido afectados por los conflictos socio ambientales que ha traído consigo el expolio de la colonia, los conflictos minero energéticos, la presencia del narcotráfico y el conflicto armado; derivando en graves problemas de deforestación, contaminación de aguas, confinamiento, despojo, múltiples afectaciones a los derechos territoriales y graves violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas hemos sido históricamente guardianes de los territorios y de toda la biodiversidad que allí habita.

Somos 115 pueblos indígenas en todo el territorio nacional, con 65 lenguas vivas distintas, con una territorialidad que ocupa un poco más de 33. 017. 100 hectáreas y 828 resguardos indígenas constituidos, según datos a noviembre de 2022 del Sistema de Monitoreo Territorial -SMT de la ONIC, esto, sin contar con el territorio de ocupación ancestral, el cual abarcaría el país entero. Colombia es un país plural, no solo en su biogeografía, sino socioculturalmente; desde la firma del *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*<sup>53</sup>, el 24 de noviembre de 2016, el Estado Colombiano ha intentado desescalar una guerra que duró más de 60 años. Han sido seis generaciones hijas de la violencia, que vimos aumentar la cifra de personas que fueron desaparecidas de manera forzosa hasta llegar a 121.768, según el Informe de la Comisión de la Verdad; más de nueve millones víctimas del conflicto armado, según la UARIV. De manera paralela a esta historia de guerra cruenta, emerge la multicolor y poliforme resistencia. Los movimientos sociales en la historia política de Colombia hemos caminado reivindicaciones y luchas, por la defensa y exigibilidad de nuestros derechos constituyéndonos en variados actores y actores políticos, imprescindibles para la toma de decisiones en el país.

Esta historia de resistencia se alimenta de la energía vital y la alegría del movimiento estudiantil; de la fuerza ancestral de la re existencia del pueblo negro y afrodescendiente; de la voz indómita y sorora del movimiento feminista; de la diversidad transgresora del movimiento LGTBIQX; de la determinación incansable del movimiento obrero; del accionar libertario del Movimiento Antimilitarista; de la consciencia profunda del movimiento ambiental; de la humildad y el ímpetu del pueblo campesino; y por supuesto, de la sabiduría

---

<sup>53</sup> Luego de más de medio siglo de conflicto armado, el Gobierno Nacional, en cabeza del presidente Juan Manuel Santos, y las guerrilla de las FARC, acuerdan de manera definitiva poner fin al conflicto armado interno y firman el *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, acá el documento:

[https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11\\_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf](https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf)

del caminar milenario y mingüero del movimiento indígena.

“La defensa de la identidad cultural y de los territorios es el hilo conductor de los procesos de resistencia a lo largo de la historia” (CEV 2021, 274) y la principal bandera de lucha del movimiento indígena es contra las violencias padecidas. El fortalecimiento a la autonomía y al Gobierno Propio hacen parte de las estrategias de resistencia lideradas por el Movimiento Indígena en Colombia, de esta forma:

Los pueblos indígenas han fortalecido sus procesos de organización comunitaria, zonales, regionales y nacionales, y los sistemas tradicionales de gobiernos; emprendieron la conformación de movimientos políticos y la construcción de novedosas formas de movilización, como las mingas indígenas, que constituyen acciones colectivas de trabajo extendidas a procesos de exigibilidad de los pueblos indígenas y de otros sectores sociales del país. La creación de las guardias indígenas, por ejemplo, se ha convertido en una de las mayores expresiones de resistencia. (CEV 2021, 281)

La minga es la expresión común de la unidad y de la resistencia. La minga es un escenario político, asambleario, comunitario y de vías de hecho, donde comunidades y pueblos enteros caminan hacia un lugar común en materia de derechos. Conversando con Yajaira Murry, le pregunto: “¿qué es la minga?” y ella me responde:

Bueno, la minga es como irse a reclamar los derechos que nos pertenecen. Nosotros no estamos pidiendo de ellos sino lo nuestro, lo que nos pertenece como pueblo; entonces, si [con] eso no cumple el Gobierno, cualquier entidad, instituciones; entonces ya vamos pa' la minga, como que vías de hecho a ver, si hasta que ellos...

C: ¿Son acciones de resistencia?

Y: ¡Sí! (Yajaira Murry, Yaja.2022.02.11\_13.22\_01).

La toma de decisiones colectivas a través del desarrollo de asambleas, la organización comunitaria y el fortalecimiento local, regional y nacional del Gobierno Propio ha sido un ejercicio fundamental para mantener la cohesión y la integralidad cultural CEV (2022) de los pueblos indígenas. “De esta manera, han logrado impactar y desarrollar en Colombia un proceso de organización a nivel territorial y nacional” (CEV 2021, 283).

En los años setenta, la reforma rural estaba en la agenda central de los movimientos sociales en Colombia. Allí nacieron las primeras organizaciones indígenas, en el marco de la

Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC. Entonces, “al interior de esta organización, se creó la Secretaría Indígena, que tuvo a su cargo promover la organización de los indígenas y llevar su vocería” (CEV 2021, 282).

Narra Marta Rodríguez, una importante documentalista y guardiana de la memoria audiovisual del movimiento indígena, que ella estaba presente en la asamblea de conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC, la primera organización indígena en Colombia, fundada el 24 de febrero de 1971 en Toribio, Cauca. Contó con líderes como Trino Morales, del pueblo Misak, quien venía liderando los procesos de recuperación de tierras en el Cauca; con Hugues Chaparro y Ángel María Torres, líderes indígenas del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes posteriormente, serían torturados y asesinados por su liderazgo, en los años noventa.

El proceso organizativo de los pueblos indígenas, que comenzó en los años sesenta, consolidó un proceso de organización comunitaria bajo el sistema de cabildos y capitánías, que, en la década de los setenta, constituyeron consejos regionales, y después de los años noventa, asociaciones zonales y regionales de cabildos en todas las regiones del país. Este proceso organizativo daría origen, a su vez, a varios procesos de organizaciones indígenas con representación nacional. En 1981, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) nació de dos encuentros: el primero, en Lomas de Hilarco, en el departamento del Tolima, por Trino Morales y otros líderes indígenas que participaron en los procesos de la ANUC, a nivel nacional (CEV 2021, 282).

El CRIC, a nivel regional, y posteriormente; la ONIC, a nivel nacional, abrieron el camino organizativo del movimiento indígena hacia la interlocución política con otros sectores sociales y con el Gobierno nacional de Colombia; “la ONIC abrió un camino para la defensa y protección de los derechos especiales, colectivos y culturales de los pueblos indígenas” (CEV 2021, 284). Luego vendrían otras organizaciones indígenas, como la Confederación Indígena Tayrona -CIT, fundada en la Sierra Nevada de Santa Marta en 1983, como una apuesta por la educación y la cultura propia, desterrando a las misiones capuchinas de su territorio CEV (2021).

Luego, en 1987 nació la Organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente -AISO, en los departamentos de Cauca y Nariño, por la defensa de los territorios y las comunidades del sur occidente del país; posteriormente, en Mitú, la capital del departamento de Vaupés, fue

constituida la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana -OPIAC en 1995, la cual representa a los 65 pueblos indígenas que habitan la Amazonía Colombiana; en ese mismo año, se constituyeron el proceso organizativo de Autoridades Indígenas de Colombia -AICO y la organización de Autoridades Tradicionales -Gobierno Mayor, CEV (2021).

Estas organizaciones caminaron por la resistencia política y cultural de los pueblos indígenas de Colombia.

Los pueblos indígenas lograron incorporar en la Constitución de 1991 el derecho al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país; el reconocimiento de la propiedad colectiva de los pueblos étnicos y la condición de inembargables, imprescriptibles e inalienables de los resguardos; el reconocimiento de los idiomas indígenas como idiomas oficiales; el reconocimiento a tener gobiernos autónomos, en términos de sus tradiciones, y la conformación de entidades territoriales indígenas; el derecho a la administración de la justicia propia; el derecho a percibir recursos del sistema general de participación; el derecho a la consulta y la participación en las decisiones sobre aquellos proyectos susceptibles de afectar sus territorios y culturas; y el derecho a la participación política con dos curules de circunscripción indígena, dos para Senado y una para Cámara de Representantes (CEV 2021, 284).

La Constitución de 1991 fue muy importante para el relacionamiento político entre el Gobierno Nacional y el Gobierno Indígena; pues, por primera vez, Colombia fue reconocido como un país culturalmente diverso, con pueblos étnicos con derecho a su territorio, a su idioma y Gobierno Propio; además reconoció a las personas indígenas como ciudadanas/os colombianas/os (CEV, 2021); lo que significa, “que las personas y comunidades étnicas tengan condiciones de igualdad y no discriminación para el acceso a la salud, educación, empleo y vivienda, que son derechos de toda la población” (CEV 2021, 285).

La movilización social y las mingas, han traído consigo logros políticos muy importantes. Así, lo narra Alfonso Peña Chepe, indígena del pueblo Nasa, ex guerrillero del movimiento indígena Quintín Lame, ex constituyente y actual delegado de la MPC, quien cuenta que a finales de los años 90's, luego de la Constituyente de 1991, en 1996 los pueblos indígenas, de diversos pueblos, se tomaron durante un mes el episcopado, ubicado en Bogotá, a causa de la violencia que sufrían los pueblos en aquel entonces; de allí, se logró el Decreto 1397 de 1996 “por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas -CNTI y la Mesa

Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas -MPC”, conformada por las organizaciones indígenas de carácter nacional: ONIC, CIT y OPIAC, con asiento permanente para AICO y Gobierno Mayor, y la presencia de dos constituyentes, y los senadores indígenas.

