

Gaia
Amazonas

Historia doble del oro

EL SOL BAJO LA TIERRA





Fundación Gaia Amazonas

Fundador

Martin von Hildebrand

Presidente

Francisco von Hildebrand

Director general

Camilo Guío Rodríguez

Equipo editor

- Juan Sebastián Anaya A
- Julieth Rojas Guzmán
- Camilo Guío Rodríguez

Autoría (en orden de aparición)

- Julieth Rojas Guzmán
- Wilmer García Betancurt
- William Yucuna
- Jaime Tanimuka
- Elio Miraña
- Rosalía León
- Gerardo Macuna
- Camilo Guío Rodríguez
- Adriana Rojas Suárez
- Nelson Ortiz
- Luis Cayón
- Maria Isabel Valderrama González
- Juliana Sánchez Castellanos
- Claudia Viviana Rodríguez Benavides
- Juan Sebastian Anaya A
- Sergio Vásquez
- Juan David Varela

Grupo de Lideresas del Macroterritorio de los Jaguares del Yuruparí

- Melba Macuna Barazano
- Maria Sonia Macuna
- Gloria Valencia Joaquin
- Rosalía León Marín
- Deolinda Rodríguez
- Rosa Marín Lopera
- Beatriz Valencia López
- María Judith León
- Yaneth Tanimuka
- Lenyn Lima
- Juana Marín

Diseño y diagramación

- Andie Callejas

Collage e ilustración

- Andrea Hernández
- Laura Muñoz

Cartografía

- Juan Pablo Fonseca Muete
- Adriana Rojas Suárez

Historia doble del oro

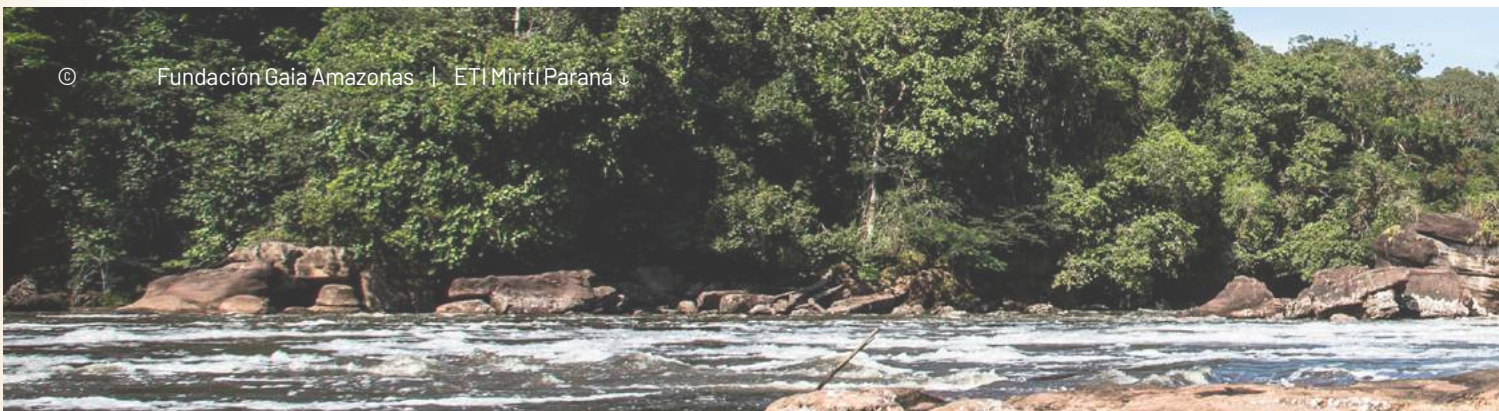
EL SOL BAJO LA TIERRA



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubí ↑



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubí ↑



© Fundación Gaia Amazonas | ETI Mirití Paraná ↓



© Fundación Gaia Amazonas ↓



© Fundación Gaia Amazonas | ETI Yaigofé Apaporis ↑



© Febrian Ardiansyah ↑





© Tuiy Zaahabara r



© Fundación Gaia Amazonas | ETI Yaigole Apaporis ↓

ÍNDICE

00	Julieth Rojas Guzmán	Introducción La Amazonía se gobierna desde adentro	5
01	Wilmer García Betancurt	Desde el territorio integral de los Jaguares de Yuruparí para el mundo	11
02	William Yucuna	El oro y los impactos culturales	17
03	Jaime Tanimuka	Testimonio Jaime Tanimuka	21
04	Ntjpayko Naave Elio Miraña	Minería en el Amazonas: una reflexión sobre el impacto de la minería ilegal de oro en el territorio Miraña en la Amazonía colombiana a partir de la experiencia personal	27
05	Grupo de Lideresas del Macroterritorio de los Jaguares del Yuruparí	Pronunciamiento de los Pueblos Indígenas Del Noreste Amazónico Colombiano sobre el estado de contaminación por mercurio del “Núcleo del Macroterritorio del Jaguar del Yuruparí”	49
06	Rosalía León Marín	Así cuidamos nuestro territorio las mujeres de la Entidad Territorial Indígena del Río Pirá Paraná	57
07	Gerardo Macuna Miraña	La constitución originaria y los impactos derivados de la intervención de Cosigo Resources en Yaigojé Apaporis	63



Octavio Fossatti ↓

©

Este libro nace de un gesto deliberado: poner en diálogo dos formas de narrar y comprender la vida, la defensa del territorio y los impactos de la minería de oro en la Amazonía.

No se trata de un ejercicio descriptivo ni de una compilación neutral de voces. Es una apuesta política y epistemológica. Al organizarse como una “historia doble”, en homenaje a Orlando Fals Borda, esta publicación reconoce que el conocimiento no es único, ni jerárquico, ni externo a las luchas que lo producen. Es situado, colectivo, relacional, social y políticamente comprometido.

En ese sentido, esta cara del libro que reúne los artículos escritos por autores y autoras indígenas constituye un manifiesto político desde un lugar de enunciación autónomo desde el cual se piensa, se ordena y se defiende la vida.

Los textos aquí reunidos no hablan sobre la Amazonía: hablan desde ella. Y lo hacen a partir de sistemas de conocimiento que no separan lo espiritual de lo material, lo político de lo ecológico, la humanidad de la naturaleza, ni lo humano de lo no humano. Puesto que el territorio para la gente amazónica no es un telón de fondo ni un recurso disponible, por el contrario, es una entidad viva, que sien-

te, que piensa, que cuida y que disciplina. El territorio es un entramado de relaciones que exige goce, regulación y responsabilidad. La gente y el territorio son unidad corpórea que florece o se afecta mutuamente en una relación íntima, profunda y que excede la lógica moderna-colonial. Esta comprensión no es metafórica. Es normativa. Es decir, organiza la vida colectiva, orienta el gobierno y define límites claros frente a las intervenciones propias y externas.

Uno de los aportes más contundentes de esta cara del libro es precisamente la explicitación de esa normatividad propia. En los relatos de los Jaguares de Yuruparí, del pueblo Kamejeiya, de los mayores Tanimuka y de las voces Miraña, se hace evidente que el ordenamiento territorial indígena no es incipiente ni subsidiario del Estado, es anterior, complejo, plenamente vigente, e indispensable en un momento de crisis ecológicas, climáticas y sociales.

Este ordenamiento se expresa en sistemas de sitios sagrados, en calendarios ecológico-culturales, en la com-



La Amazonía se gobierna desde adentro

plementariedad de responsabilidades entre pueblos y en prácticas rituales que no solo garantizan la reproducción cultural, sino el equilibrio de la vida en múltiples escalas. Lo que estos textos muestran con claridad es que en la Amazonía colombiana existen sistemas normativos robustos que orientan decisiones, establecen límites y regulan el uso del territorio.

Desde ahí, la minería, y particularmente la minería de oro, no es una actividad económica más, susceptible de regulación o mitigación, sino que se configura en una transgresión profunda al orden del mundo. El oro no es mercancía. Es un elemento de altísima importancia espiritual, ligado a la curación, al embellecimiento de los astros, a la regulación del clima, a la armonización de los ciclos y a la estabilidad del cosmos.

Su extracción no es solo una intervención material. Es una ruptura que tiene consecuencias nefastas para el planeta y para todos los seres que le habitamos. Esta afirmación se expresa en experiencias concretas de devastación ecológica, desestructuración social y de enfermedad. Las narraciones sobre la fiebre minera en lugares como Taraira o el río Caquetá muestran procesos acelerados de violencia, fragmentación comunitaria, pérdida de autoridad y deterioro de las condiciones de vida. La minería altera el paisaje, y también transforma los vínculos, la salud humana y territorial, afecta las relaciones del colectivo, sus sentidos y posibilidades de futuro.

Leer estos textos únicamente como denuncia sería insuficiente, pues allí, sobre todo, se afirma una apuesta por la vida. Una defensa activa de sistemas de conocimiento, de formas de gobierno y de proyectos políticos contruidos y sostenidos por sabedoras y sabedores durante generaciones. Procesos que, a través del diálogo intercultural con el resto del Estado, han logrado abrirse espacio en el ejercicio del poder público en el país. No como concesión, sino como reconocimiento de una realidad política existente y milenaria. En ese sentido, lo que aquí se expresa es resistencia y también es gobierno en la práctica con efectos verificables sobre el bienestar de las personas y del territorio. Esto exige detenerse en los sistemas de gobierno indígena pues estas no son estructuras estáticas sino sistemas dinámicos que se han fortalecido con base en sus principios culturales y en diálogo con marcos jurídicos nacionales e internacionales.

El proceso de consolidación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) da cuenta de ello. Este ha sido un camino que ha abierto posibilidades que van más allá de formalizar una figura político-administrativa, es la posibilidad de materializar el gobierno propio, de ejercer competencias y poder público, y de coordinar, desde los sistemas normativos indígenas, con el resto del Estado, a través del diálogo intercultural. Esta manera de consolidar el Estado permite la complementariedad para la garantía del goce efectivo de los derechos de la gente y para el cumplimiento de los fines esenciales que nos hemos trazado como sociedad.

Y esta historia comenzó hace mucho tiempo, más de lo que podemos traer en pocas palabras, sin embargo, los textos lo muestran con claridad. Se ancla en el origen de los tiempos y se expresa en planes de vida, en instrumentos propios de gestión, en decisiones colectivas con carácter vinculante y en una comprensión del territorio que desborda las concepciones cartesianas.

Aquí el territorio no se posee. Se habita, se cuida, se disfruta, se regula. Implica relaciones con lo no humano y el reconocimiento de que la vida se sostiene en un entramado del cual se es parte, no dueño. Desde ahí, la prohibición de la minería en territorios indígenas es coherente con la Ley de Origen y con el ejercicio pleno de la autonomía y la libre determinación como pueblos.

El gobierno indígena solo puede entenderse reconociendo a quienes sostienen el conocimiento. Las sabedoras y los sabedores son autoridad. Son quienes transmiten, actualizan y ponen en práctica los conocimientos que hacen posible el manejo del territorio.

Su labor implica curación permanente, regulación de relaciones con seres espirituales, orientación de decisiones colectivas. Implica sostener el bienestar y la abundancia.

En este entramado, el lugar de las mujeres es central, pues son la condición de posibilidad y futuro. Aunque en algunos textos se menciona de manera implícita, es claro que las responsabilidades en la protección de la vida, en la transmisión del conocimiento y en el equilibrio de las relaciones son posibles gracias a la complementariedad e interdependencia entre hombres y mujeres de todas las edades y especialidades.

Las mujeres son portadoras y productoras de saber, agentes políticas y cuidadoras del territorio. Desde la chagra, renuevan la vida cuidando adecuadamente el territorio, y sostienen la abundancia como principio del bienestar comunitario y territorial. Su palabra dulce permite resolver los conflictos, orientar las decisiones y proteger la integralidad de los sistemas de conocimiento y del territorio en sí mismo. Es en el quehacer cotidiano, ritual y organi-

zativo donde se materializa el orden del mundo y allí todas las personas son parte, aportan y se construyen.

Otro eje que atraviesa los textos es la noción de macroterritorio. Esta excede cualquier categoría administrativa, pues se trata de una concepción relacional del espacio donde coexisten distintos macroterritorios que se complementan entre sí y donde todos los conocimientos y prácticas son requeridos para la garantía del todo y de sus partes. Esta concepción relacional e interconectada sostenida por el gobierno milenario de los pueblos indígenas sostiene la integridad de la selva mejor conservada del planeta.

El territorio es vida, y pensarlo como persona, como cuerpo que pulsa, respira, siente y piensa, no es un recurso retórico, es una concepción de la vida, de la política, del gobierno. Es una forma de establecer obligaciones, límites y responsabilidades, define qué se puede hacer y qué no, y bajo qué condiciones.

Esto tiene implicaciones profundas en el diálogo con el resto del Estado. Si el territorio es sujeto, si tiene corazón, venas, respiración y pensamiento, entonces no puede ser intervenido bajo lógicas donde su explotación es la vía para el desarrollo y la acumulación, y no para el goce, el futuro, el buen vivir. Lo que está en juego no es solo un "impacto" ambiental o económico. Implica una vulneración de derechos, no solo de los pueblos indígenas, sino del propio territorio.

De ahí que los avances que reconocen a la Amazonía como sujeto de derechos no puedan leerse únicamente como innovaciones jurídicas. Tienen raíces más profundas que encuentran su sustento en sistemas de conocimiento que han sostenido estas comprensiones durante generaciones. Eso lo reconoce también la Sentencia T-106 de 2025 donde la preservación de la vida y de la cultura de los pueblos depende del sostenimiento de sus sistemas de conocimiento y del ordenamiento territorial sustentados en la Ley de Origen.

Esta "Historia doble del oro" no pretende reconciliar posiciones ni encontrar puntos medios entre visiones del mundo. Busca contribuir en hacer visible la densidad de un pensamiento que resulta indispensable para aproximarse a una mínima comprensión de la complejidad de sistemas



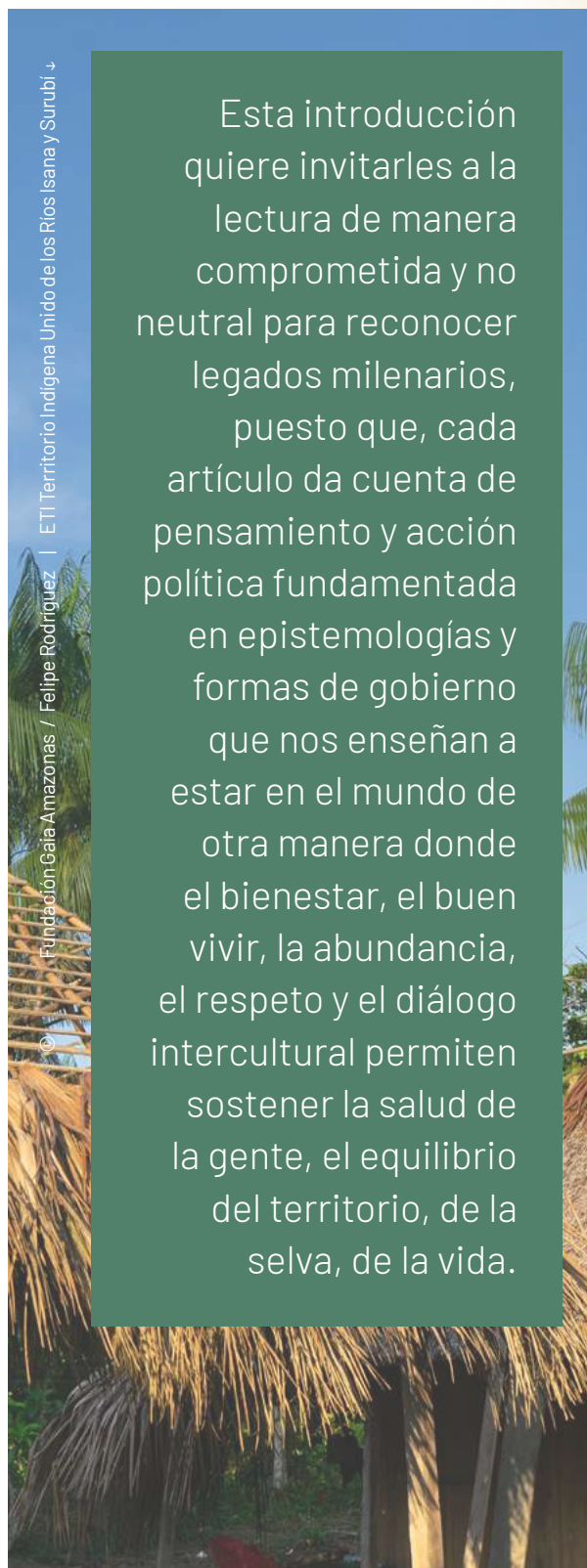
de conocimiento que entienden no solo el mundo material, sino sus entramados energéticos y espirituales entre personas, sujetos humanos y no humanos, que a través de su pensamiento y quehacer sostienen la existencia del todo, desbordando la lógica racional, moderna-colonial, y economicista dominante. Y es en ese desbordamiento que abre otras posibilidades de comprender y habitar el mundo, de ser humanidad, de ser planeta.

La cara indígena del libro es una totalidad en sí misma. Dialoga, interpela y, en muchos casos, incomoda puesto que cuestiona los marcos desde los cuales se han tomado decisiones sobre estos territorios sin reconocer plenamente a quienes los habitan y gobiernan.

En este sentido, y en coherencia con el legado de la Investigación Acción Participativa, esta publicación no separa la producción de conocimiento de la acción política. Los textos aquí reunidos hacen parte de procesos organizativos, de luchas territoriales, de decisiones colectivas con efectos concretos. Escribir, en este contexto, hace parte del ejercicio de gobierno, de protección de la vida, y de posibilidades de futuro.

Por ello, el encuentro con la otra cara del libro que ha sido escrita por el equipo de Gaia Amazonas y por el profesor Luis Cayón, propone una lectura complementaria, que reconoce la necesidad de construir esos puentes de inteligibilidad nutridos por las diferencias de pensamiento, acción y humanidad. Al compartir esta visión de mundo con lectoras y lectores que habitan otras latitudes avanzamos un tramo adicional en la construcción de esos puentes que necesitamos como humanidad para encontrarnos entre diferentes para avanzar en colectivo.

Esta es una invitación que hace eco de la urgencia de re-construir lo público y lo político en un Estado que se reconoce pluralista. La pieza gráfica ubicada en la mitad de este libro representa ese punto de cruce, diálogo y encuentro. Un espacio donde los sistemas normativos y de conocimiento indígenas dialogan con el derecho no indígena, donde las decisiones judiciales se nutren de las luchas territoriales y donde la defensa de la vida se expresa en múltiples lenguajes.



Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETT Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubi ↓

Esta introducción quiere invitarles a la lectura de manera comprometida y no neutral para reconocer legados milenarios, puesto que, cada artículo da cuenta de pensamiento y acción política fundamentada en epistemologías y formas de gobierno que nos enseñan a estar en el mundo de otra manera donde el bienestar, el buen vivir, la abundancia, el respeto y el diálogo intercultural permiten sostener la salud de la gente, el equilibrio del territorio, de la selva, de la vida.

Julieth Rojas Guzmán

Subdirectora Técnica y Política
Fundación Gaia Amazonas

01


EL MACROTERRITORIO DEL YURUPARÍ
(LA AMAZONIA NORORIENTAL COLOMBIANA Y SU RELACION CON EL ORO)

Desde el territorio integral de los Jaguares de Yuruparí para el mundo

WILMER GARCÍA

*Autoridad comunitaria
Entidad Territorial Indígena del Río Pirá Paraná*





El territorio es un espacio formado por distintos sitios sagrados, definidos como una ciencia universal por los conocimientos de los Jaguares de Yuruparí. Su existencia se fundamenta en un sistema de conocimiento para el manejo preventivo, promoviendo curaciones para su protección y la salvaguarda de la vida del territorio mismo y del mundo entero.

La visión de nuestro territorio de los Jaguares de Yuruparí es fortalecer nuestro sistema de transmisión de conocimientos sobre la dieta, el uso y el manejo adecuados y responsables, de acuerdo con las normas ancestrales que buscan defender, proteger, cuidar y salvaguardar la vida.

El territorio es la misma casa ancestral de origen, compuesta por cuatro pilares centrales de conocimiento que orientan y conducen nuestro único destino. También sostiene la vida universal, entendida como el corazón o el centro del mundo. El saber ancestral, heredado por los tradicionales o payé, regula y controla las alteraciones o fenómenos naturales. Nuestro rol es garantizar la vida y el estar bien de los ancestros espirituales, la selva, la tierra, el agua, los animales, los peces, los árboles y la humanidad; solo así se salva la vida, que es lo que nos dejaron los creadores.

El modelo de relacionamiento con el ordenamiento territorial desde lo cultural se expresa en la realización de rituales que corresponden al calendario ecológico cultural, de modo que los tradicionales curan en coordinación con los dueños del universo para la abundancia de la vida. La mujer y el hombre cumplen una responsabilidad importantísima, en el sentido de que a ambos les fueron asignadas funciones específicas para gobernar bajo el sistema de conocimientos de los Jaguares de Yuruparí; dicho de otra manera, ambos gestan vida, co-

nocimientos y poder para el relacionamiento sano con los espíritus de la naturaleza.

Nuestro territorio no solo es sagrado según la Ley de Origen, sino que también constituye una jurisdicción ancestral con reglas claras de uso, manejo y protección. Los sistemas de sitios sagrados, el calendario ecológico-cultural y la distribución de responsabilidades rituales entre pueblos no son símbolos: son determinantes propias del ordenamiento territorial que organizan el manejo ambiental, la movilidad, la producción, la alimentación y la salud.

Actualmente, en el marco político-administrativo, el territorio es también una herramienta jurídica, pues es la expresión del mismo sistema de conocimientos para proteger y defender tanto nuestro territorio como nuestro sistema de conocimientos, así como para curar la vida del mundo. Igualmente, es una herramienta de comunicación, coordinación y relacionamiento para proteger, defender y salvaguardar este territorio de vida abundante entre dos sistemas de gobierno: el indígena y el no indígena. Nuestros planes de vida, nuestros instrumentos propios de gestión y nuestras decisiones colectivas expresan normas vinculantes desde nuestro sistema de gobierno. La prohibición de la minería no es una opinión: es una norma derivada de la Ley de Origen y reafirmada por nuestras autoridades tradicionales en ejercicio de la autonomía y la libre determinación reconocidas en la Constitución Política.

El Macroterritorio

El Macroterritorio es la demarcación que hicieron los Jaguares de Yuruparí, quienes dejaron a varios pueblos étnicos originarios como herederos para gobernar, proteger, defender y salvar la vida universal con el objetivo de fortalecer la transmisión de sus conocimientos y la propia vida en el mundo. Es una unidad geográfica y cultural interdependiente en la que se distribuyen responsabilidades rituales y ambientales entre los pueblos que lo habitamos.

Entendemos al Macroterritorio como una persona, pues tiene corazón en los lugares sagrados; tiene venas y sangre, que son lo que la cultura occidental conoce como los ríos; tiene vista, que para los occidentales es el oro; tiene huesos, que son los cerros y serranías; tiene pulmón, porque cuenta con una fosa por la que respira el mundo. Es vida, es nuestro padre y por eso debemos cuidarlo y respetarlo.

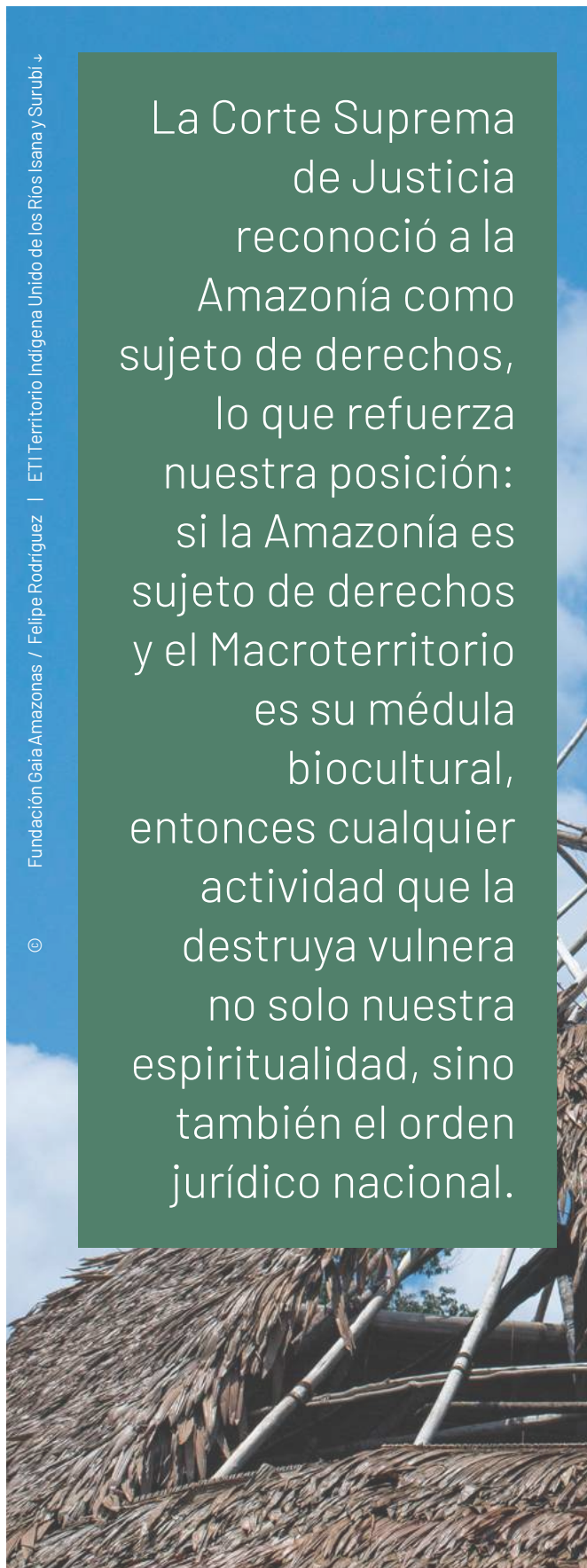
El Macroterritorio no solo ha sido reconocido culturalmente, sino también por el Estado colombiano mediante múltiples instrumentos. El conocimiento tradicional de los Jaguares de Yuruparí fue incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. Además, nuestras autoridades tradicionales ejercen funciones públicas especiales conforme al orden constitucional que reconoce el carácter pluriétnico y multicultural de la nación.