La Mesa Permanente de Concertación -MPC, es un escenario creado en 1996 mediante el Decreto 1397, fruto de las demandas y exigibilidad de las comunidades indígenas para socializar y concertar con el Gobierno nacional temas, programas, proyectos y políticas que conciernen a los 115 pueblos indígenas en aspectos son pilares de vida para las comunidades como el territorio, la autonomía, la pervivencia cultural, la garantía de sus Derechos Económicos Sociales, Culturales y Ambientales -DESCA, el Derecho Fundamental a la Consulta y el seguimiento al proceso de implementación de los mandatos constitucionales, legales, jurisprudenciales, entre otros (Página Web MPC, tomado el 06 de diciembre de 2022).

La MPC es el escenario de concertación política nacional de más alto nivel, donde se concertan todas las políticas públicas a nivel nacional que afectan a los pueblos indígenas o a su territorialidad; es un escenario clave para la toma de decisiones en materia territorial, ambiental y minero energética, donde actualmente se debaten temas como la hoja de ruta hacia una transición energética justa y la reforma al código minero, entre el Gobierno Indígena y el Gobierno Nacional, en el marco del PND del gobierno del presidente Gustavo Petro. Es un escenario político de alto nivel, cuya resistencia ha avanzado hacia la consolidación y respeto del Gobierno Indígena en un diálogo horizontal y paritario con el gobierno Nacional. Es una resistencia cuya lucha común, a veces, logra subvertir el orden del poder. Al respecto, González Higuera, Sally et al. 2011, afirman que al hablar de resistencia, no se habla desde las lógicas de la dominación o desde las confrontaciones u oposiciones simbólicas de intereses; al contrario, se refieren al beneficio común, a las luchas colectivas de los excluidos/as, quienes potencian este empoderamiento de las comunidades; y de esta forma, plantean que debe re pensarse el poder, se debe subvertir la idea del poder “como bases invisible y alienante de los sistemas hegemónicos, dominadores y despóticos tradicionales” (González Higuera, Sally et al. 2011, 264). Es decir, “no poder por control y obediencia, sino poder por vida” (González Higuera, Sally et al. 2011, 264), y desde esta noción de resistencia, las mujeres indígenas han garantizado la permanencia y la pervivencia de los pueblos, aunque su lucha ha sido invisibilizada. Los procesos de empoderamiento de las mujeres indígenas como sujetas y actores políticos han constituido un acto de resistencia

de enorme valor simbólico, porque permiten confrontar el poder patriarcal y misógino del conflicto armado y de la minería CEV (2021).

#### **4.2. Mujeres indígenas, colonialismo, patriarcado y resistencias**

Recogiendo los nudos que venimos hilando desde el inicio de este escrito, podemos ver lo que Cabnal (2010) aborda, como las múltiples opresiones y la suma de desigualdades que atraviesan los territorios-cuerpos-tierra de las mujeres indígenas; y las violencias relacionadas directamente con el extractivismo minero aurífero en el marco del conflicto armado, contexto en el que viven las mujeres Emberá Katío del Alto Andágueda en Chocó.

Asimismo, hemos dado algunas puntadas sobre el surgimiento de la resistencia del Movimiento Indígena en su lucha contra la opresión y la discriminación histórica; lucha contra la *colonialidad del poder*, como la llamaría Aníbal Quijano. A esto hemos sumado una mirada interseccional, planteada, en principio, por Crenshaw (1989), fortalecido con la perspectiva de Lugones (2007) quien nombra la urdimbre estructural de la interrelación entre colonialismo, patriarcado y capitalismo, como causa estructural de las violencias y el expolio dirigido a las mujeres indígenas y a los territorios, dadas sus condiciones de raza, clase, sexo y género. Asimismo, y siguiendo a Guzmán y Triana (2019), evidenciamos las dimensiones que convergen en la opresión de los hombres hacia las mujeres, y de la mano de Paredes (2013) explicamos la incidencia en esta relación del capitalismo neoliberal; así como la condición colonial del sistema patriarcal. El vínculo entre el patriarcado y la colonialidad es uno de los ejes transversales de los análisis de varias investigadoras descoloniales como Curiel (2010); Espinosa (2016); Lugones (2012, 2014); Paredes (2013); Segato (2014), Guzmán y Triana (2019).

Los abordajes mencionados llevan nuestro análisis a senti-pensar el cuerpo como un territorio politizado y defendible del expolio histórico, y a tener una lectura de nuestros cuerpos desde los lugares socioeconómicos, raciales, territoriales y socioculturales que habitamos, para problematizar nuestra existencia como sujetas políticas por la defensa y exigibilidad de nuestros derechos y de los derechos de nuestros territorios, contra el extractivismo, el colonialismo y el patriarcado.

En el trasegar del camino de las luchas, las mujeres racializadas nos hemos encontrado y desencontrado con los feminismos, y su amplia gama de apuestas, como son los feminismos

anticoloniales; comunitarios; populares (Segato 2011); los feminismos eco-territoriales (Ulloa 2016; Svampa 2021) y los feminismos indígenas (Cabnal 2010). Si bien, existen polémicas divergencias frente al privilegio epistémico desde donde se enuncian las luchas al interior de los feminismos, hay una convergencia política y plural por la defensa de los cuerpos-territorios de las mujeres y su disputa histórica contra los patriarcados y el resto de la *urdimbre*, como diría Lugones (2012). Dado que, como dice Cabnal (2010), el territorio-cuerpo-tierra ha sido un territorio milenariamente en disputa, las mujeres, y particularmente las mujeres indígenas, han agenciado procesos de resistencia política desde diversos lugares de lucha (CEV 2021 en Colombia).

Las mujeres Wayúu han encabezado movilizaciones en la defensa del Arroyo Bruno; las mujeres nasa, en el Cauca, se han manifestado desde el 2006 contra la guerra; y una movilización que asumieron con gran fortaleza las mujeres indígenas en todo el país, en el 2013, fue la Minga Social, Indígena y Popular, como defensa de la vida, el territorio, la autonomía y la soberanía de los pueblos originarios. Asimismo, la participación y movilización de las mujeres indígenas ha estado presente en las distintas acciones de resistencia de los pueblos, desde los espacios cotidianos, pero también desde las decisiones comunitarias (CEV 2021, 281).

Es la resistencia de las mujeres indígenas la que ha garantizado la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia, aunque su lucha ha sido invisibilizada. “Los procesos de empoderamiento [de las mujeres] como sujetos[as] y actores políticos han constituido un acto de resistencia de enorme valor simbólico, porque permiten confrontar el poder patriarcal y misógino del conflicto armado” (CEV 2021, 279) y las dinámicas extractivas. Así como, las mujeres indígenas hemos sido afectadas de manera diferencial, también nuestras formas de resistir son diferentes.

Siguiendo a Merlinsky (2020), en lo que refiere a las prácticas de reconocimiento, “un elemento común en las acciones colectivas de resistencia al extractivismo es la búsqueda de formas autónomas de expresar el disenso” (Merlinsky et al., 2020, 17), y allí, son “las mujeres de las organizaciones indígenas, de los movimientos socioambientales y de diferentes organizaciones de base las que ponen su cuerpo en el territorio (las cuerpos), quienes juegan un papel central en las luchas anti extractivistas y por la defensa de los comunes” (Merlinsky et al., 2020, 17); entendiendo que, la resistencia no es sólo estar a la defensiva del poder, sino que la resistencia “debe ser capaz de proponer y producir nuevas ideas y nuevas reglas que permitan mejorar la calidad de vida de humanos y no humanos” (Merlinsky et al., 2020, 18).



Las mujeres indígenas, como acto de resistencia, han emprendido acciones de sanación colectivas desde la práctica de la medicina tradicional y desde la espiritualidad, como medidas de autocuidado. De esta forma, logran “mirarse a sí mismas y darse la oportunidad de expresar las emociones y sentimientos guardados” (CEV 2021, 276), encontrando en la espiritualidad un espacio para la gestión de las emociones, y para el cuidado y la protección del territorio. Al respecto, una compañera del pueblo Arhuaco, explica las experiencias de resistencia de las mujeres indígenas de su pueblo:

Dentro de las experiencias de resistencia, las mujeres arhuacas nos hablan de la preservación de la cultura y de la transmisión del conocimiento ancestral a través del tejido, del cuidado de las semillas, de la cocina tradicional, la música, la danza, los cantos tradicionales, la transmisión de la lengua, el trabajo tradicional espiritual, la partería, la crianza y el cuidado de los niños y niñas; así como, la disciplina con la que se da cumplimiento a los mandatos de las autoridades espirituales y el fortalecimiento de la justicia propia. También nos hablan de formas organizativas emergentes lideradas por mujeres para la revitalización de su identidad y liderazgo femenino indígena, y la defensa territorial del pueblo Arhuaco (CEV 2021, 277).

Si bien, González Higuera, et al. (2011) definen la *resistencia social* como acción política y liberadora, como una fuga al poder hegemónico, explican que “resistir implica desplegar la fuerza”, para el caso, son las mujeres indígenas quienes a través de su fuerza política y espiritual quienes manifiestan la resistencia en formas múltiples, y despliegan esa fuerza en la diversidad de sus culturas, desde el senti-pensar de sus cuerpos; y logran “(...) integrar la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos” (Cabnal 2010, 22). A continuación, algunos fragmentos de nuestra conversación, con Yajaira, sobre qué es la resistencia para una Emberá Wera del Alto Andágueda:

Camila Rodríguez: ¿Qué es la resistencia, Yaja?