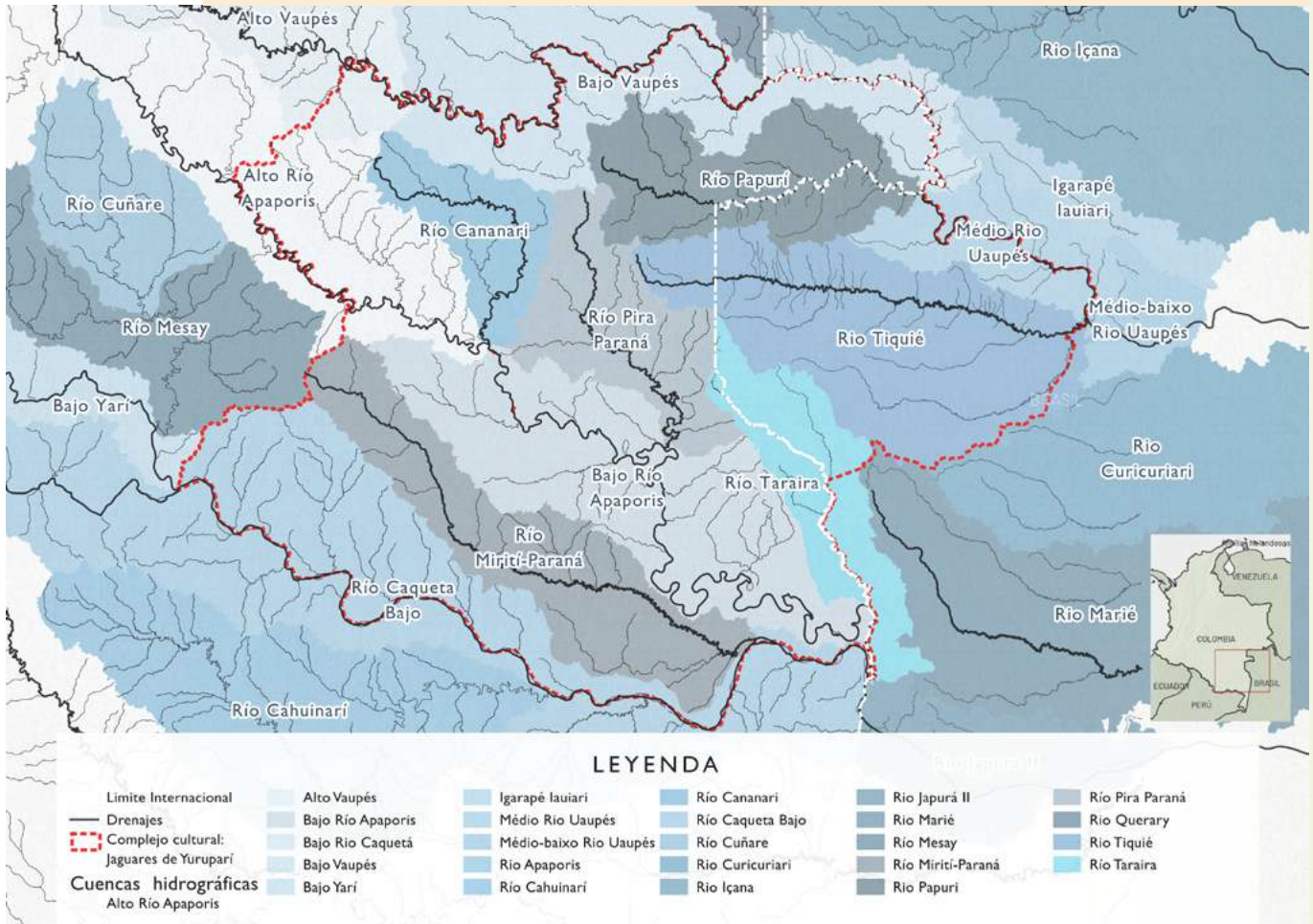
Hoy, el Macroterritorio se constituye como una expresión cultural tradicional principal y fundamental para dialogar en instancias o espacios nacionales e internacionales, y para enseñar al mundo entero sobre la importancia de nuestro sistema de conocimientos tradicional y cultural, cuyo objetivo es el cuidado y la protección de la vida del planeta Tierra. En ese sentido, el Macroterritorio es una herramienta cultural, político-administrativa, y jurídica para contribuir a la vida y a la protección socioambiental, en cumplimiento del pacto por la vida en el mundo.

La Corte Suprema de Justicia reconoció a la Amazonía como sujeto de derechos, lo que refuerza nuestra posición: si la Amazonía es sujeto de derechos y el Macroterritorio es su médula biocultural, entonces cualquier actividad que la destruya vulnera no solo nuestra espiritualidad, sino también el orden jurídico nacional.

Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubi ↓

©





El oro

El oro es supremamente sagrado. Es intocable y nuestro sistema de conocimientos lo cataloga como un material de máxima calidad que orienta los caminos de curación, pues vitaliza el poder y la capacidad de pensar para curar el mundo, de manera que se armonicen todos los ámbitos del Macroterritorio y toda la dimensión del universo, para contribuir con el poder de la vida.

Única y exclusivamente lo usan personas especiales preparadas para el manejo curativo del mundo. Así, el oro se maneja de manera espiritual para la defensa y protección de la gente; es un escudo espiritual que protege la salud universal. No hay manera, en absoluto, de explotar este material, ya que ni siquiera los curadores pueden tocarlo. La ley universal de nuestro origen restringe por completo la extracción de todos los tipos de recursos minerales y naturales.

Cualquier actividad de extracción de estos recursos reacciona de manera violenta contra la vida humana, alterándola y afectándola mediante diferentes tipos de enfermedades extrañas. Con la extracción de minerales se desequilibra todo en el planeta Tierra, incluyendo el tiempo y el comportamiento social, pues surgen problemas, guerras, robos y amenazas que pueden desordenar por completo el mundo.

Las consecuencias que advertimos desde nuestro conocimiento ancestral han sido confirmadas por estudios científicos realizados en nuestros territorios. Investigaciones institucionales han demostrado niveles extremadamente altos de mercurio en comunidades indígenas de la región amazónica, asociados al consumo de pescado contaminado. Estos niveles superan ampliamente los estándares internacionales para la protección de la salud humana,

con afectaciones en los sistemas neurológico, sensorial y reproductivo.

El mercurio no solo contamina el agua: se acumula en el cuerpo, atraviesa la placenta, afecta a los niños antes de nacer y compromete la salud de las generaciones futuras. Lo que nuestros mayores han dicho —que sacar el oro enferma el territorio y a la gente— hoy tiene confirmación científica.

Basándonos en nuestros principios y fundamentos culturales, hemos decidido decir “¡No a la minería!” en estricto cumplimiento de la Ley de Origen. Esta tiene su propio funcionamiento para cuidar, proteger, defender, salvaguardar los recursos minerales y naturales, lo cual nos permite ejercer la autonomía y la libre autodeterminación, enmarcando nuestra autoridad ambiental y territorial en el pleno ejercicio del gobierno tradicional. Asimismo, hemos decidido materializar nuestros derechos, pactados en la Constitución Política de 1991, diseñando los instrumentos de defensa, protección, cuidado y salvaguarda jurídica dentro de una política única y especial que responde a nuestra vida y a nuestras necesidades territoriales, y que actúa como un mecanismo de seguridad.

Nuestra visión es mantener en equilibrio la vida y el bienestar de los seres ancestrales y espirituales de nuestro terri-

torio, ya que son la fuente de nuestros conocimientos y de nuestra sabiduría. Ellos crearon la lógica de las normas de origen para que podamos contribuir a la vida humana, de animales, de árboles frutales y de peces, entre otros, fortaleciéndolos y sin que traigan perjuicios a los humanos.

El Estado colombiano tiene la obligación constitucional de proteger nuestros derechos fundamentales al territorio, a la vida, a la salud, a la soberanía alimentaria y a la integridad étnica y cultural. Asimismo, ha ratificado el Convenio de Minamata sobre el mercurio, que reconoce la especial vulnerabilidad de las comunidades indígenas frente a la contaminación por mercurio.

La omisión o insuficiencia en el control de la minería ilegal no es un asunto menor: compromete la responsabilidad del Estado frente a pueblos que somos sujetos de especial protección constitucional. Nuestra oposición a la minería no es solo espiritual; es una exigencia de cumplimiento de la Constitución y de los compromisos internacionales.

Dicen los curadores del mundo que quien cumple sus principios y fundamentos culturales es premiado por los seres ancestrales y espirituales. Es nuestra responsabilidad curar y administrar nuestro territorio ancestral y practicar nuestra ciencia única para salvar la vida y el planeta.
¡No a la minería!



En síntesis

El territorio, desde la visión de los Jaguares de Yuruparí, no es únicamente un espacio geográfico, sino un ser vivo sagrado que integra la vida espiritual, cultural, social y ambiental. El Macroterritorio representa la herencia ancestral confiada a los pueblos originarios para cuidar, proteger y mantener el equilibrio universal mediante el cumplimiento de la Ley de Origen y la transmisión de los conocimientos tradicionales.

Esta comprensión reafirma la responsabilidad colectiva de defender la vida en todas sus formas, reconociendo que los recursos naturales no son objetos de explotación, sino elementos sagrados esenciales para la armonía del mundo. En este sentido, la oposición a la minería surge como un acto de protección espiritual, cultural y ambiental orientado a preservar el equilibrio del planeta y el bienestar de las generaciones presentes y futuras.

Por tanto, el principal llamado es fortalecer el respeto por los saberes ancestrales, promover el diálogo entre los sistemas de gobierno y consolidar acciones que garanticen la salvaguardia del territorio como fuente de vida. Cuidar el territorio es cuidar la humanidad y asegurar la continuidad del orden natural y espiritual que sostiene el mundo.



Nuestra visión no es compatible con la minería porque se desequilibran el tiempo y el clima; surgen inundaciones, sequías y otras desgracias contrarias a la vida.

© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubí ↑

02

IMPACTOS CULTURALES GENERADOS POR LA
EXPLOTACIÓN ILEGAL DE LA MINERÍA DE ORO

El oro y los impactos culturales

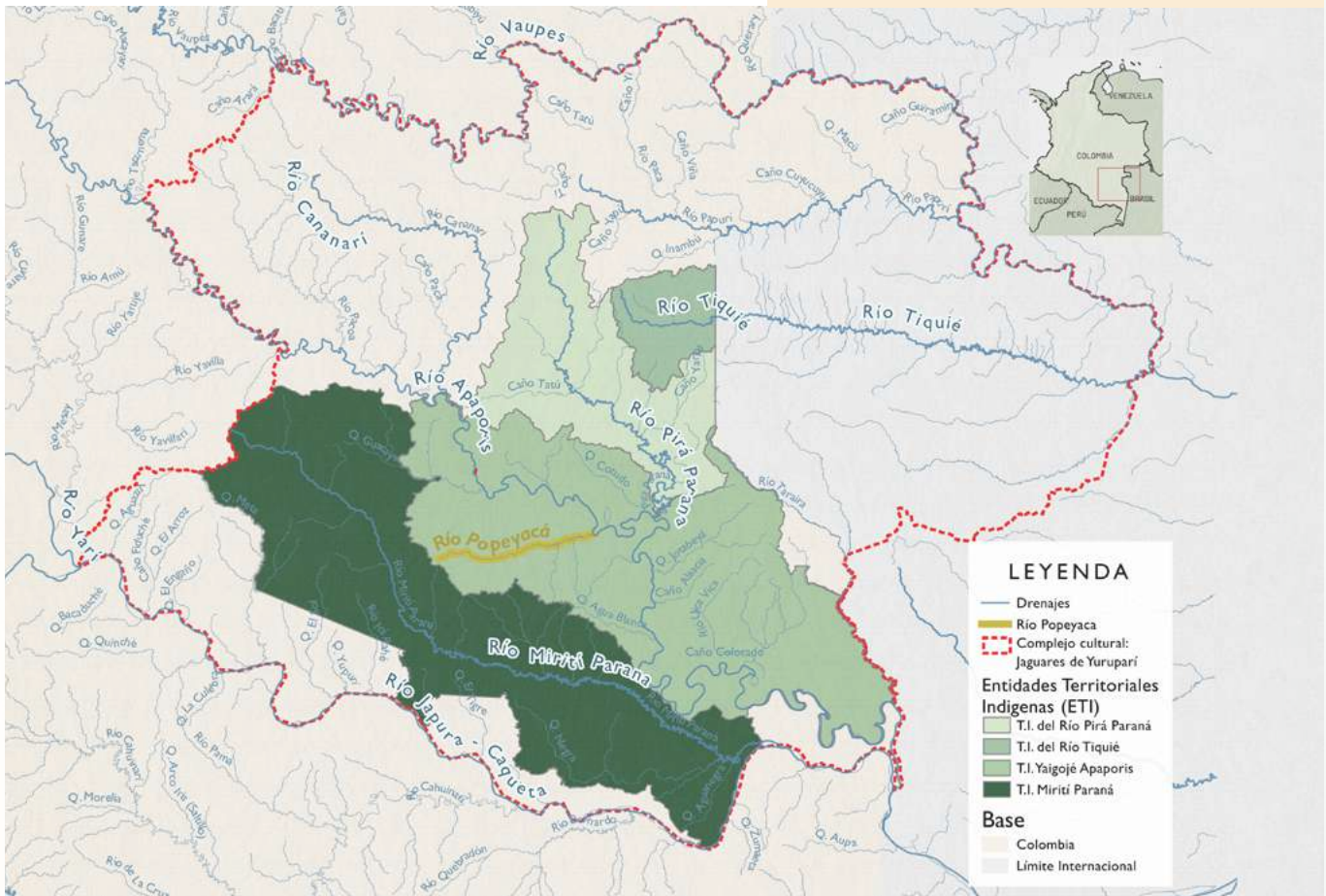
WILLIAM YUCUNA

*Autoridad Médico Tradicional del
Pueblo Indígena Kamejeiya (Yucuna)*



Los pueblos indígenas *Kamejeiya* (Yukuna) sabemos que el oro es un mineral que da claridad al mundo y que la luz del oro da energía a la naturaleza. Para nosotros, este mineral es el símbolo por excelencia de la belleza natural de todo lo creado.

EL RÍO POPEYACA: EL ORO SAGRADO YUKUNA ↓



La luz que da el oro también tiene un nivel propio de calor, ya que está directamente relacionada con el sol, que regula las temporadas de verano, lo que favorece el desarrollo de los ciclos biológicos de la naturaleza y de las actividades agrícolas tradicionales que requieren quemas para su correcto desarrollo.

En la curación del sagrado Yurupari, los sabedores jaguares espiritualmente adornan al Sol con oro. En los años en que no se adorna al sol, no hay verano suficiente. Se le viste al Sol con oro porque es una persona (*Paamu*). Entonces,

gracias a esta “curación” con el oro, se mantienen la temperatura equilibrada y la llegada normal de los veranos.

Para nosotros, entonces, el oro es sagrado y muy importante tanto para el planeta Tierra como para el Sol y todo el sistema solar; por eso, al Sol lo adornamos espiritualmente con oro. Igualmente, a la Luna y a las estrellas, para que tengan buen resplandor e iluminen bien el cosmos. La Tierra tiene los minerales que cargan de energía a los demás planetas. Para nosotros, funciona de esta manera: El Sol carga la Tierra, la Tierra carga al Sol, y el Sol carga a



la Luna y a los demás planetas. Por eso, los minerales generan energía y calor. Así como desde el cielo llegan los rayos de luz y calor del Sol que dan vida a la naturaleza, por medio del oro, el payé (chamán) devuelve la energía que llega a la Tierra, al cosmos, completando un circuito de energía entre el sabedor, la Tierra, el Sol y los demás planetas del sistema solar. Así, el oro es como una candela: ilumina espiritualmente a todo el cosmos.

En las grandes “curaciones tradicionales” que se realizan acompañadas de ceremonias, el oro da luz espiritualmente a los sabedores, ilumina y da claridad a los pasos de baile, llenando al mundo de armonía, y esa luz la reciben el cuerpo y la mente de todos los participantes; con esa luz se sacan los espíritus malignos de la maloca, de la comida, del cuerpo de las personas.

El oro está en el territorio: hay un sitio en el río Popeyaca, afluente del Apaporis, donde, en el origen, los seres “creadores” revivieron a la luna poniéndole oro. Desde entonces, en ese río hay una quebradita donde está ese oro de la madre tierra, con el que los creadores de la Tierra adornaron a la luna.

Por eso, al oro solo lo utilizaban nuestros ancestros en los rituales sagrados como ornamento tradicional; por eso, en el idioma, a ese arete lo nombramos “lagua” (adorno) para embellecer el baile, iluminar el poder espiritual, armonizar, alegrar y ambientar la fiesta, y ocultar la oscuridad de los espíritus malignos y dañinos. Esto lo maneja solamente la gente que también maneja el Yuruparí.

De igual manera, todos los seres naturales, al igual que nosotros, los humanos, lo usan como ornamento ceremonial

y para hacer ofrendas a los astros del cielo; por eso, los minerales son de mucha importancia, ya que forman parte del cuerpo de la Madre Tierra y hacen funcionar el sistema de manejo del mundo indígena.

El oro lo usamos también espiritualmente para el intercambio con los espíritus de todos los animales, de las dantas, venados y tigres, quienes son los dueños del oro.

Por eso, para los pueblos indígenas, el oro no tiene precio monetario; los minerales son de gran valor y respeto porque no son de nosotros, los seres humanos. Por eso no podemos hacer lo que queramos ni jugar con estos materiales sagrados. Los dueños de los minerales preciosos son los creadores y de los sitios sagrados en donde este se encuentre, ya sea en la superficie o en el subsuelo.

Nosotros lo que hacemos es solamente cuidar, controlar y enfriar el calor o la energía que genera, para equilibrarlo en el mundo y mantenerlo en la profundidad de la tierra, mediante las curaciones y actividades rituales que realizamos los diferentes pueblos, ya que este material no es solo de un grupo; pertenece a todos: es parte del tejido colectivo de todos los seres de la naturaleza.

Así como no somos dueños del oro ni de los demás minerales que se encuentran en nuestros territorios, no podemos permitir ni dar permiso para su extracción; además, ni en las historias de los orígenes ni en la palabra del creador se menciona que los minerales del subsuelo puedan explotarse o extraerse. No existe, por lo tanto, para los Kamejeiya, la posibilidad de otorgar permiso para explotar el oro; ade-

más, no somos dioses para autorizar u otorgar permiso a nadie para destruir o dañar a la Madre Tierra, Ñamatu.

Si se hace este tipo de actividades, para nosotros es acabar con el mundo, con la humanidad y con todos los que vivimos en la Tierra, porque estos minerales son los que dan vida al planeta para que se mantenga fuerte y resistente. Sin esto, la Tierra comienza a debilitarse, a desanimarse y a comportarse de manera anormal, causando problemas y daños, como terremotos y enfermedades incontrolables para la humanidad.

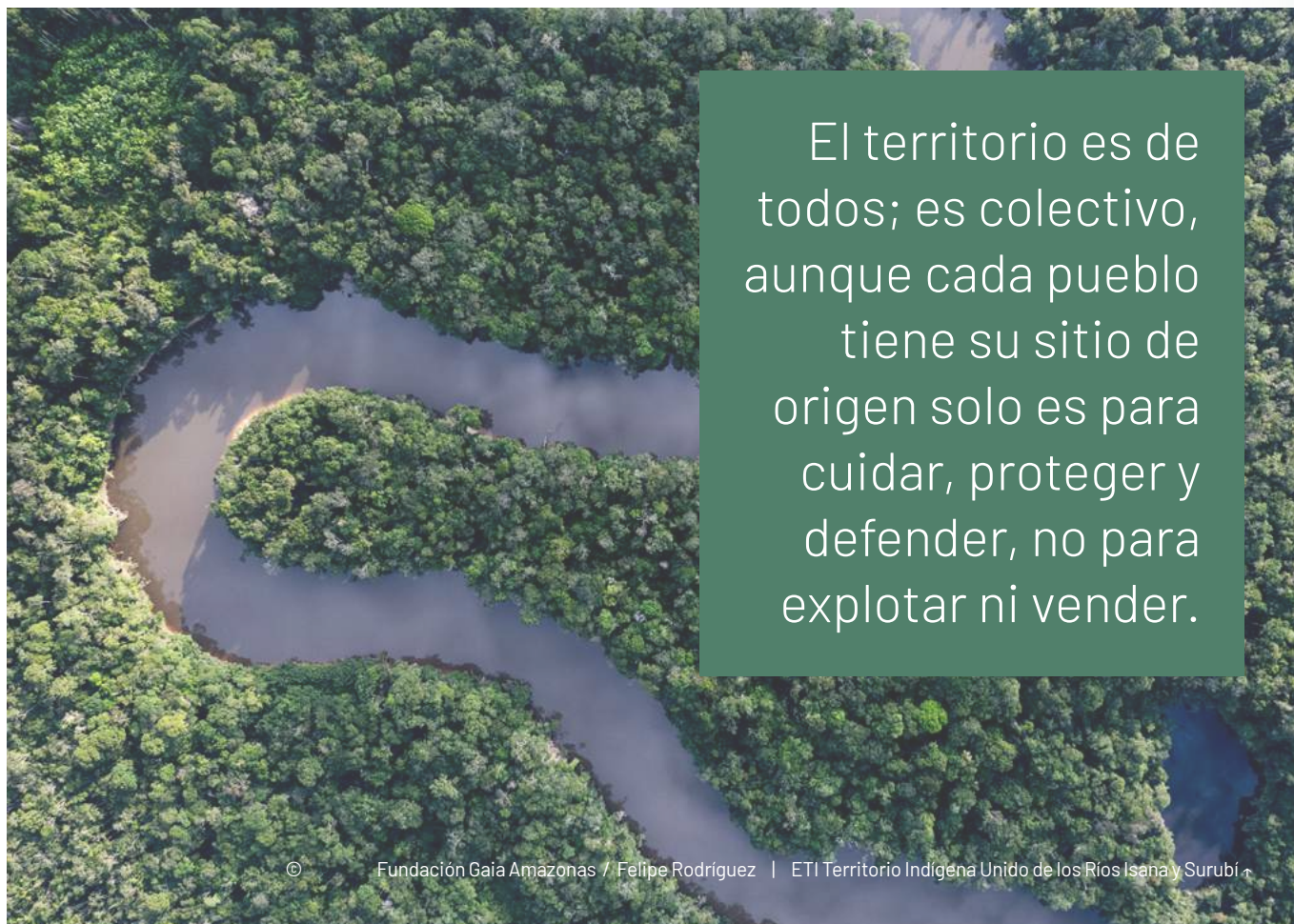
La explotación o la extracción minera en los territorios amazónicos y en el mundo nos genera muchos daños ambientales, ya sea legal o ilegal. Por las leyes de origen de la creación, esta actividad afecta el equilibrio de la naturaleza y trae consecuencias negativas para el mundo entero, ya que desequilibra los sistemas y calendarios ecológi-

cos regionales, lo que contribuye al cambio climático, que a su vez produce más enfermedades en todo el mundo.

Al dañar y contaminar el agua y los alimentos, la minería de oro también cobra vidas humanas, pues genera enfermedades nuevas y difíciles de manejar, problemas sociales y culturales, deformaciones congénitas en las criaturas y otras cosas más en el mundo.

A nosotros nos afecta la vida; el dueño cobra vida a la gente, genera guerra, peleas, maldades, accidentes, miles de casos de enfermedad, pues la curación se ve afectada porque los espíritus no hacen caso a los curanderos.

Por eso, para los Kamejeiya no es posible otorgar permiso para la extracción de oro en ninguna parte del territorio, ni siquiera a los mismos sabedores tradicionales, mucho menos a cualquier otra persona.



El territorio es de todos; es colectivo, aunque cada pueblo tiene su sitio de origen solo es para cuidar, proteger y defender, no para explotar ni vender.

© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubí ↗

03

IMPACTOS SOCIO - AMBIENTALES Y A LA SALUD

Testimonio de Jaime Tanimuka



JAIME TANIMUKA

*Sabedor del pueblo Tanimuca,
Entidad Territorial Indígena Yaigojé Apaporis*



El abuelo Jaime Tanimuka, de la comunidad de Ñumi, localizada sobre el río Apaporis, relata a continuación la historia de cómo se originó la minería en esta zona de la Amazonía

Antiguamente nosotros no sabíamos cómo era el oro ni qué color tenía, pero la historia sí dice que, cuando se formó el mundo, los dioses también lo dejaron oculto bajo la tierra para el trabajo espiritual de curación de los sabedores, para alumbrar el pensamiento de curación y, por lo tanto, quedó como cosa sagrada, con la regla ancestral de que no se podía tocar.

Por eso, en el pasado, nosotros no vimos el oro, no tocamos el oro, no sucedió. Aunque sí se hablaba del oro, mi abuelo lo mencionaba; decía que sí había. Mi abuelo narraba en qué lugares se encontraba; decía, por ejemplo, que en *Yaimaka*, por ser un lugar sagrado, había oro: "En este otro lugar sagrado también hay oro". Hablaba de su importancia como elemento de la curación y explicaba cuál era su función; pero nosotros, aunque fuéramos curiosos, nunca alcanzábamos a ver nada de oro. Inclusive en Taraira, donde mi padre y mi tío, el finado Rafael, fueron en busca de caucho, de juansoco, antes de que empezaran a explotarse las minas, no miraron oro por allá; ninguno de nosotros miró el oro antes de eso.

Entonces, esto se quedó así, pero ya en el tiempo de la bonanza de la coca mucha gente empezó a trabajar en eso, también en el comercio de pieles; entre ellos había un tucano que se llamaba Barreto, seguramente él sí llegó a ver dónde había oro. También el abuelo de Lorenzo Macuna, que ahora es el capitán de Puerto López en el Taraira, decía que, según la historia, allá había oro.

Entonces, creo que ellos, Lorenzo y Barreto, quienes probablemente venían del Tiquié brasileño o de más allá porque hablaba en portugués, se encontraron y, como ellos se entendían cuando hablaban en su lengua, se pusieron

de acuerdo y empezaron a buscar el oro. Esos dos fueron quienes encontraron por primera vez el oro en el Castaño; allá lo vieron y sacaron un poco. Pero como no sabían bien cómo funcionaba este asunto, no quedaron como los dueños de ese lugar. No dijeron: "Nosotros lo encontramos; nos tienen que dar esto". No, no dijeron nada, sino que, más bien, cuando lo encontraron, no sacaron por cantidad, solo un poquito, y se fueron para otros lados y lo vendieron. Lorenzo alcanzó a llegar al corregimiento de La Pedrera.