Yajaira Murry: Bueno resistencia, para mí resistencia es resistir todo, todo lo que humilla..., al Estado, a todo lo que uno ve: gente sufriendo, muertos, asesinos, violaciones; es para mí resistir durante todo eso. Esa masacre o ese maltrato, eso es lo que uno ve, es como resistir y seguir adelante, seguir adelante; y pues resistir, aunque estén acá tirando piedra, balas... Bueno, resistir, hasta donde uno logra.

Camila Rodríguez: ¿Cuál es la resistencia de los pueblos indígenas?

Yajaira Murry: Pues la resistencia de los pueblos indígenas, pues, es más que todo resistir en el territorio, ¿sí? cuidar territorio, y seguir, seguir hacia adelante, hasta el final.

Camila Rodríguez: ¿Cuál es la resistencia de las mujeres indígenas?

Yajaira Murry: Bueno, las resistencias para las mujeres... es... resistir. Resistir en medio del maltrato, en medio de la miseria, en medio de golpes, en medio de ver sus hijos asesinados, en medio de sus hijos estén llevando, reclutando la guerra.

Resistir y buscar cómo debe seguir llevar adelante al pueblo, porque si el pueblo sin mujer no hay pueblo, porque la mujer con su dolor, con su sufrimiento, resisten y van, hacen crecer más poblaciones, más familias, la comunidad y de esa misma comunidad van y son liderazgo y eso pues, para mujeres es resistir, eso es una resistencia.

(...) Yo veo que en este mundo; pues, en esta sociedad, lo[las] que más resistimos es[somos] a la[s] mujer[es]. Porque nosotros[as] levantamos, parimos, sufrimos, de todo, dolor; si se murió un hijo, [si le] matan un hijo, llorar, seguir y pararse, y volver, y nacer; igual, no quedarse [con] el corazón como estaba antes, pero con su herido, con su dolor y resiste ahí. Pues sí, eso es resistir, para mí, como mujer. (Yajaira Murry, .2022.02.10\_10.34\_01).

En otro fragmento de Yajaira, conectado con su vida personal, nos dice:

(...) yo siempre que era luna llena me la llevaba temprano para el río (refiriéndose a su hermanita), [para] agarrar una raíz de bichindé, eso mi abuelita decía que es para resistencia, pa' la fuerza siempre. Entonces, siempre yo [la] llevaba a ella y hablábamos cuando era luna llena, y hablábamos, cuando peleábamos con alguien pa' tener fuerza y siempre hacíamos eso (Yajaira Murry, 2022.02.05\_18.04\_0).

### **4.3. Poéticas de la resistencia de las Emberá Wera del Alto Andágueda**

Las poéticas se refieren al “conjunto de códigos, recursos estéticos y lenguajes que constituyen las prácticas artísticas” (Merlinsky et al., 2020, 20). Este concepto lo trasladamos a lo que definiremos como las *poéticas de la resistencia*, que aglutinan el uso de códigos estéticos y simbólicos, que adoptan un contenido político contundente frente a la defensa de la vida, del territorio y de la cultura propia. En esta investigación, profundizaremos en

algunos elementos de las poéticas de la resistencia dentro del pueblo Emberá Katío y más precisamente, de las Emberá Wera contra el extractivismo de la minería aurífera en su territorio, el Alto Andágueda.

Es importante situar la reflexión en torno al papel de las “prácticas artísticas” y culturales de las Emberá Katío, a partir del diálogo con “diferentes formas de acción colectiva surgidas al calor de los conflictos ambientales” (Merlinsky et al., 2020, 16), dado que el arte o las estéticas culturales pueden, a su vez, “desafiar la temporalidad extractiva y generar aperturas para pensarnos de otra manera. No es solo un vehículo para la representación de teorías y narrativas o una búsqueda por examinar el lugar del ser humano en la naturaleza” (Merlinsky et al., 2020, 25).

En sus dimensiones relacionales y dialógicas, las poéticas de la resistencia nos permiten construir experiencias que transmiten saberes, y que se construyen como procesos colectivos (Merlinsky et al. 2020), incidiendo en lo social, lo económico y lo político. “Se trata de experimentar distintas maneras de relacionarse con el territorio, con otros seres y construir apuestas para la defensa de lo común” (Merlinsky et al., 2020, 25), como lo es la defensa del territorio y de la vida de las comunidades indígenas. Dado que el arte es una herramienta capaz de transformar subjetividades colectivas, el argumento central que plantean Merlinsky y Serafini (2019) es que las prácticas artísticas de resistencia al extractivismo aportan nuevos sentidos para pensar razones políticas alternativas sobre lo que se considera lo común. En ese sentido, las prácticas artísticas en torno al extractivismo “despliegan una variedad de lenguajes esenciales para expresar, denunciar y visibilizar los conflictos” (Merlinsky y Serafini 2019, 85).

Las prácticas artísticas son experiencias que contienen la posibilidad de intervenir directamente en escenarios políticos, no son sólo construcciones simbólicas de la sociedad Merlinsky et al. (2020). De esta forma, las acciones colectivas de resistencia al extractivismo se encaminan hacia la búsqueda de formas autónomas de expresar el disenso Merlinsky et al. (2020). Y esto, para el caso de las Emberá Wera, está relacionado con el disenso frente al extractivismo minero y la guerra, que tanto dolor ha sembrado en sus cuerpos-territorio.

El encuentro entre los movimientos artísticos y las resistencias al extractivismo permite entender el arte y practicar la política como la creación de nuevos conceptos de vida (Merlinsky et al., 2020, 16). Así, podríamos decir que las prácticas estéticas materializadas en distintos elementos, son también expresión de voces de resistencia.

Las prácticas o expresiones estéticas como “una forma de organización de la imaginación, la sensibilidad, la capacidad expresiva en la producción de contenidos estéticos” (Ulloa 1992, 24), está entretejida, imbricada e íntimamente relacionada con el sentir y el pensar de las Emberá Wera, como veremos más adelante, en este apartado de la tesis.

Las representaciones del mundo difieren en cada cultura, y para el caso de la cultura Emberá Katío, “el dibujo y la pintura se realizan en la cestería, las tallas, las tablas, la curación, los cántaros, las hojas de papel, y en el cuerpo” (Ulloa 1992, 25). Las estéticas son un canal de las voces de las mujeres y de sus sentires que se plasman en el arte factual, en los objetos que producen, como es el caso de los tejidos de cestería que tiene un valor también material y utilitario, como se ve en las siguientes fotografías (5 y 6). El transmitir cómo elaborarlos, la práctica y el hacer sostienen también el territorio desde lo cotidiano; generan una persistencia que conecta generaciones y que hace uso de elementos del entorno, como es el caso del uso de la fibra natural de palma de Iraca (*Carludovica palmata*).

#### **Fotografías 4.10. y 4.11. Tejido de Canasto de Emberá Wera del Alto Andágueda**



*Fuente:* Fotografías de Sebastián Coronado, 2022.

Poéticas de la resistencia, a través de las estéticas culturales también pueden visibilizarse en textualidades de la pintura corporal que imprimen los cuerpos y rostros de Embera Wera con kipara o jagua (*Genipa americana*), fruto de un árbol con el que se prepara tintura natural; que igualmente conectan a las mujeres entre generaciones.

Las figuras que imprimen en los cuerpos están ligadas a las representaciones del poder dictadas por los *Jaibaná*. De acuerdo al momento en el que estén (fiesta, enamoramiento, casamiento, funeral) usan estas figuras para invocar el poder Ulloa (1992).

Los sistemas de pensamiento son distintos en cada cultura. En los Emberá el dibujo y la pintura se realizan en la cestería, las tallas, las tablas de curación, los cantaros, las hojas de papel y en el cuerpo Ulloa (1992). La pintura exige, a diferencia de otras representaciones gráficas, la relación directa con el cuerpo, las figuras se organizan conforme a las experiencias y a las necesidades expresivas, atravesadas por su puesto, por el sistema de pensamiento Emberá Katío Ulloa (1992).

#### **Fotografía 4.12. Abuela Emberá Wera, del Alto Andágueda**



*Fuente:* Sebastián Coronado.

Descripción: Abuela Emberá Wera, del Alto Andágueda, pinta con Kipará a su nieta.

**Fotografía 4.13. Mujeres Emberá Wera, del Alto Andágueda**



*Fuente:* Sebastián Coronado, 2022.

Descripción: Madre Emberá Wera, del Alto Andágueda, pinta con Kipará a su hija.

También la práctica de la confección de collares de chambira y su uso que construye corporalidad hace parte de las estéticas y poéticas de la resistencia. En este caso si bien la chambira es producto de la colonización, han sido adoptadas y utilizadas por Emberá Wera.

Fotografías 4.14, 4.15., 4.16 y 4.17. Collares Emberá Katío del Alto Andágueda<sup>54</sup>



*Fuente:* Colectivo Embera Bakatá, 2018.

Estas expresiones de la cultura Emberá son el recipiente de siglos de sabiduría transmitida de generación en generación al interior del pueblo Emberá Katío, a través de las enseñanzas de madres y abuelas; y aunque, “la intención estética es universal y esencial a la especie humana; [y] está presente en cada cultura, en la creación de elementos visuales, táctiles, sonoros, que producen gusto y placer” (Ulloa 1992, 23). Estas expresiones son fruto de un diálogo entre la naturaleza y las Emberá Wera, de allí que reflejen la unidad del pensamiento (Ulloa 1992) de

---

<sup>54</sup> Collares en chaquira checa o mostacilla, este material llega con la colonización.

un sistema de conocimiento único e integral. En este sentido, estos tejidos son las poéticas y expresiones del sentipensar de las Emberá Wera, y como expresión artística y cultural de un pensamiento ancestral, tiene la fuerza política que expresa en colores y nudos la defensa del territorio y de la vida, eje central del pensamiento y la Ley de Origen del pueblo Emberá Katío.