Como el oro es muy atractivo, la gente empezó a preguntarles dónde habían encontrado oro: "Pues lejos", decían ellos, porque no querían que la gente entrara, solamente su gente, porque era su territorio. Como yo vivía en el Mirití, los oí decir esto en La Pedrera, pero me regresé a mi casa. Aún vivía en ese entonces mi finado tío, el hermano de Rondón; entonces, él me decía: "¡Mire! Ese es un lugar sagrado para nosotros". Aunque no nos correspondía directamente como territorio, él sí tenía claro el concepto de macroterritorio, del que hoy en día tanto hablamos. Él sabía que era un lugar sagrado que merecía respeto; por eso tenía un nombre, como todo lugar sagrado. Así contaba él.

Como yo vivía en el Mirití, cuando volví a La Pedrera vi que llegaba más gente y que entraba al Taraira. Entonces Barreto se fue al lado de Tiquié y también desde allá llegó mucha gente a Taraira, porque ese territorio, decían, también era de ellos, de los Tucano. Y aunque decían que no estaba permitido sacar oro, con el chisme se regó la noticia; entonces la gente empezó a llegar de muchas partes, de Leticia, de Villavicencio. Peor aún, después llegó la guerrilla y saqueó el internado de La Pedrera; fue el primer golpe que dieron, y entonces la gente dijo que la guerrilla también estaba por allá, en Taraira.

La gente que llegaba a Pedrera empezó a hacer casetas por todas partes: llegaba, compraba tablas e iba instalando su tiendita, y así se llenó de casas. Ahí ya empezó a subir el precio de las mercancías y los comerciantes eran los que compraban el oro; lo pagaban barato, a \$3000 el gramo, y allá en Taraira el precio era menor, a \$2000 el gramo.

Ya había mucha gente en Taraira y en Machado; en Peladero, en el cerro de ahí había mucha gente, pero no en Cerro Rojo. En Garimpita descubrieron oro más adelante; entonces seguían entrando a pesquisar.

Después, Manuel Tanimuka y otros muchachos de la etnia Yucuna se fueron, y yo, que ya vivía en Puerto Guayabo, bajé a La Pedrera a buscar trabajo para poder comprar una escopeta. No había trabajo porque todo el mundo iba para allá. Entonces, yo dije: "Pues tengo que irme; no hay otra opción para trabajar". Yo bajé de La Pedrera con los hijos de Rafael Lozano que iban para Taraira, pero al llegar a la Villa Betancourt se cargó más mercancía, el bote se llenó y me dijeron que ya no me podían llevar, así que me quedé. Después llegó otro bote con un señor que se llamaba José Luis, que iba para el Taraira, y yo les expliqué lo que pasó,

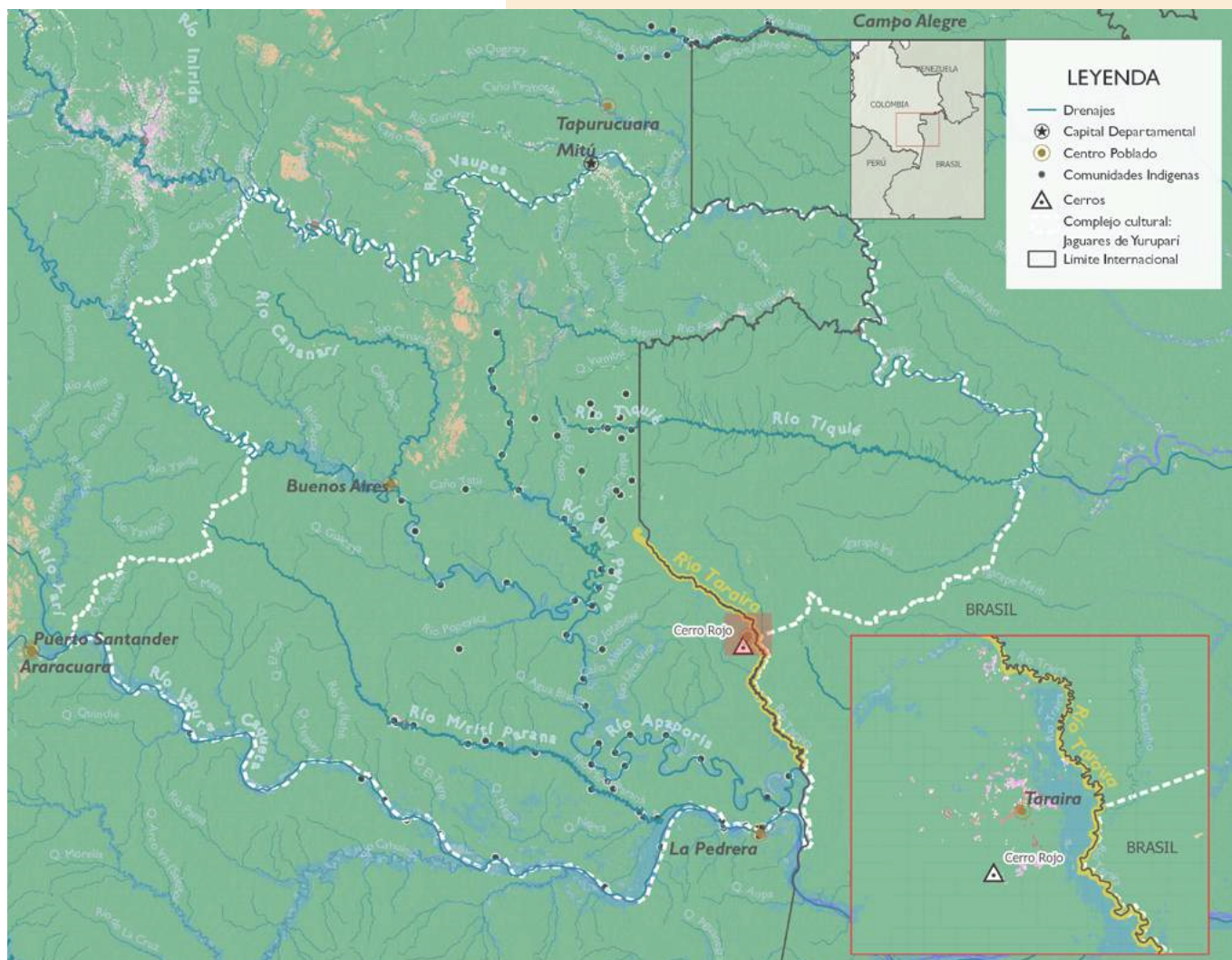
y entonces me llevaron para que ayudara a pasar la carga en los chorros. Por eso no me cobraron y así nos subimos.

Llegamos a Jacami, dormimos; después, llegamos a Andorinhas, en el lado brasileño. Ahí sufrimos mucho al pasar la carga. Yo había fiado una remesa a Óscar Romero y allí se me embolató y pensé: "¿Ahora qué hago?" Sin embargo, yo subí y resultó que el señor José Luis, con quien yo había subido, era un comandante de la guerrilla, pero él no lo reveló. Le dije que se habían perdido mis cosas y él me dijo: "Bueno, creo que se pueden rescatar".

Llegamos a Taraira y yo me quedé solo. Allí me encontré con algunos conocidos, Abel Perea e Iván Luna, y vimos que también llegaban muchos brasileños. Pero ellos no dejaban entrar por el lado de Castaño, pues había muchos brasileños trabajando por ese lado. Pero ellos sí venían al lado colombiano y pesquisaban por aquí y por allá.

Y a los dos días llegó una persona que me buscaba y me preguntó: "¿Usted es Jaime Tanimuka?" Yo le dije que sí y me dijo: "Vaya al puerto, que allá encontrará las cosas que se le perdieron". Así las rescaté.





Nosotros empezamos a buscar oro y nada, no encontrábamos, no éramos expertos en buscar. Bueno, hasta que se terminó la remesita que teníamos y, por fin, encontramos un caño en el que sí había mucho oro, en el que usted podía verlo directamente, sin necesidad de buscar; la arena era oro, amarillita, parecía fariña amarilla regada. Ese lugar ya estaba bajo el control de la guerrilla, y entonces le dijimos al comandante que también queríamos trabajar, y nos dijo que solo nos permitía batear tres veces cada uno y que en cada bateada se podían encontrar 5 gramos. Pero como yo no era experto para batear, solo saqué 10 gramos; los demás sí sacaron los 15.

Cuando la guerrilla no estaba, había mucho desorden. La gente se mataba. A la gente que iba saliendo con su oro la

mataban. Ahí donde ahora está la pista era el matadero, en esa sabana. Al que entregaba el oro a los atracadores no lo mataban, pero si se resistía lo mataban. Siempre en las noches se escuchaba un tiroteo; mientras no estaba la guerrilla, eran desorden, robos, asesinatos.

También llegaban mujeres de Leticia; un señor tenía el negocio; él armaba un cambuche donde los hombres iban pasando para estar con ellas. A cada cambuche llegaban de 3 a 5 mujeres y allí estaban unos tres días y se iban a otro.

Algunos cambuches permanecían más; dependía del oro que estuvieran encontrando. Algunos se adueñaban hasta de tres caños; entonces, lo que hacían los grandes patrones que llegaban era decir:

“¿Cuánto valen? ¡Véndame uno o dos caños! Los necesito para que trabaje mi gente. ¿Cuánto vale? Bueno, listo”, y así funcionaba. La gente llegaba y llegaba, mientras otros salían.

Después llegó la guerrilla, de repente, un día. Se escuchó un tiroteo al anochecer y la guerrilla se fue a buscar a esa gente y decomisó todas las armas. Después de que la guerrilla se fue, empezaron a atacar a machete; por ahí se pudría la gente que mataban. Ahí es que yo siempre les digo a mis parientes y a mis compañeros que no sirve la minería, porque yo vi directamente qué pasa. Yo solo fui a sacar algo de oro para conseguir algunas cositas que necesitaba.

Un día, un grupo de seis personas nos fuimos otra vez al puerto y, después de que nos fuimos, nos atacaron unos encapuchados y nos dijeron: “¡Quietos! Nos entregan el oro si quieren vivir; si no quieren vivir, es cosa de ustedes”.

Yo estaba a mano limpia y me asusté mucho. Entonces, un señor que venía con nosotros tenía un arma y disparó al aire; se asustaron y nos dejaron pasar. Pero detrás de nosotros venían dos leticianos, ya de salida, y cada uno había conseguido un kilo de oro. A ellos sí les quitaron el oro y llegaron adonde nosotros llorando.

Entonces dormimos y regresamos. Ahí me encontré con un guerrillero que yo había conocido antes y me dijo: “Vamos a Cerro Rojo; ahí todavía hay oro y no hay tanta gente. Sígame”. Pero al llegar allí, nosotros no sabíamos cuál era el reglamento, que era que cuando uno encontraba oro después de pesquisar, tenía que tomar posesión de esa zona, rozando y talando toda la vegetación de punta a punta. Así ellos lo hacían y nosotros no lo hicimos así; solo limpiamos el pedacito donde nos paramos a pesquisar. Pero allí no pintaba mucho; solo como un gramo sacamos. Y entonces, mientras salíamos un momento, otra gente llegó, y ellos sí rozaron todo y clavaron estacas y no nos dejaron mucho espacio donde trabajar.



Lo que nunca
habíamos
visto lo vimos;
nuestro miedo
era grande.

Scripts and tags r

©

Una semana después de esto, a un señor que estaba saliendo lo mataron. Pero este señor tenía un amigo que venía detrás y alcanzó a tomarle una foto al asesino. No sé cómo lo hizo, pero tomó fotos de cuando lo mataron y, después, cuando le echaron ácido sulfúrico en la cara para que no le reconocieran el rostro.

Después de una semana nos llegó la noticia de que todo ese caño tenía dueño. La guerrilla llegaba de vez en cuando y nos pedía a todos un gramo de oro. Hacían colectas para diferentes causas. Una vez llegó un comandante y nos llamó a todos los que estábamos allí y nos preguntó quién había matado a ese señor. Nosotros le dijimos que no sabíamos, que habíamos venido por necesidad.

Después dijeron: "Bueno, nosotros sí sabemos quién fue el que lo hizo", y sacaron la foto y llamaron a esa persona y le dijeron: "¿Por qué lo hizo? Ahora, por no contar la realidad de lo que pasó, mire, cave allí, traiga una pala y haga un hueco", y él lo hizo. Luego le dijeron: "Así como la persona que usted

mató quería vivir, así usted quiere vivir, pero ahora le toca a usted". Entonces le dijeron: "Párese al frente del hueco" y le dispararon. ¡Lo mataron! Y luego ellos dijeron: "Así vamos a hacer con todos los que cometan este error".

Después de esto, yo y el grupo con el que estaba trabajamos un tiempito más, sacamos algo, pagamos lo que debíamos, nos repartimos las sobras, unos 100 gramos para cada uno, y yo me regresé; ya no quise saber más. Nunca más volví allá.

Después, cuando hicimos la gestión para la ampliación del Resguardo Yaigojé, como en ese grupo de líderes allí estábamos varios que habíamos conocido directamente lo que pasaba en Taraira, dijimos: "Mejor, para no tener problemas con esa gente, dejemos ese huequito, no incluyamos esa zona en el Resguardo". Después, la gente de Taraira organizó la creación del municipio. Eso fue lo que vi cuando aún no había túneles de explotación excavados. Solo superficialmente trabajaban. Así fue que yo vi.