[Dado] que el arte es una herramienta capaz de transformar subjetividades colectivas, nuestro argumento central es que las prácticas artísticas de resistencia al extractivismo aportan nuevos sentidos para pensar razones políticas alternativas sobre lo común. (Merlinsky y Serafini 2019, 82).

En este sentido, las Embera Wera, literalmente, tejen poéticas en fibras Iraca (*carludovica palmata*), pintan con Kipará (*genipa americana*) sus sentires en la cara y en el cuerpo, entonan los cantos de sus abuelas, como consignas de lucha y resistencia, pero no una resistencia violenta, sino una resistencia desde las formas y miradas de las Emberá Wera. Yajaira Murry explica:

Yajaira Murry : Bueno las figuras ellos hacen lo que a través de la pintura, los collares, los tejen, esos si los sacan de la pintura de jagua, si lo jagua y diferentes pinturas que si es pintar de como una verrugoso, una culebra, sino forman de pintar como caracol y una pintar como una hojitas de mazorca, ¿sí? Entonces ya [con la] chaquira uno puede inventar y hacer y mucha gente yo lo he visto en el chaquira, forman de figuras, ¿sí? Eso es lo que ellos hacen, pues me parece bien en esa y marca realmente la pintura como una resistencia cultural no olvidarse estás figuras, recordar.

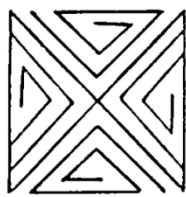
Camila Rodríguez: ¿Recordarles nombres espirituales?

Yajaira Murry: Sí, sí, sí, eso.

A continuación pueden verse algunas de las figuras identificadas por Ulloa (1992) que, en efecto, hacen alusión gráfica a los animales y sus poderes espirituales nombrados por Yajaira.



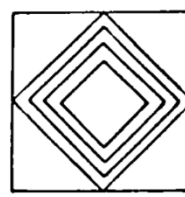
#### Fotografía 4.18. Figuras pintadas con Jagua o Kipará



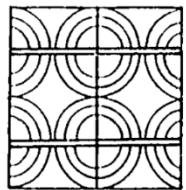
/kogoró/  
caracol



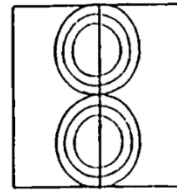
/kogoró/  
caracol



/daupajiro/  
ojo de pájaro



/jurebari/  
círculo



/jurebari/  
círculo



\*

Fuente: Ulloa, Astrid (1992, 113). Kipara.

#### 4.4. Cantos de las resistencias de las Mujeres Emberá Wera del Alto Andágueda

La resistencia en clave de mujer, de mujer Emberá, de Emberá Wera, incluye una serie de elementos estéticos y prácticas que coadyuvan desde lo cotidiano a la defensa corpo-territorial y senti-pensante, que se gesta desde la relación íntima que mantienen con el territorio, las plantas, los animales y el mundo espiritual. En estas relaciones existe un diálogo permanente y un cuidado mutuo con los seres no humanos, también partícipes de la defensa de las vidas, de sus cuerpos-territorios en contra de los expolios del extractivismo. Todo esto hace parte de lo que llamamos poéticas de la resistencia.

Yajaira me cuenta las historias de su abuela sobre el canto, y mientras lo hace parece evocar una infancia lejana en el tiempo, pero cercana de su corazón:

Yajaira Murry: Mi abuelita cuando empezaba a una fiestica, ella empezaba como a cantar y siempre bailaba, (...) tenía como 7 años, pero yo siempre [escuchaba], todo lo que mi abuelita siempre contaba. Entonces mi abuelita decía que los ancestros, los abuelitos de ellas; pues mi tatarabuelas, que cada vez cuando iban a las fiestas, que todas las mujeres se ponían a cantar. [Por ejemplo], si yo soy Muysca de acá, y voy para Bogotá; entonces, yo tener [tengo] que cantar una canción que soy Muysca, (...) si yo venía en un sitio sagrado, tiene que cantar, (...) y por ese canto se daba cuenta de

dónde venía en un sitio sagrado, todo tiene que cantar, y por ese canto no más, [se] daba cuenta de dónde venía, [de] qué pueblo venía; si son de misma comunidad, entonces, yo cantaba los nombres del territorio, [para] que vea, que las mujeres de esta tierra feliz, alegre, ¿sí?, una fiesta de alegría, amistad.

Cantaban y siempre decía en su nombre de tierra, y cuando ya cantaban siempre decía su nombre de tierra, (...) también cuando ponía bautizar quinceañera o una fiesta matrimonio, [o] cultural también, se cantaba una canción [para que] se sienta feliz, la niña o el muchacho, (...) y entonces, esas canciones significaban que esos señores (personas) que están viviendo hoy; pues, que sigan para toda la vida, que su fidelidad, que nunca se separen, que nunca se vayan a separar hasta que la muerte los separe.

(...) mi abuelito todo decía, cuando siembra del ombligo, siembra de placenta y [se] ponían los nombres de los animales a personas; se ponía nombres de perica, decían *Gebara*, si iba a poner los nombres de paletón, o le ponían *Vici*, si le iban a poner el nombre de armadillo llamaban *Ichurro*, bueno... así. Los indígenas ancestros eran todos puros animalitos, al que quiera ponía su nombre de animal, el más fuerte, el más berraco; entonces, así...

Camila Rodríguez: ¿A qué le cantan?

Yajaira Murry: Pues, los abuelitos también decían que cantaban a la luna llena, luna creciente, el día de cosecha, de siembra de maíz, siembra de plátano que cantaban, ¿sí?; entonces, después, cuando terminaban esta maíz, ese arroz, maíz, siembra de maíz, plátano... siempre hacían fiesta que para celebrar, para que esa naturaleza, esa tierra reciba con ese amor [y] alegría, para que dé un ambiente y que le dé rápido los alimentos.

Camila Rodríguez: ¿Qué canciones recuerdas que haya enseñado tu abuela?

Yajaira Murry: Mi abuelita me decía, me cantaba una canción, siempre cantaba, decía que cuando se espantaba, que se iba a correr, como que se espantaba, se iba a correr la niña y que ahí pues, se aparecía que ponen dos, una mamá acá y una papa allá cuando no iba corría y allá tres espantaba con un canto y volvía otra vez acá otra vez espantado. Entonces, en ese canto, decía, pues, como decía que una mohana, ya una mohana que va convirtiendo. Y entonces... una mohana, en lengua le decimos *Javipada*, es como [una] persona que muere se vuelve y se resucita un año, tres meses o cuatro meses.

Camila Rodríguez: ¿Muere y reencarna?

Yajaira Murry: Ajá, y vuelve y reencarna y se sale y se sale del monte y ya empieza a comer los animales y así, hasta eso se llama. Entonces, en los cantos decía, entonces decía eso, y la canción que más me, me enseñaba y para asustarme a mí decía. Así cantaba mi abuelita.

Camila Rodríguez: ¿Tú crees que ese canto alimenta el espíritu, o los espíritus de la naturaleza?

Yajaira Murry: Sí, nuestros abuelos con su canto, con su tradición, con su creación, sí lo alimentaban nuestra naturaleza, hacia uno, si nosotros hacemos esfuerzo se va a servir mucho y como que va a espantar todos los malos espíritus que llega a uno, pues, como alejar con o también, o conquistarlo los espíritus buenos donde uno, con esos cantos. Sí, claro. Yo pienso eso (Yajaira Murry, Yaja. 2022.02.10\_17.56\_01).

**Click en el link para escuchar el canto:**

<https://www.youtube.com/watch?v=cCwGzavr1bY>

“Cuando sentían una cosita, sentían como que lloraba una niña, entonces hacían una chicha, todo el mundo lo sacaban del tierra y mirar a ver qué es lo que era. Entonces, vieron ese niño, que se estaba como formando, ya era un mohan, un mohancito (...)” Yajaira Murry.

*Fuente:* Elaboración propia de la autora (2022).

Los cantos ancestrales del Pueblo Indígena Emberá Katío son códigos restringidos que hacen parte de sus prácticas espirituales y culturales para proteger la naturaleza. Es a través de la entonación del canto que las abuelas y los Jaibaná conectan el mundo material con el mundo espiritual, y desde su sistema de pensamiento propio, el canto se convierte en una acción de protección en defensa de la vida. Lo que significa que el pueblo Emberá Katío reconoce que existe una necesidad de defensa y protección de la naturaleza, y desde este lugar de enunciación, los cantos “aportan nuevos sentidos para pensar razones políticas y alternativas sobre lo común” (Merlinsky y Serafini, 2019, 82). De esta forma, se constituyen como prácticas artísticas de resistencia al extractivismo de minería aurífera a manos de la multinacional Anglo Gold Ashanti, cuyas afectaciones han dejado daños en los cuerpos-

territorio de las Emberá Wera, por las múltiples violencias y presiones socioambientales de las cuales han sido objeto.

#### 4.5. Yajaira y la música como poética de resistencia

##### Fotografías 4.19. Agrupación Irakal



*Fuente:* Fotograma video de la canción “Dai Papito” de la agrupación Irakal, Abaudá. Andágueda, 2019.

Yajaira narra que un día en medio de una asamblea regional, un compañero indígena Emberá Chamí de la comunidad de Karmata Rua, estaba tocando la guitarra, y en un impulso profundo ella tomó el micrófono y empezó a cantar en lengua.

Conforme el relato de Yajaira:

Yajaira Murry: El señor de pronto de Karmata Rua, también Chami, él toca muy bonito la guitarra y empiezo a cantar y yo solita me puse como una agrupación colectivo Irakal, yo sólo sin grupo, yo me inventé eso, entonces yo sólo tocaba, si no sé tocar guitarra, pero empezaba a tocar guitarra y a cantar en lengua...

Camila Rodríguez: ¿Pero tú eras sola, con una guitarra?

Yajaira Murry: Empecé a tocar, como animarse porque yo tenía que hacer algo (...) yo tenía 18 años en ese momento, ya cumplir 18 años, y yo quería hacer porque yo

quería sacar todo lo de adentro, lo que yo vi adentro, lo que yo aguanté, sufrí allá, todo en las filas. Entonces, yo quería expresarse, desahogarse, como que sacar todo lo que yo tengo, mi resentimiento, estar por allá y también todo lo que yo hice, como dejo traicionar también ellos, durante tanto que tenía confianza y todo eso...

(Yaja.2022.02.11\_13.22\_01)

La diócesis empezó como a capacitar una agrupación que se llamaba Eyábida, primera agrupación que tocamos en Andágueda, Eyábida, por eso ya yo me metí en Eyábida agrupación como vocalista, yo iba a ser vocalista, pues yo me empezaba como a cantar, yo sólo me componía yo mi canción, entonces en eso yo saqué cinco canciones, ya lo tienen grabado ellos. (Yaja.2022.02.11\_13.22\_01)

Yajaira participó de varias agrupaciones musicales como: *Aguaradó* en la comunidad de Pescadito, Eyábida e Irakal. Y se refiere a la música como una apuesta política para transformar las realidades de las mujeres y para la defensa del territorio:

Por mí fue que muchas mujeres decidieron tomar, abrirse a la guerra pues no pudieron irse porque yo empecé a hablar también todo eso también. Yo me dediqué como a producirle en la música propia al territorio y eso es lo que a mí me da mucha emoción, porque si no fuera por mí, muchos jóvenes estarían en la guerra

(Yaja.2022.02.05\_11.24\_01).

“Las prácticas artísticas no sólo son construcciones simbólicas que ofrecen un reflejo o una crítica de la sociedad, también son experiencias que contienen la posibilidad de intervenir directamente en la arena política” (Merlinsky et al., 2020, 18), de esta forma los cantos contemporáneos compuestos por Yajaira hacen parte de estas poéticas de la resistencia contra extractivista.

*Mujer Valiente*, entre otras, es una canción de su autoría, donde Yajaira expresa su posición política como Emberá Wera en contra de la minería de oro en su territorio.

**Click en el link para escuchar el canto:**

<https://www.youtube.com/watch?v=tTgaLIMup7A>

*Fuente:* Fairtunes Colombia (2018).

## Letra de *Mujer Valiente*

Autora: Yajaira Murry

*Estamos cansados de tanta explotación en nuestra tierra madre, por eso canto esta canción a todas las mujeres de Colombia, ¡ánimo mi grupo Irakal!*

*¡Pa'lante es pa'allá compañeros!*

*Soy mujeres valiente que lucha por mi tierra*

*Para defender mi pueblo indígena de Colombia*

*Estamos muy cansados de tanta explotación*

*De nuestra Tierra Madre, por culpa del Gobierno*

*Estamos muy cansados de tanta explotación*

*Nuestra tierra tenemos que cuidar, y a los niños que vienen atrás*

*Soy mujeres valiente que lucha por mi tierra*

*Para defender mi pueblo indígena de Colombia*

*Estamos muy cansados de tanta explotación*

*De nuestra Tierra Madre, por culpa del Gobierno*

*Canto esta canción a todas las mujeres*

*Estamos muy cansados de tanta explotación.*

Yajaira Murry a través de su liderazgo y de su experiencia de vida, logra encarnar la resistencia que surge en medio de la adversidad de la violencia, como *nepono*, y ha agenciado procesos de resistencia con las Emberá Wera a partir de la música y de la formación política. Su canto, heredado de su abuela, ha sido potenciado por la fuerza de su espíritu y logra ser una vez emergente en medio de la guerra y del expolio.

En diálogo con Yajaira Murry, relata su motivación para cantar, para ser lideresa y para organizar a otras mujeres:

La verdad yo no sabía en ese momento, pero yo sí empecé como ser, me animé a ser líder porque yo había visto muchas mujeres indígenas de otros departamentos, de otros, otros pueblos que tienen voz y pueden lanzar delante todos, la gente como

demostrando su poder como mujeres, entonces yo también pensé pues voy a ser líder.  
(Yajaira Murry, .2022.02.11\_13.22\_01)

Camila Rodríguez: Yaja, ¿qué te mueve el corazón para defender el territorio y a las mujeres?

Yajaira Murry: Bueno, yo muevo mi corazón, pues, me motiva... me motiva, yo siento mucho cuando veo [a] las mujeres sufriendo, o cuando esté [estoy] hablando con las mujeres, pues yo me motiva, yo me motiva más a animar, me da mucha más ánimo para trabajar más (Yajaira Murry, 2022.02.11\_13.22\_01)

Las quince mujeres que estoy haciendo el trabajo están en la comunidad. Quince mujeres, lo que yo estoy haciendo, estoy formando el tema del liderazgo solo en mi comunidad Irakal, (...) Entonces en este momento solo estoy trabajando en la comunidad el tema para que conozcan al menos los derechos de cada uno[a], sus derechos, ¿sí? como jóvenes, como mujeres y más adelante si quieren y que al menos esas quince mujeres, más que todo, trabajen en ser liderazgo, proceso de liderazgo de jóvenes, pero más que todo, yo estoy trabajando culturalmente.

Las poéticas de la resistencia en la Embera Wera son una expresión espontánea y cotidiana de su cultura, al preguntarle a Yajaira frente sobre cómo el canto podría ser una forma de resistir a la minería, ella dice:

Yajaira Murry: Ay mamita, eso sí, no sé cómo responder, yo creo que [es] muy difícil, [porque] tiene [tenemos] que trabajar muy duro, porque nunca me habían hablado [de] temas que la resistencia, para unas [el] canto, pues va contra minería. (...) Solamente. siempre hemos conservado sobre cantar males de tierra, para reproducir, pero para decirle al mar, tierra, naturaleza; igual [la] naturaleza le va a entender, le va a escuchar el canto, el habla, la voz, ¿pero quién les hace escuchar a las empresas, a los mineros? ¿Quién los va a hacer escuchar? Y para eso tiene que trabajar, buen liderazgo en el territorio, que conozca, que entienda realmente [para] qué sirve esa minería, qué sirve [para] explotación; ¿por qué tanto interés, que viene en eso?, ¿ya? Pero ¿cómo?, a través [de] cantos, si la naturaleza con todo [el] amor, va a recibir nuestros[as] canciones.

Pero la empresa... La naturaleza sí lo entiende, sí va a entender, y va a resistir, y ahí vamos resistiendo las mujeres, y los que están interesados en recuperar su historia, sus creencias, su cosmovisión, ¿sí? y hacer entender también más adelante, pero para eso

esta cabeza y este corazón necesita al menos cinco mujeres como yo, (...) que entiendan como yo, y para poder seguir adelante (Yajaira Murry, 2022.02.10\_17.56\_01).

Finalmente, Yajaira y sus historias, sus cantos, sus ideas y sentimientos, nos sumerge temporalmente en un universo de inmensa riqueza biogeográfica, como lo es el territorio del Alto Andágueda en Chocó, y a la vez, nos hace testigas/os de la violencia profunda y estructural que viven Colombia y otros territorios mineros. La historia del Andágueda es la historia de miles de territorios a nivel global, cuyas dinámicas del conflicto socioambiental se reproducen en menor escala en los territorios. Esta guerra que ha cobrado miles de vidas, contadas en muertos, en hectáreas, y en kilómetros de ríos contaminados.

Las políticas neoliberales de restitución de tierras implementadas por el Gobierno Nacional, no son eficaces; la Sentencia 007 de 2014 a favor del pueblo Emberá Katío del Alto Andágueda no ha sido cumplida; mientras tanto, se perpetúa la impunidad y el expolio cada día cobra nuevas formas.

La resistencia de las Emberá Wera sigue viva, es dinámica y cambiante; a pesar de la invisibilización del Estado, de los golpes de los maridos, de que no haya que comer o incluso, de la muerte de los hijos, como le pasó a Yajaira hace unos días, mientras finalizábamos este documento, y todo por el “maldito oro”.

Y al final, le pregunto a Yajaira: “si estuviera en tus manos la decisión de sacar a las mineras del territorio, ¿qué harías?” y ellas dice:

Pues mientras estoy viva, luchar para poder tener algún día al menos alguien entienda mis palabras, mis ideas, a más de uno yo le digo, algún día te van a recordar de mí, van a decir ¡ah!, Yajaira sí, lo que dijo sí era verdad. Mira cómo está pasando... tarde o temprano cuando yo no esté, recuérdeme al menos de mis ideas, porque esto sí va a pasar más adelante... Yo siempre les digo eso. (Yajaira Murry, 2022.02.10\_17.56\_01).