Minería en el Amazonas: una reflexión sobre el impacto de la minería ilegal de oro en el territorio Miraña en la Amazonía colombiana a partir de la experiencia personal

NŪJPAYKO NAAVE - ELIO MIRAÑA

*Líder del pueblo Miraña,
Entidad Territorial Indígena PANI*



¿Quiénes somos?

Hace aproximadamente 19 años, regresaba al territorio ancestral del pueblo Miraña, a la comunidad de Puerto Remanso del Tigre, ubicada al margen izquierdo del río de la Danta – *Okajimo*¹ (río Caquetá), después de 6 años de ausencia. No son muy comunes los cambios súbitos en territorios ocupados por comunidades nativas. Sin embargo, un grupo de aproximadamente 400 habitantes asentados en ese entonces en las cinco comunidades de Manacaro, Mariápolis, Puerto Remanso del Tigre, Solarte y San Francisco, a lo largo del río Caquetá, movilizaba la incipiente constitución organizativa que aspiraba a reflejar los intereses de consolidar el territorio ancestral miraña, garantizar la pervivencia, unir a la gente y armonizar el pensamiento. Este proceso recogía el anhelo de visibilizarse como pueblo autónomo a la luz de la Constitución Política de 1991, así como el de las demás organizaciones indígenas que proliferaban con la transformación de las consejerías indígenas.

La intrusión de actores externos, extraños, en el territorio no era reciente. La historia de los ríos, quebradas, lagos, islas, playas, salados y cananguchales podría manifestar con rotundidad las intenciones malévolas que los foráneos albergaban en las profundidades de sus corazones. Los habitantes actuales del territorio también pueden contarnos la misma historia; después de todo, los elementos del territorio, como los humanos, los animales, las plantas y el espíritu, se juntan y son una sola cosa. Todos se benefician cuando hay armonía y, del mismo modo, todos se enferman cuando hay desequilibrio. Y esta es una historia que incluye un desequilibrio, como se narrará más adelante.

Con la Constitución Política de Colombia de 1991, se instauraba un nuevo orden para la historia social y política en nuestro país y en nuestro territorio: el reconocimiento de la diversidad étnica, la multiculturalidad y la interculturalidad en un Estado social de derecho. Con el establecimiento de los resguardos indígenas, en el caso particular de los resguardos del Predio Putumayo y del Mirití-Paraná, no se aclaraba con precisión a qué grupo se asignaba cada porción de tierra. Los alcances y límites no eran claros desde la cosmovisión de los grupos étnicos que rodeaban el polígono. Al interior del territorio había una disputa sobre el reconocimiento y el afán de ser visibles, y aunque a muchos líderes sociales de aquella primera generación les molestó reconocer, persistía el opacamiento de los grupos étnicos minoritarios. Entre ellos, los miraña.

Para citar un ejemplo, los textos y discursos dan por cierto que la Gente de Centro son siete pueblos: andoque (*Tsí'jumɬ*), bora (*Umijijte*), miraña, muruy (*To'kumɬ*), muinane (*Paalleje*), nonuya (*Neebaje*) y ocaina (*Toolleme*). Nadie incluye a los *noorimɬ*² o a los *árojije*³ como gente de centro, cuando en nuestras memorías hacen parte activa de nuestra historia. La oralidad de escasos conocedores puede demostrar mis palabras, basadas en olvidados fragmentos de sus narraciones. Después de 1986, año en que se constituyó el resguardo Predio Putumayo, las poblaciones étnicas mayoritarias prosperaban, mientras que las minoritarias se invisibilizaban. Entre ellos, repito, los miraña.

Dada esta condición, fue crucial el proceso organizativo de los años posteriores amparado por el Decreto 1088 de 1994. Por la misma

1. Río de la Danta, nombre ancestral miraña para denominar al río Caquetá.

2. Nombre con el que conocemos a los resigaros.

3. Nombre con el que conocemos a los Yuri.o

razón, fue un gran logro registrar al PANI⁴ ante la Dirección de Asuntos Étnicos del Ministerio del Interior de Colombia, como Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas – AATI, el 19 de diciembre de 2002.

Por otro lado, en noviembre de 2002, se creó la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa (MPCI) entre la gobernación del Amazonas y las AATI del departamento. Este fue un espacio muy importante para la coordinación de planes y programas desarrollados en las comunidades de la jurisdicción de cada AATI. La concertación inició con los componentes de educación y salud, dos ejes transversales para las asociaciones indígenas del Amazonas.

Otro logro se dio el 11 de junio de 2001, cuando el entonces Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (MAVDT), la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia (UAESPNN) y el PANI, a través del Consejo Mayor de Sabedores del PANI, suscribieron un convenio interadministrativo para la coordinación de la función pública en la conservación y el manejo del área del Parque Nacional Natural Cahuinarí.

De esta manera se configuraba el nuevo orden social y político del territorio miraña, superpuesto por los resguardos Predio Putumayo y Mirití Paraná y, a su vez, por el traslape con el área protegida del Parque Cahuinarí. Las alianzas institucionales se estaban fortaleciendo y la interlocutora era la Unidad de Parques en materia de protección de los recursos naturales. Por otro lado, la Fundación Gaia Amazonas brindaba acompañamiento para fortalecer la gobernabilidad y la autonomía de los territorios en el marco de la mesa de diálogos con la Gobernación del Amazonas. Era un tiempo de unidad y armonía entre indígenas reunidos en las AATI reconocidas como autoridades públicas de carácter especial.

Con sus desafíos y retos se exhibía el gran esfuerzo institucional y humano para la unión de dos pensamientos que garantizarían la preservación y conservación de la biodiversidad amazónica y la consolidación de la gobernanza indígena en la Amazonía. Era algo así como la reunión de las partes para celebrar un gran baile. La fiesta de la armonía, la fraternidad y la curación del territorio.

4. Piine Ayejtu Niim'e laachim'e - PANI, organización política del pueblo miraña.



Shubham Thakur ↓

©

Conocer a los mirañas desde adentro

Habían pasado tres años desde mi llegada al territorio miraña, tiempo prudente pero no suficiente para entender las decisiones futuras del territorio, a raíz de las intervenciones y de cómo se proyectaba el pensamiento en la dinámica fluctuante de las organizaciones indígenas.

La mayoría de los actuales mirañas somos descendientes de quienes regresaron en la década de los 30 del exilio en el territorio de los Yukunas y Matapis, actualmente conocido como Resguardo Mirití Paraná, concretamente del sitio cauchero Campoamor. Corresponde aclarar también que un determinado segmento de mirañas es descendiente del grupo relegado en el río Pamá, afluente del río Cahuinari, que, en la misma época, llegó al río Caquetá y

se estableció junto a los primeros en las actuales comunidades del PANI.

Aquellos primeros días de asentamiento fueron muy duros; el alimento, como la yuca, el plátano, el ñame y otros productos de la chagra, no se veía por ninguna parte. Sólo había semillas, pero para comer había que plantar y esperar. Se narra que los niños lloraban de hambre, los padres se quejaban y los mayores trataban de mantener la calma. Ahora pienso en la presión que debieron sentir los mayores, en especial el líder máximo entre los sobrevivientes. En medio de las penurias, el objetivo central consistía en resarcir el mal con que se había agraviado al Creador por no haber cumplido su mandato. Como contaba mi tío *Gwajko*:

“Los abuelos eran conscientes de que se había ofendido al Creador al entregar las ofrendas a otros dioses”.

Incumpliendo el mandato de preservar, cuidar y salvaguardar los espacios y elementos que Él nos había entregado para vivir bien, en armonía y tranquilidad, con la gente de nuestro alrededor y con los espíritus dueños del territorio y de los lugares sagrados.

Con ese pensamiento, nuestros abuelos hace 70 años se establecieron en medio del río Caquetá. El Caquetá es territorio miraña, pero de otros grupos miraña desaparecidos en la época del comercio e intercambio de gente por metales. No de metal de oro, sino de hierro. Los *Kó'mimtu* (gente de milpeso) y los *Gwaymtuje*

(gente del zancudo) eran los dueños y amos de estas aguas. Pero nuestros abuelos recién llegados pertenecían a los *Doopiryamtuje*, cuyo territorio ancestral se extendía por el río Pamá.

El establecimiento sobre el río Caquetá debería ser temporal, pues según el plan trazado por los abuelos sabedores provenientes del Mirití, el plan de vida de los futuros mirañas estaría en su territorio de origen: el río Pamá. Como se ha dicho, el sector correspondiente al medio del río Caquetá es territorio miraña de la gente de Milpeso y Zancudo, conocedores y dominadores de este río. El personaje que dominó y sub-

yugó estas tierras fue *Na'j'ie Okajimɛ Niimɛ'* – Dios de Comercio de las Dantas. Él se relacionaba con *Aamejɛ Na'j'ie Niimɛ'* – Dios de Comercio del Oriente; de él adquiriría elementos metálicos que distribuía entre su gente. La historia de Dios de Comercio de las Dantas aborda el contacto entre las culturas blanca e indígena, la transformación de la producción y las consecuencias del comercio de metales.

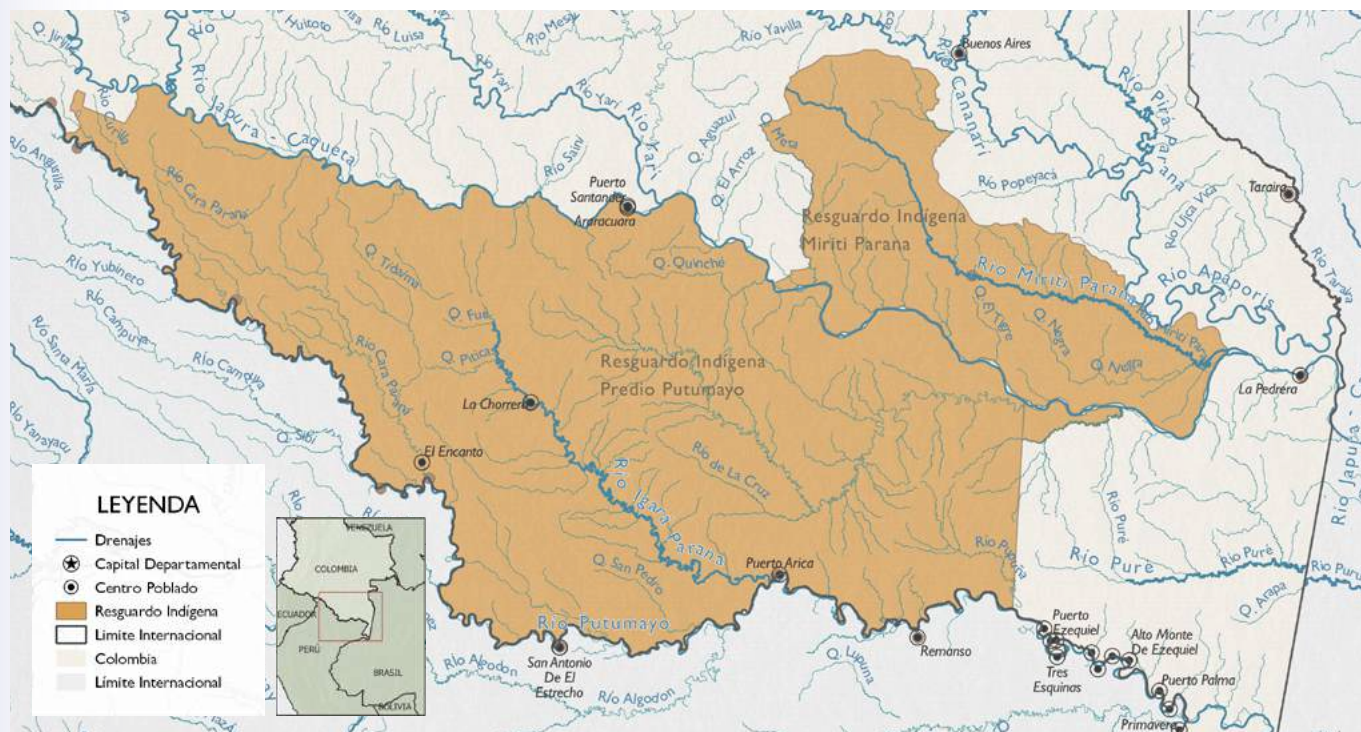
Pero nuestro relacionamiento, y hablo del clan *Neebaje* - Achioté, descendientes del río Pamá, con el Dios de Comercio, es a través de *Piine Na'j'ie l'chuba* - Garza de Comercio

de Centro. Es decir, hay una estrategia y un origen diferentes para el relacionamiento y el contacto con el blanco y sus productos.

El río *Okajimo*⁵, río de la danta (río Caquetá), es un río caliente, cuyo líquido primigenio es el origen de los animales. Es agua caliente, agua de enfermedades, y todo lo que se extrae de ahí no corresponde al buen vivir que esperan los buenos humanos que escuchan consejo y respetan la palabra del Creador. No quiere decir que no se pueda usar; los que sabían curaban y utilizaban, pero ese conocimiento ya no está, al menos para el clan del que hago parte.