## Conclusiones

Esta investigación ha logrado interpretar las poéticas de la resistencia desde el senti-pensar de las mujeres Emberá Katío ante las afectaciones experimentadas en el territorio- cuerpo-tierra por la minería aurífera en el Alto Andágueda en Chocó, Colombia, en el marco del conflicto armado, en el periodo 1985-2022.

Hemos hilado la revisión documental del contexto, y a partir de los abordajes teóricos que entrelazan los feminismos comunitarios y descoloniales se ha abordado los procesos experimentados en el Alto Andágueda, desde las voces las mujeres Emberá Katío, principalmente, desde la historia de vida de la lideresa Yajaira Murry. Luego de describir las dinámicas extractivas de la minería aurífera, en el marco del conflicto armado, en el Alto Andágueda y las afectaciones socio ambientales generadas en el territorio-cuerpo-tierra experimentadas por las mujeres Emberá Katío del Alto Andágueda se identificó la configuración de las resistencias al neoextractivismo desde su senti-pensar, expresadas en sus poéticas de la resistencia.

Conforme se ha tratado en el texto, el enlace entre el Estado colombiano y la multinacional Anglo Gold Ashanti en el departamento del Chocó, evidencian que el Estado moderno es un dispositivo de control que acciona la estructura institucional, que ejerce el poder desde la administración de los recursos políticos, económicos, sociales e ideológicos, en función de un orden civilizatorio cuya empresa es el despojo sin fin, constituido a partir de la matriz de poder colonial como parte de la estructura del sistema mundo. El Estado se ha constituido en un pilar principal del encubrimiento de la transnacionalización, esencial para el crecimiento del capitalismo (Romero, A. y Vera-Colina 2012; Martín 2022).

El marco legislativo minero en Colombia, evidencia que el Estado colombiano ha ampliado las garantías y ha consolidado una política legislativa, que respalda jurídicamente la entrega de los recursos a los capitales transnacionales; favoreciendo la acumulación privada y extranjera de capital. “Este modelo ha conllevado una serie de ajustes institucionales sobre la administración de los minerales y el sistema fiscal; además, se ha acompañado de políticas de militarización de los territorios mineros y de supresión de la movilización social” (Vélez Torres y Ruíz Torres 2015, 3), configurando así la legalización del despojo en Colombia.

La incidencia del modelo capitalista neoliberal y la condición colonial con el sistema patriarcal, acentúan las desigualdades en contextos de enclaves mineros y exacerbaban las violencias basadas en género en el marco del conflicto armado, tal como ha ocurrido en el Chocó en el Alto Andágueda. Allí la forma de explotación y extractivismo de bienes naturales es una forma de violencia contra el territorio y contra las mujeres y hombre que conviven con este (Cabnal 2010). En consecuencia, es fundamental entender que “la minería evidencia de manera más profunda las desigualdades de género, en particular, [y] exagera las desigualdades socioambientales, económicas, laborales y políticas” (Ulloa 2016, 124) de las mujeres y los territorios, fomentando las violencias dirigidas a las mujeres indígenas y generando afectaciones socio-ambientales irreversibles en los territorios que afectan de manera profunda los territorios-cuerpo-tierra de las mujeres indígenas.

Identificamos que el impacto del extractivismo minero en los cuerpos-territorios y sentires de las Emberá Wera del Alto Andágueda ha generado vulneraciones de carácter colectivo, dada la existencia del patriarcado intracomunitario, cuyas violencias de género se suman a las violencias agenciadas por la minera aurífera y el conflicto armado, generando afectaciones ambientales y socioculturales; violaciones sistemáticas a los DD.HH. de las mujeres y a los derechos territoriales de las mujeres indígenas; despojo de tierras, inseguridad económica e inseguridad alimentaria; violencia política dirigida a lideresas indígenas; afectaciones a la salud física, emocional y espiritual de las mujeres y de la niñez indígenas y desarticulación del tejido social.

La configuración de las resistencias de los pueblos indígenas pasa por las luchas históricas sociales, políticas y culturales expresadas en la movilización social y en los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Las ganancias políticas constitucionales y de participación efectiva, se han materializado en escenarios de diálogo y concertación de Gobierno Indígena a Gobierno Nacional.

La configuración de la resistencia de las mujeres, no atraviesa únicamente lo político y lo social, sino que toma fuerza en lo cultural y en lo espiritual, agenciado una resistencia desde el senti-pensar de los cuerpos-territorios, para su autocuidado y autoprotección. *Nepono* es la resistencia, de las Emberá Wera, que emerge a pesar de la adversidad, frente a esa violencia de la guerra y de la minería.

Las prácticas artísticas, los cánticos, son experiencias que contienen la posibilidad de intervenir directamente en escenarios políticos, no son sólo construcciones simbólicas de la

sociedad (Merlinsky et al., 2020). De esta forma, las acciones colectivas de resistencia al extractivismo se encaminan hacia la búsqueda de formas autónomas de expresar el disenso (Merlinsky et al. 2020), para el caso, el disenso de las mujeres frente al extractivismo minero y la guerra, que tanto dolor han sembrado en sus cuerpos-territorio.

En el caso de Colombia, las investigaciones sobre despojo territorial y militarización atañen a experiencias territoriales particulares, situadas. Ahora bien, el abordaje de la resistencia y más precisamente las poéticas de la resistencia de mujeres en territorios étnicos, aún son pocos. Cuando se habla de poéticas de la resistencia, este concepto se lo ha ligado al campo del arte y de lo estético, pero hace falta mayor articulación con las problemáticas tratadas por la Ecología Política, como campo investigativo y de *praxis*. Cabe decir que, en la revisión de literatura, no se encontraron trabajos que documenten las resistencias de mujeres en Chocó, ni sobre resistencias indígenas Emberá Katío; lo que justifica la importancia que tiene el presente estudio en intentar llenar en alguna medida, tal vacío.

Es importante entender que estas llamadas *poéticas de la resistencia* desde un lugar académico, son la expresión manifiesta y cotidiana de nuestras culturas. Es en los cantos ancestrales, en los tejidos, en la pintura corporal con jagua, donde plasmamos el pensamiento ancestral transmitido por generaciones; el cual deviene de la cabeza, pasa por corazón y se crea en el útero, para ser materializada en mochilas, collares, canastos, etc. Es allí donde se “sistematiza” el pensamiento. Son narrativas propias anticoloniales que se bifurcan de las valoraciones epistémicas occidentales y que hacen parte de la resistencia social por la defensa del territorio que es la defensa de la vida misma. El canto, la pintura y el tejido en las mujeres Emberá Katío, y particularmente en Yajaira Murry, resultan ser la expresión de una conciencia espiritual transmitida por generaciones, cuyo fundamento esencial se basa en la ley de origen del pueblo indígena, la cual prioriza la defensa de la vida y del territorio.

Son narrativas estéticas ancestrales de carácter político que cuestionan las violencias al territorio y a los cuerpos – territorios – agua, y que se expresan en cantos, collares, tejidos de canasto y pinturas de jagua, en una manifestación material del pensamiento Emberá Katío, agenciado y materializado por las manos de las mujeres indígenas.

Se hace necesario senti-pensarnos las afectaciones a nuestros cuerpos-territorio como lugares políticos de libertad, placer y vida. Urge co-razonar (Guerrero 2012), desde una lectura insurgente desde las mujeres indígenas, que no fragmente las violencias, sino que integre los múltiples cuerpos que habitamos desde el corazonar nuestra vida como un lugar político

colectivo e individual. Por esta razón, esta investigación se teje desde la polifonía algunas de las mujeres indígenas en los devenires del pensamiento académico descolonial y sentipensante.

El diálogo colaborativo con Yajaira tal como se ha enunciado en esta tesis, nos ha permitido reflexionar desde la riqueza conceptual y metodológica, sobre un campo que nos lleva a una esfera de sensibilidad y expresividad creativa que propone nuevas miradas de entender el conflicto territorial, ambiental y armado en la territorialidad indígena, y dar paso las respuestas y posibles alternativas desde las mujeres indígenas. Así, desde nuestro lugar ético, político y estético, se refuerzan las luchas anti extractivas. Así mismo desde categorías asentadas en las lenguas indígenas como las del pueblo Embera; un ejemplo de ello es la categoría “Nepono”, como aporte conceptual propio frente a las formas de resistencia de las Emberá Wera, entendiendo que su nombre es el nombre que le dan a la flor de monte que crece en la maleza, y simboliza resistir en medio de la adversidad como esta flor.

Esta investigación nos permitió a mí y a mi interlocutora central Yajayra Murra, repensarnos con base a las Geografías Feministas, los Feminismos Decoloniales, la Ecología Política Latinoamericana y cuestionar nuestro lugar epistémico como mujeres indígenas; visibilizar desde dónde nos enunciamos y posicionar nuestro senti pensar; reconociendo nuestras apuestas políticas como transgresoras y transformadoras en defensa de la vida y de los territorios.

Territorializar nuestras luchas, conceptualizar, repensarnos “lo ambiental” y categorizar desde los sistemas de pensamiento propio y no desde las estructuras herméticas y homogenizantes de la academia occidental, hace parte de los hallazgos de esta investigación. Estamos proponiendo categorías de análisis desde nuestros sistemas de pensamiento y en nuestros idiomas, como *Nepono*, fracturando dogmas dentro de la Ecología Política Feminista; interpelando el racismo epistémico que muchas veces nos roba la voz y que no da cuenta suficiente de nuestras realidades violentas.

Estamos re escribiendo nuestro pensamiento en un alfabeto que no nos pertenece para que esos otros y otras nos puedan entender, y de esta forma, salvaguardar la vida en todas sus formas.

**Fotografía 20. Nosotras, las mujeres indígenas antimineras y antimilitaristas**



*Fuente:* Autorretrato, Resguardo Indígena Muysca de Fonquetá y Cerca de Piedra, Cundinamarca, 2022.

## Referencias

- Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana". En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, editado por Arturo Escobar. Buenos Aires: CLACSO.
- Alimonda, H., Argento, M., Betancourt Santiago, M., Bravo, E., Carrizosa, J., Castro, G., ... & Vargas, A. 2017. "Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica". Volumen 2. Buenos Aires, CLACSO.
- Almendra Quiguanás, Vilma, Romero Vicente y Chihuailaf, Arauco. 2018. "Cultivar cotidianamente resistencias y autonomías emancipatorias será necesario para tejernos entre pueblos", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 36 | 2018, Publicado el 24 enero 2019, consultado el 13 abril 2023. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/6739>; DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.6739>
- \_\_\_\_\_. 2017. "Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia. Barricadas Colección. México.
- Bermúdez Rico, Rosa Emilia, Tatiana Rodríguez Maldonado, Tatiana Roa Avendaño. 2011. "Mujer y Minería: ámbitos de análisis e impactos en la vida de las mujeres. Enfoque de derechos y perspectiva de género" (Encuentro Latinoamericano de Mujer y Minería en Bogotá, Colombia 10,11 y 12 de octubre de 2011).
- Bocanegra Acosta, Héctor y Jane Martínez. 2019. "Extractivismo, derecho y conflicto social en Colombia". *Revista Republicana* 26:143-169.
- Bolados, Paola, y Alejandra Sánchez, A. 2017. "A feminist political ecology under construction: The case study of Women of sacrifice zones in resistance", tomado de Research Gate: [https://www.researchgate.net/publication/318786818\\_A\\_feminist\\_political\\_ecology\\_under\\_construction\\_The\\_case\\_study\\_of\\_Women\\_of\\_sacrifice\\_zones\\_in\\_resistance\\_Valparaiso\\_Region\\_Chile](https://www.researchgate.net/publication/318786818_A_feminist_political_ecology_under_construction_The_case_study_of_Women_of_sacrifice_zones_in_resistance_Valparaiso_Region_Chile), el 03 de marzo de 2021.
- Cabnal, L. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias del Abya Yala". En *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*. Guatemala: Acsur.
- Camargo, Eduardo. 2010, "La seguridad democrática: otro falso positivo". Tomado de: <https://www.colectivodeabogados.org/La-seguridad-democratica-otro>, el 05 de abril de 2021.
- Carrillo, Rodríguez, Eliana Carolina. 2020. "Cuerpos-Agua: Defensa y cuidado del territorio a través de la experiencia de las mujeres de la Escuela Campesina de Chapacual, Nariño". Trabajo de grado para optar por el título de Antropóloga. Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2017. "La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado". Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2014. "Aportes teóricos y metodológicos para lavaloración de los daños causados por la violencia. Colombia". CNMH.

- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo “Mapeando el cuerpo territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios”. CLACSO, Quito, Ecuador.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH. 2022. “Las mujeres frente a la violencia y la discriminación derivadas del conflicto armado en Colombia”, Comisión Interamericana de Derechos Humanos-CIDH, Recuperada de CIDH: [https://www.cidh.oas.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/III.htm#:~:text=Efectivamente%2C%20se%20constat%C3%B3%20que%20en,de%20territorios%20y%20recursos%20econ%C3%B3micos](https://www.cidh.oas.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/III.htm#:~:text=Efectivamente%2C%20se%20constat%C3%B3%20que%20en,de%20territorios%20y%20recursos%20econ%C3%B3micos, el 07 de abril de 2021.), el 07 de abril de 2021.
- Comisión Interétnica de la Verdad-CIVP. (2019). Impactos Étnico-Territoriales del Conflicto en el Chocó. Comisión de la Verdad. PNUD. Bogotá, noviembre de 2019.
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición - CEV. 2022. “Informe final: Resistir no es aguantar, violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia. Bogotá: CEV.
- Crenshaw, Kimberle. 1989. “Demarginalización de la intersección de la raza y el sexo: una crítica feminista negra de la doctrina antidiscriminación, la teoría feminista y la política antirracista”. *Foro jurídico de la Universidad de Chicago* 1989: 1349-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Cruz Hernández, Delmy Tania. 2016. “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”. En Solar.
- Curiel, Ochy. 2007. “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismoantirracista”. *Nómadas (Col)*, no. 26, pp. 92-101. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010>
- Delgado, O. 2003. Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos.
- Escobar, Arturo. 1998 “¿De quién es el conocimiento, de quién es la naturaleza, Biodiversidad, conservación y Ecología Política de los movimientos sociales?”. *Revista de Ecología Política* Vol. 5. 53-82.
- \_\_\_\_\_. 2017. “Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América en Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia Latinoamericana y rearticulación epistémica”. Buenos Aires/México: CLACSO/Universidad Autónoma Metropolitana/Ciccus.
- Galindez, Luis, 2018. “Aproximación a la estética indígena”. *Revista Historia: Debates e Tendências (Online)*, vol. 19, núm. 1, pp. 31-48, 2019. Universidade de Passo Fundo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.
- Gargallo Celentini, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones Desde Abajo, Bogotá, Colombia.
- Guerrero Arias, Patricio. 2012. “Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología”. *Sophia*, núm. 13, pp. 199-228. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Ginsburg, F. 1994. “Embedded aesthetics: creating a space for indigenous media”. *Cultural Anthropology*, 9 (3): 365-383.

- Günther, Griselda y Meireles, Monika. 2020. Voces Latinoamericanas. Mercantilización de la Naturaleza y Resistencia Social. Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Grupo Antimilitarista Tortuga. “Nepono: la flor de la resistencia. Recuperado del Grupo Tortuga: <https://www.grupotortuga.com/Nepono-la-flor-de-la-resistencia#:~:text=%5B2%5D%20Colorante%20natural%20extra%C3%ADdo%20de%20corporal%20en%20los%20rituales%20ember%C3%A1>, el 18 de enero de 2022.
- González Higuera, Sally; Colmenares Vargas, Juan Carlos; Ramírez Sánchez Vargas, Viviana. 2011. “La resistencia social: una resistencia para la paz”. Hallazgos, vol. 8, núm.15, enero-junio, 2011, pp. 237-254. Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia.
- Gudynas, Eduardo. 2015. “Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza”. Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) y Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB). Bolivia.  
 2011. *El nuevo extractivismo progresista en América del Sur*. Montevideo: Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES).
- Günther, Griselda y Meireles, Monika. (2020). Voces Latinoamericanas. Mercantilización de la Naturaleza y Resistencia Social. Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Guzmán, Nataly y Triana, Diana. 2019. “Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario”. Ciencia Política, 23-49. Bogotá, Colombia.
- Haesbaert, Rogério. 2020. “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones Decoloniales. *Cultura y representaciones sociales*”, 15(29), 267-301. Epub 07 de marzo de 2022. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es).
- Hoyos, J.J. 2016. “La sangre y el oro”. Sílabas Editores. Colombia.
- Jacanamejoy, Judy. 2012. “Mujer, agua y tierra. Pueblo Camentsá Valle de Sibundoy. Los conocimientos tradicionales sobre el agua y sus cambios”. Revista Yachay 4ta. edición (Cabildo Indígena Universitario de Nariño y Putumayo): 31-34.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa* 9: 73-101. Recuperado de Revista Tabula Rasa: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>, el 03 de marzo de 2021.
- Machado Aráoz, H. & Rossi, L. J. 2017. “Extractivismo minero y fractura sociometabólica. El caso de Minera Alumbra Ltd., a veinte años de explotación”. *Revista De Ciencias Sociales Y Humanas*, 10(10), 273-286. Recuperado de: <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/167>
- MAPP/OEA. “Guardias indígenas, cuidadoras de la paz”, recuperado de Mapp Oea: [https://docs.google.com/document/d/1a2uRFQGGMsKINKDofdBck\\_dvzAT1oLjm/edit](https://docs.google.com/document/d/1a2uRFQGGMsKINKDofdBck_dvzAT1oLjm/edit), el 11 de noviembre de 2022.
- Méndez Torres, Georgina, López Intzín Juan, Marcos, Silvia y Osorio Hernández Carmen. 2013. “Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios”. Editorial La Casa del Mago, Jalisco, México.