“Entonces, había que respetar, así como se respeta el lugar o la casa donde uno visita. Si se quiere coger algo se pide permiso, con palabra, con manicuera, con *ambil* y *mambe*. Si se toca así nomás, hay consecuencias, tal vez no para nosotros sino para nuestros nietos. Y si queremos a nuestros nietos, debemos recordar este mandato”, decía mi tío *Neeba Gwajko*⁶ - Luis Miraña.

5. Es el nombre del río Caquetá. Traduce literalmente río de la danta.
6. Nombre tradicional de mi tío Luis Gwajko Miraña, del clan achioté. Su nombre significa: Flor de Achioté.



TERRITORIO MIRAÑA: RESGUARDOS INDÍGENAS GRAN PREDIO PUTUMAYO Y RÍO MIRITÍ PARANÁ ↑

Y era verdad, se cuenta que antes no se podía tumbar palma de canagucho, de milpesos o de asái; si se cortaba la palma en la noche, se enfermaba de fuertes dolores. No se recomendaba comer los peces grandes del río, así como las tortugas, sábalos, gamitanas y

otros peces. El alimento sano, según decían, era el extraído de las quebraditas, como las sardinas, las mojarra, los cangrejos y los camarones. También hacían parte de esta dieta saludable insectos comestibles, frutos y cogollos de plantas y hongos.

“Esa era la dieta que recomendaba seguir si se quería vivir sano y aprender conocimiento de relacionamiento, de manejo de territorio y de manejo de gente”.

“Alguien que come puerco, cerrillo, si no es curado, es alguien caliente, bravo, mal genioso; ese no sirve para manejar gente.” Así solía repetir mi tío *Neeba Gwajko*.

Mientras se restablecía la vida a orillas del Caquetá, donde aún estamos, había que vivir en armonía y con mucho cuidado. Las ceremonias de agradecimiento y de pedido de permiso debían realizarse, aun hoy en día, en las épocas determinadas. La extracción indiscriminada de los recursos que nos proveía el medio estaba sujeta a reglas y protocolos que debían seguirse con mucho cuidado para su uso. Todo dependía de cuán formada y educada estuviera la gente para utilizarla y de cuán preparada estuviera también en caso de que algún nieto incurriera en desobediencia, para curarlo; por eso, la formación en salud y la disciplina eran muy importantes. O, como se dice ahora, la educación y la salud son ejes fundamentales. No solo esa educación escolarizada de cuatro paredes y de techo caliente, ni solo la de la salud, entendida como prestación de servicios ofrecida desde el exterior,

sino también la de la esencia del ser humano, dispuesto a aprender y a enseñar a respetarse a sí mismo y a los demás.

La unión de dos pensamientos, interculturalidad, encuentros de pensamientos, diálogos de saberes, convenios, planes de manejo o como se quiera llamar, no es más que el entendimiento y el respeto de otros saberes a los que debemos estar dispuestos a atender y hacer sentir bien, como en un baile de curación y sanación del territorio. Así como en el baile no se cuestiona al invitado, solo se atiende y se dialoga, estableciendo una armonía entre las partes porque creemos que ambos buscamos lo mismo: la alegría, la armonía, la sanidad, el respeto, la curación en general y el establecimiento de un entorno propicio para que la vida se desarrolle íntegramente.



Cuidar el proceso organizativo es como cuidar un baile

Con la invitación de preparación de fiesta de la unidad de los territorios indígenas, entendida como la expedición de normas concordantes para la formalización legítima de derechos, el establecimiento de espacios de diálogos y disertación, la consolidación de alianzas institucionales con el gobierno colombiano y con las ONG, vislumbraba un panorama prometedor para el beneficio de las poblaciones indígenas, con la garantía de salvaguardar sus territorios ancestrales y de proteger la biodiversidad misma del territorio. Dicho de otro modo, se entendía que por fin se allanaba un camino para el autogobierno de los nativos en el territorio.

Recuerdo que era el año 2004. El momento fue propicio para obtener la anhelada Ley de Ordenamiento Territorial, prevista en la Constitución y esperada por los líderes indígenas. Desde la lectura de las instituciones aliadas, el hecho representaría la consolidación de la estructura organizativa de la institucio-

nalidad indígena. Para los líderes significaba el afianzamiento de la organización y la canalización de programas en las organizaciones. Eran los años de los talleres, de las planificaciones, de los proyectos y de los programas que fortalecían a las mujeres, a los jóvenes, a los niños y a las niñas. Había mucha expectativa y la participación de la gente era activa. Para los abuelos se esperaban beneficios por investigaciones comunitarias validadas por su conocimiento. En fin, había un gran entusiasmo tanto en la población como en los líderes.

Particularmente para las comunidades mirañas, la firma de un co-manejo con Parques vaticinaba buena cacería. El reconocimiento de PANI por el Ministerio del Interior, como organización indígena de carácter especial, daba seriedad al proceso. La participación en el espacio de la MPCI significaba para nosotros el respeto y la escucha de otros pueblos indígenas. El acompañamiento de los aliados, como



© Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler | ETI Mirití Paraná

la Fundación Gaia Amazonas, garantizaba estabilidad al proceso desde el papel de asesoría jurídica y pedagógica.

Como a veces, infortunadamente, suele ocurrir y es un aprendizaje que debemos tener presente, el tiempo de los procesos organizativos difiere del tiempo que la gente espera. Y si no hay buenos acompañantes ni curanderos, todo se daña. Como en los bailes, cuando no se arregla, los cazadores no hallan cacería; cae la lluvia durante la fiesta; los cantos se embolatan y los ánimos de la gente decaen. Después de todo, la preparación de la fiesta incluye elementos espirituales: rechazo a los dueños del mal tiempo, de las calenturas, de las murmuraciones, de la confusión, del desánimo, entre muchos otros. Así hay que rechazar los obstáculos que preceden a los procesos.

Los mirañas, y los indígenas en general, debemos estar siempre alerta: previniendo, protegiendo y curando. “Hay que mantener los ojos abiertos”, dicen los abuelos. Para eso se mameaba cada noche. Para analizar el trabajo del día, reflexionar sobre los sueños de la noche anterior y compartir anécdotas. Por su parte, los abuelos deben rechazar a los malos espíri-

tus, recordarle los consejos a la gente y enfriar el mundo. Durante todo el ciclo del calendario ecológico, los abuelos estaban pendientes de los males y enfermedades que podrían llegar a través de los animales, el viento, la lluvia, los elementos o el humor de las personas. Según la gravedad y la época, se realizaban los rituales de prevención.

Se dice que cuando se hacía fiesta, esta medida se redoblaba. No se trataba solo de la energía de la gente de la casa, sino también de la de los invitados. Si no se tomaba la medida adecuada, era muy probable que ocurriera un acontecimiento catastrófico para los dueños. Por eso se prestaba especial atención a la prevención y la protección. Estas personas se conocían como *lluuvajte*⁷, respetadas y valoradas en la élite de los sabedores y conocedores. Ellos, por mantener un pensamiento puro y sano, dialogaban con los dueños de los lugares, los aconsejaban y los encerraban en su “habitación” de nacimiento. Los lugares podrían ser aguas, montes, aire o las profundidades de la Tierra. Cuando no se aconsejaba bien o se entrometían en los dominios de estos “espíritus dueños”, desembocaban en castigos de consecuencias atroces.

7. Título que recibían los chamanes curanderos. Estos eran opuestos a los chamanes maldadosos.



El espíritu malo de la minería de oro

Desde la perspectiva de la gente, en los 8 años que pasaron entre 2001 y 2009 no había pasado nada. Todo se reducía a promesas y palabras, a muchas reuniones, pero a nada de nada. En otras palabras, la gente se cansó de esperar la cacería. Pero yo digo que sí estaban pasando cosas importantes, pero, por supuesto, todo era intangible. Pero la gente es la gente. Y así fue como el espíritu maligno de la minería encontró un camino.

Particularmente, la población del PANI no fue ajena a los encantos del embolate ni a la promesa de beneficios del trabajo minero. A finales de los años 90 y principios de la década del 2000, llegó la primera oleada de la fiebre minera en las cercanías del actual territorio miraña, al lugar llamado *tiva eju*⁸-Hueco de las Guacamayas-, donde, según narra la historia miraña, se bañaba un gran guacamayo proveniente del mundo de las estrellas; su plumaje era tan brillante como el sol. Se conoce como *Miikuru Tsitsii'eko*⁹ (Estrella del amanecer). Para esa fecha, los líderes del pueblo miraña se opusieron rotundamente a la participación en la actividad minera e implacablemente rechazaron el tránsito de actores asociados a esta actividad por las cercanías de sus comunidades. La acción fue muy bien recibida por la gente del territorio y valorada por las instituciones aliadas, en particular por Parques Nacionales Naturales. Sin duda, este gesto afianzaba aún más las relaciones que desembocarían en la firma del convenio interadministrativo para la coordinación de la función pública de conservación y manejo del área del Parque Nacional Natural Cahuinari.

Otro hecho coyuntural que se concebía en esa época era la creación del PANI. Constituirlo fue fundamental. Aunque, dicho sea de paso, llegar a determinar PANI fue un camino que “consumió mucho mambé”, como acostumbramos a decir los paisanos. Así inició la organización política del pueblo miraña, el PANI¹⁰-*Piine Ayvejt Niim'e laachim'a* (Los nietos del Dios del Centro). Fue la época de florecimiento del ideal de revitalización de los valores lingüísticos y sociales de los mirañas. En torno a programas que apoyaban esta iniciativa, estaba la motivación de la juventud para retomar las cuestiones culturales, como dinamizar las mingas, armonizar los mambeaderos, compartir con los abuelos, practicar cantos y construir la maloca en cada una de las comunidades.

Estos hechos, en efecto, dieron como resultado el intercambio de conocimientos, la participación en bailes y la práctica del idioma, entre otros, derrumbando así el chip que tenían nuestros mayores sobre la práctica del idioma y las fiestas tradicionales, como secuelas de su paso por los internados, donde se prohibía y castigaba cualquier uso y muestra relacionados con la cultura, particularmente el idioma y los cantos.

Otro hecho relevante para el PANI durante esa década fue la decisión de no permitir el ingreso de sus jóvenes a las filas del grupo armado que tenía presencia en la zona. La experiencia no había sido buena para cinco jóvenes del territorio que antes habían ingresado a las filas de la subversión; afortunadamente, muchos se

8. Traduce en miraña como hueco de la guacamaya.

9. Traduce en miraña como Estrella del amanecer, tenía la forma de una gigantesca guacamaya, se dice que su plumaje era tan brillante que no se podía ver directamente. Cuando caía al remanso del chorro, se dice que se bañaba y producía un ruido estruendoso. Muchas veces este ruido es asociado con el fallecimiento de algún habitante de la región.

10. PANI - *Piine Ayvejt Niim'e laachim'a*, traduce literalmente “Los nietos del Dios del centro” y no como se acostumbra a decir “Dios del centro y sus nietos”.

retiraron a tiempo sin consecuencias lamentables para sus familias. La experiencia había enseñado. Eran épocas alegres y de gran entusiasmo. Yo era joven y recién ingresaba al equipo de líderes del PANI.

La alegría de esos años se ha desvanecido. Solo acompañan los recuerdos que, tímidamente, se asoman y se escurren en palabras vagas que brotan de los labios. Los momentos alegres, muchas veces, cuando se recuerdan en la orilla opuesta al suceso, duelen. Sin embargo, recuerdo gratamente las discusiones mantenidas entre líderes del PANI y los diálogos con los miembros del Concejo de Ancianos de aquella época. El último abuelo se ha ido con nuestros ancestros hace, justamente, cuatro meses¹¹. Las autoridades de las comunidades, quienes en su momento estaban firmes, fuertes y convencidas del proyecto político que se gestaba, solo son historia. Los principales líderes de aquellos años se han dispersado fuera del territorio. Aunque a veces

tengamos la oportunidad de dialogar y recordar acontecimientos del pasado, hablar de proyecciones a futuro, sin el territorio presente, es incoherente.

No acostumbro a pensar que la acción minera haya destrozado los sueños de unión, de hermandad y de armonía entre hermanos. Prefiero pensar más bien que es una de las acciones que han llegado a nuestras tierras para pisotear la dignidad de nuestros hermanos. No quisiera juzgar a quienes, cegados por la brillantez del oro, se dejaron comprar. De todas maneras, no había otro camino que los habitantes pudieran elegir. No justifico a nadie ni nada. Los daños y las consecuencias de la minería ilegal de oro han sido el ultraje más cruel que el territorio haya recibido. Los que no fueron absorbidos por el trabajo fueron expulsados de sus tierras. Dejando tras de sí su trabajo, su chagra, su casa, sus sueños de vivir tranquilos en su territorio. Es una enfermedad muy grave.

11. El abuelo del autor falleció en agosto de 2020.



Ahadi Muyali ↓

©



Finalchoice ↓

©

La relación con los metales

No estoy en posición de cuestionar la actividad minera ni los locales que formaron parte de ella. Juzguen ustedes. Con mucho respeto trataré de abordar algunos aspectos a partir de mi experiencia. La evaluación de los impactos y las consecuencias en términos técnicos y científicos se la dejo a los expertos. Mis palabras acompañan al nativo o al ingenuo que no vio otro camino para andar. Como hermano de los que participaron en las actividades mineras, siento que es una responsabilidad personal mencionar el desgarramiento del tejido social, provocado por una actividad que se desarrolló en el territorio miraña durante unos años, años que parecieron siglos.