- MPC, Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas, Recuperado de MPC: <https://www1.mpcindigena.org/quienessomos/>, el 06 de diciembre de 2022.
- Marini, R.M. 2008. Dialéctica de la dependencia (1973). En C.E Martins (Coord.), América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales Ruy Mauro Marini. Bogotá: Siglo del Hombre, CLACSO.
- Martín, Facundo, y Robin Larsimont. 2014. “L’écologie politique depuis l’Amérique Latine”, Actes du premier colloque sur ‘Penser l’écologie politique’: Sciences sociales et interdisciplinarité (Paris).
- Merchand Rojas, Marco Antonio. 2016. “Neoextractivismo y conflictos ambientales en América Latina”. *Espiral Estudios Sobre Estado Y Sociedad* 23(66).155-192. <https://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v23n66/1665-0565-esprial-23-66-00155.pdf>
- Merlinsky, G. y Serafini, P. 2019. “Arte y resistencias al extractivismo en Argentina. Lenguajes para defender y reinventar lo común”. *Ecología Política* 57: 81-85.
- Merlinsky, Gabriela y Paula Serafini, ed. 2020. “Arte y Ecología Política” Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA/CLACSO.
- Mohanty, Ch. 2008. “Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes”, Madrid, Cátedra.
- Mora, Pablo, Fernanda Barbosa, Ketty Fuentes, David Hernández, Ismael Paredes, Gustavo Ulcué, Rosaura Villanueva, Daniel Maestre. 2012. Poéticas de la Resistencia. Editor Pablo Mora. Bogotá: Cinemateca Distrital.
- Moreano, Melissa. 2019. “Geografía marxista y materialismo histórico geográfico: más allá de la acumulación por desposesión”. En Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador. *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- O’Connor, James. 2000. Causas Naturales. “Ensayos de marxismo ecológico”. Siglo XX Editores, México.
- Omal, 2015. “Aula crítica, empresas transnacionales y derechos humanos”. Observatorio de Multinacionales de América Latina. Recuperado de Omal, mapa de impactos: <http://omal.info/spip.php?article5666#direct4>, el 06 de julio de 2021.
- Ojeda D, Petzl J, Quiroga C, et al. 2015. “Paisajes del despojo cotidiano: Acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 54: 107–119.
- Mora, Pablo. 2015. Poéticas de la resistencia: el video indígena en Colombia. Bogotá: 4 Cinemateca Distrital; Idartes.
- Moss, P. 2002. *Feminist Geography in Practice. Research and Methods*. Oxford y Malden: Blackwell Publishers.
- Peet, R. 1985. An Introduction to Marxist Geography. *Journal of Geography*, 84(1), pp. 5-10.
- Pérez Fernández, Roberto. 2007. “Cuerpo y Subjetividad en la sociedad contemporánea”. Universidad de la República de Uruguay. Edición Psicolibros.

- Pigoulet, Thierry. 2017. "La Polytical Ecology: una introducción". Recursos Estratégicos, Región y Dinámicas Socioambientales (RERDSA), Instituto de Estudios Regionales (INER).
- Rose, G. 1993. *Feminist and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quijano, Aníbal. 2012. "Colonialidad del poder, eurocentrismo, y América Latina" *Marxismo Crítico*, tomado de: <https://marxismocritico.com/2012/07/19/colonialidad-del-poder-eurocentrismo-y-america-latina/>
- Roldán Pérez, Catalina y Zarate Yepes, Carlos Alberto. 2021. *Advocatus* | No. 36: Enero – Junio 2021, pp. 75-108. Universidad Libre Seccional Barranquilla.
- Romero, A. y Mari Analí Vera-Colina. 2012. "La globalización posible: límites y alternativas". *Cuadernos de Economía*, 31(58), 49-76.
- Secretaría de Gobierno de Bogotá. 2022. Informe: "Los Emberá Desplazados en Bogotá", Recuperado de: [https://www.gobiernobogota.gov.co/sites/gobiernobogota.gov.co/files/documentos/cartilla\\_de\\_lineamientos\\_embera1.pdf](https://www.gobiernobogota.gov.co/sites/gobiernobogota.gov.co/files/documentos/cartilla_de_lineamientos_embera1.pdf), el 30 de noviembre de 2022.
- Semana. 2016. Artículo: "Pastrana y Uribe, el 70,13 por ciento del total de las víctimas". Recuperado de: <https://www.semana.com/opinion/articulo/leon-valencia-victimas-de-los-gobiernos-de-pastrana-y-Uribe/493104>, el 06 de octubre de 2022.
- Sañudo, M.F., Quiñones, A.J., Copete, J.D, Díaz, J.R., Vargas, N. Cáceres, A. 2016. "Extractivismo, conflictos y defensa del territorio: el caso del corregimiento de La Toma (Cauca-Colombia)". *Desafíos*, 28(2), 367-409. Doi: <http://dx.doi.org/10.12804/desafios28.2.2016.10>
- Scott, James C. 2014. "Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Reflexión Política", vol. 4, núm. 8, diciembre, 2002 Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia.
- \_\_\_\_\_ 2014. "Explotación normal, resistencia normal". *Relaciones internacionales*. Número 26. Junio 2014 – septiembre 2014. Grupo de Estudios Internacionales (GERI) – UAM.
- Segato, Rita. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. Recuperado de: [https://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_\\_ritasegato.pdf](https://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf)
- Suárez, Hanny. 2017. "Cartografía social", Fundación Universitaria del Área Andina. Bogotá, Colombia. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/326426107.pdf>, el 10 de mayo de 2022.
- Svampa, Maristella. 2019. "Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales y nuevas dependencias". Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales – CALAS. Alemania.
- Torres, Nataly. 2019. "Minería en el territorio de Kimsakocha: cercamiento, desposesiones y el rol del Estado". En Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador. *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador*. Quito: Abya Yala.

- Tribunal Superior Distrito Judicial de Antioquia. 2014. Sala Civil Especializada en Restitución de Tierras. “Sentencia 07 de 2014”. Medellín, Colombia.
- Ulloa, Astrid. 1992. “Kipará. Dibujo y pintura, dos formas Embera de representar el mundo”. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- \_\_\_\_\_. 2016. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas 45*, Universidad Central, Colombia. 123 – 139. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a09.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2020. “The rights of the Wayúu people and water in the context of mining in La Guajira, Colombia: demands of relational water justice. *Human Geography*” 2020, Vol. 13(1) 6–15.
- \_\_\_\_\_. 2021. “Repolitizar la vida, defenderlos cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas”. *Ecología Política*, 61, 38-48.
- \_\_\_\_\_. 2021. “Accionar político y cotidiano de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia. Estrategias de defensas cuerpo-territorio en América Latina”. En: M. Bayón, M. Moreano (coords.). *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero*.
- \_\_\_\_\_. Zaragocin Sofía. 2022. “Diálogos Sobre Feminismos, Ambientalismos y Racismos Desde Las Geografías Feministas Latinoamericanas.” *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 2022. doi:10.5565/rev/dag.743.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas -UARIV .2013. “Caracterización del daño sujeto de reparación colectiva, Resguardo Indígena del Alto Andagueda, Colombia”. Documento interno, Ministerio de agricultura, Colombia.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas -UARIV. 2011. Decreto Ley de Víctimas No. 4633 de 2011, “Programa Presidencial para la formulación de estrategias y acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas en Colombia, Colombia”. Departamento de Prosperidad Social, Colombia.
- Unidad Administrativa Especial de Gestión y Restitución de Tierras Despojadas – UAEGRTD. 2015. “Documento de caracterización de afectaciones socioambientales: Caso Andágueda, Chocó, Colombia”, Documento interno. Ministerio de Agricultura, Colombia.
- Vázquez García, Verónica; Dulce María Sosa Capitán y Rocío Martínez González. 2021. “Megaminería: sentires y luchas de las mujeres” *Revista Medio Ambiente*. Recuperado de: <https://medioambiente.nexos.com.mx/megamineria-sentires-y-luchas-de-las-mujeres/>, el 09 de diciembre de 2022.
- Valadez Hernández, C. 2015. “Militarización y extractivismo. Aportes para pensar al Estado en el marco del combate al crimen organizado en México”. México: Universidad Autónoma de México.
- Villamil, Jessica. 2020. “La territorialidad del pueblo Kamëntšá de Sibundoy (Putumayo, Colombia) Una dimensión cultural para la construcción política.” Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Watts, M. 2009. “Capitalism”. En D. Gregory, R. Johnston, G. Pratt, M. Watts, y S. Whatmore (Eds.), *The Dictionary of Human Geograph* (pp. 59-64). Oxford: WileyBlackwell.

- Valdez, M. C., 2020. "Cuerpoterritorio. Territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuce en el sur del actual territorio argentino". En: A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 157-194.
- Vega Cantor, Renan. 2014. "Extractivismo, enclaves y destrucción ambiental". *Revista CEPA*. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=188553>, el 15 de mayo de 2021.
- Vega Cantor, Renan y Martín, Felipe. 2016. "Geopolíticas del Despojo. Biopiratería, Genocidio y Militarización". CEPA Editores, Colombia.
- Vélez Torres, Irene. 2014. "Dimensiones del extractivismo minero en Colombia. Análisis de las racionalidades de gobierno durante la última década". *Dossier: Víctimas, tierras y justicia. Análisis político No. 82*, Bogotá, Colombia.
- \_\_\_\_\_ y Ruíz, Torres Guillermo. 2015. Extractivismo neoliberal minero y conflictos socioambientales en Perú y Colombia. *Ambiente y Sostenibilidad 2015 (5)*: 3-15. *Revista del Doctorado Interinstitucional en Ciencias Ambientales*.
- Wilson P y M. Stewart (eds.). 2008. *Global Indigenous Media. Cultures, Poetics and Politics*. Durham and London: Duke University Press, p. 40.
- Zaragocín, Sofía. 2018. "Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista". *Mulier Sapiens. La mujer resistencia: apropiación del agua, territorios en conflicto y atentados contra la vida*, 10, 6-19.
- \_\_\_\_\_ 2019a. "Geografía feminista decolonial desde la colectividad". En Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador. *Geografía crítica para detener el despojo de los territorios teorías, experiencias y casos de trabajo en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- \_\_\_\_\_ 2019b. "La geopolítica del útero. Hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta". En: D. T. Cruz y M. Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito, Abya Yala, pp. 83-100.
- \_\_\_\_\_ 2020. "Geografía feminista decolonial". *Geopauta*, 4, 18-30. Tomado de: <http://dx.doi.org/10.22481/rg.v4i4.7590>.