A primera vista, uno no creería que hubiese alguna actividad minera, salvo por las narrativas de los habitantes de la ribera del río Caquetá. Afortunadamente, la fuerza y resiliencia de la

naturaleza, una vez más, nos demuestran cuán vulnerable es el ser humano. Si no hay otra actividad destructiva, como la minería, en pocos años las islas, los bosques y los animales se restaurarán; en ellos está presente la fuerza de la vida. Su capacidad de adaptación es más rápida que la de las personas. Como se ha dicho, las aguas del río Caquetá son el líquido amniótico en el que se desarrolla el embrión, lo que da lugar a la creación de los animales terrestres y acuáticos.

A finales del año 2013, viajé desde Villavicencio a Araracuara, tras una temporada crítica en Bogotá, donde cursaba estudios superiores; sin embargo, una dificultad personal no me permitía retomar mis actividades académicas. Al principio recurría a las instituciones amigas para obtener ayuda a cambio de una contraprestación. Fue imposible. Después solicité apoyo

económico al PANI, donde había laborado desde 2002 hasta 2009, año en que me retiré. Pero al cabo de varios meses de insistencia, recibí la notificación negativa. El comité ejecutivo de la organización había aceptado la petición, pero se me haría efectiva al siguiente año, es decir, en 2014, “cuando se ejecutarán los recursos del SGP para resguardos indígenas”. La respuesta la hubiera tomado con mesura si hubiera estado en otra circunstancia, pero debo admitir que me cayó, como se dice coloquialmente, “como un balde de agua fría”.

Sentí que los siete años de entrega total para cumplir los objetivos del PANI habían sido en vano. Ahora no solo mi pequeño círculo familiar se derrumbaba, sino que también mi gente me abandonaba a mi suerte en un mundo en el que, francamente, no sabía vivir: Bogotá. Debo reconocer que no tener ni un peso no significaba nada frente a la negativa recibida, que quizá, cegado por la preocupación, interpreté como una afrenta a mi honor.

También es verdad que, mientras estaba en la ciudad capital, recibí visitas de amigos y familiares, quienes, al verme en situaciones embarazosas, me persuadían para ir a trabajar en la minería y, según ellos, “después volver a estudiar”. Aunque en lo profundo de mi conciencia razonaba que no era una buena opción, en las circunstancias en que me encontraba, apremiaba tomar una decisión.

Fue así como aquel día decidí irme a “las balsas”, como se denominaba la actividad minera. A los pocos días, estaba en Villavicencio y al día siguiente ya me encontraba viajando rumbo a Araracuara, en un vuelo charter DC-3, junto a 11 personas, en medio de cajas y bultos de remesa, bebidas y otras mercancías requeridas por los actores de la minería ilegal de oro para satisfacer sus necesidades básicas.

Eran los últimos días de octubre de 2013 y yo regresaba al Amazonas. Lo primero que percibí, aparte del bullicioso y agitado pueblo de Puerto Santander, ubicado sobre el río Caquetá, al margen izquierdo cerca del raudal de Araracuara, fue la basura. Tarros de cerveza flotando sobre las aguas del río. En los caminos del pueblo, el panorama no era diferente. A medida que caía la noche, aumentaba el ruido de los bares improvisados y de los bailaderos. Los jóvenes parecían estar embriagados del placentero ambiente pueblerino, mezclado con el olor a tabaco, licor y muchas otras cosas que yo no entendía.

No había vivido hasta ese momento una experiencia similar; todo parecía tan natural. Me refiero a que parecía que esta forma de vida era de siempre. Unos días después, ya adaptado al ambiente y tras haber entablado relaciones de compañeros con algunos, persuadí a uno de los más jóvenes del grupo diciéndole:

—¿Por qué no estudias?

Me respondió con insolencia:

—¿Para qué? Si usted, que estaba estudiando, anda pelado... Prefiero esto. Tengo dinero suficiente; no me hace falta estudiar.

—Bueno —insistí— usted es joven y tiene dinero, es cierto, pero puede que de aquí a mañana no haya más oro.

—Hay oro suficiente para todos. Para comprar comida, tomar y divertirnos. Debería ir más bien a las balsas “del pastuso”; hay cupo para un manguero. En dos semanas regresa y gastamos aquí mismo.

Los demás asintieron y tomaron sus latas de cerveza para brindar por quien sería su próximo manguero. Es decir, yo. Para no sentirme ajeno al ambiente y estar a tono con mis nuevos compas, brindé con ellos. Así olvidé aquel embarazoso diálogo. Ese día entendí que, a pesar de la bonanza y abundancia en oro, que era la moneda de cambio común, se derrochaba todo, embutiendo y llenando de alegría el cuerpo, mientras que de las mentes se disipaban los valores culturales y sociales de identidad, de la gente, del indígena, del joven que se suponía que era el futuro indígena de la zona.

Ya había pasado más de una semana y ahora estaba vinculado a “las balsas” en el sector de Puerto Perey, en la isla de María Cristina. Entre más pasaban los días y más me alejaba del poblado de Puerto Santander, más se disipaban mis sueños de finalizar la educación superior en Lingüística, carrera que siempre había sido mi anhelo, con el propósito de documentar y preservar el idioma miraña, así como el pensamiento de mis ancestros. Es más, había noches en que soñaba que estaba feliz compartiendo con mis compañeros de la facultad en algún lugar de la universidad. Ahí fue cuando entendí que ese camino se cerraba, por lo pronto.

Fueron muy duros para mí esos días y las semanas posteriores. Recuerdo que, cuando aún estaba con el PANI, en el año 2007, abracé la idea de renunciar al trabajo de liderazgo en la organización, retornar definitivamente a mi comunidad y aprender un poco más sobre mis orígenes, sobre todo en lo que se refiere a cantos e historias, pues mi protector y mentor, mi tío *Neeba Gwajko* (Luis Miraña), era conocedor de “esos canastos”. Desafortunadamente, a finales del mismo año 2007, mi tío falleció en la ciudad de Bogotá, como consecuencia de una complicación en la cirugía de corazón abierto a la que se había sometido.

No fue fácil asimilar esta calamidad familiar, que suponía una gran pérdida no solo para mi familia, sino también para el pueblo miraña. Con la desaparición de él, se iba el último conocedor de cantos y bailes del territorio miraña. Me sentí devastado. Lo que conozco sobre mi territorio y mis ancestros lo escuché y aprendí de ellos. Es difícil explicar mis sentimientos y la crisis existencial que implicaba en términos personales y de la definición de un plan de vida para el futuro. Dos años después, en el 2009, renuncié a mi cargo como secretario de educación de PANI para ingresar a la universidad al año siguiente. Cuando mis compañeros de organización preguntaban por el porqué de mi renuncia, respondía:

“Si no tengo las posibilidades de adquirir conocimiento indígena, entonces aprenderé algo de la “brujería” del blanco”.



Amar ↓

©

Cuatro años habían transcurrido desde aquella fecha. Ahora, nuevamente me sentía a la deriva. Después de todo, no era la primera vez que necesitaba reflexionar sobre el concepto de mi “buen vivir” a futuro; ya había vivido momentos de prueba como estos. Fue en 1994, año en el que también había perdido a mi padre.

Sentía que me adentraba en mis raíces, en mi territorio y en mi gente. Alguien había mencionado que, en el sector de La Culebra, río abajo del lugar donde me encontraba, mi hermana se encontraba con el marido. Días más tarde, nuestra balsa se unió a sus pares para recabar el lecho del río en el sector del Quinché. Frecuentemente ocurría que, si alguna balsa se topaba con un sitio que “pintaba bueno”, el rumor corría rápidamente entre los balseiros y estos se unían en hileras sobre el río hasta que terminaran las “buenas mandadas”, como solían decir cuando la extracción era significativa. En la noche eso parecía un pueblito, todo iluminado con plantas eléctricas de las mismas balsas.

Cerca del mediodía de un día cualquiera, mientras descansaba y observaba como era mi costumbre, noté con sorpresa un rostro que me era familiar, se aproximaba en una pequeña canoa, arrimando en cada una de las balsas para ofrecer cacería fresca, el precio del producto tranzado se pagaba en pequeñas partículas (fagulos le decían) de oro casi imperceptibles pero muy valoradas, se pesaban cuidadosamente en gramera y se guardaban celosamente en pe-

queños recipientes que, generalmente, eran frascos diminutos. Mientras observaba la escena, divagaba y recordaba la promesa de trabajo que, según ellos, impulsaría la labor minera. Tal vez sea esto, pensé. Pero, lejos de la familia, de la comunidad, apartado de toda práctica que significara vivir en comunidad, no era lo que se suponía que quería la gente.

Al fin divisé muy cerca de nuestra balsa al pasajero de aquella canoa que se aproximaba jadeante bajo el sol abrazador del mes de noviembre, tercera época del calendario ecológico conocida como época de las frutas o de salida de animales. Es un periodo muy caliente, propicio para realizar chagras. Inmediatamente nos saludamos; el rostro conocido era el del compañero de mi hermana. Gratamente me contó que mi hermana estaba bien en un campamento improvisado cerca del lugar. Sobre mi madre comentó que había quedado en la casa en Puerto Remanso. Me dijo: “Esté tranquilo. Ella no está sola. Está acompañada de otras personas”. Se refería a adultos mayores que, al igual que ella, permanecían en casa junto a mujeres embarazadas o con niños pequeños. La ausencia de los hombres “por trabajo” a menudo se prolongaba hasta un mes, en promedio.

En los días que me correspondió descansar e ir al pueblo, a diferencia de mis compañeros, preferí quedarme con mi hermana y su familia cerca de la comunidad de Quinché. Hablamos de muchas cosas; había muchas preguntas e



inquietudes y, por supuesto, no podía faltar mi aparición en aquel lugar. Se suponía que debería estar estudiando. Me preguntó por mi experiencia en las balsas. Y, con algunos detalles, conté lo que creía que podría ser de su interés. Por ejemplo, le comenté sobre la experiencia de vivir y, sobre todo, de dormir en las balsas con el ruido del motor. El ruido constituía una afectación auditiva. También le comenté que la tarea que desempeñaba consistía en saltar al río para liberar el tubo de algún palo que se atascaba. Todo esto para ganarme dos gramos de oro diarios. Cuando éramos niños y vivíamos en Puerto Remanso, nos prohibían lanzarnos al río porque podríamos contraer alguna enfermedad. Las veces que se nos permitía bañarnos en el río, casi obligados, eran en tiempo de friaje. Pero generalmente no zambullíamos a más de un metro de profundidad. Pero en las balsas era diferente, allí debía sumergirme en ocasiones a más de dos metros de profundidad, por lo que ahora tengo los oídos que me zumban en todo momento y, al exponerme al frío o a la lluvia, me duelen.

Otro de los encuentros alegres se produjo cuando encontré a compañeros procedentes de las comunidades mirañas. Principalmente recuerdo a dos de ellos; ambos habían ejercido la representación legal del PANI y ahora desempeñaban trabajos contrarios a los principios que profesábamos en la organización. Uno de ellos había sido un líder que participó activamente en la constitución del PANI, en la transición de ALEZCA y PANID hasta que se definiera como PANI. De modo que no era el tipo de personaje que uno podría encontrar allí. El segundo era la persona que, como representante legal de la organización, me vinculó al activismo de la “causa miraña”.

A pesar de que los conocía desde hacía años e incluso con uno de ellos habíamos tenido diferencias políticas, no sabía cómo tratarlos: estábamos del mismo lado y no podía ocultar esta impresión. Afortunadamente, me acogieron con confianza. Aunque fui cauteloso con las palabras que cruzábamos. Al final, uno de ellos acertó a decir:

“Muchos años trabajamos por nuestra gente, a favor de las comunidades, incluso para los intereses de las instituciones, pero nunca se nos valoró. Ahora estamos aquí. Sé que lo que hacemos no está bien, pero acá tenemos paga por lo que hacemos y no hay quejas ni críticas. Y si las hay, al menos no las estamos oyendo. Ser correcto y honesto no es un buen negocio, y usted lo sabe”.

Mi amigo de lucha se refería al trato que recibía en su labor social como líder. Muchas veces, por no decir siempre, se solía ausentar de la casa para atender diligencias de carácter organizacional, dejando desamparada a la familia sin la garantía de un salario. Y si tan solo cometía una falla, la gente lo juzgaba hasta el punto de desaparecerlo de la vida pública, tildándolo muchas veces de persona no grata en

su propia tierra y sin derecho al reconocimiento de la labor que alguna vez realizó con fervor. Confieso que sus palabras calaron en mí; fueron como un bálsamo para la herida que tenía en mi ser desde que la organización me había negado el apoyo. No respondí; solo asentí para confirmar lo que había dicho. Parecía razonable: “Al menos alguien me está dando la razón”, pensé en aquel momento.

Ya había pasado el fin de año y sentía nostalgia familiar. En lo profundo de mi ser cuestionaba lo que estaba pasando, pero ya era tarde y no había tiempo para lamentar. Los rumores y exageraciones sobre mis acciones en la minería aumentaban cada vez más. Se decía, por ejemplo, que participaba en saqueos de huevos de tortuga charapa en el área de protección especial de Tres Islas. Incluso un hermano miraña que trabajaba con Parques me preguntó si lo que se decía era cierto. Fue a través de él que me enteré de que en Remanso, el 14 de enero de 2014, se celebraría el baile *Pichojsa majtsi*¹² en Puerto Remanso.

El río, junto a la ruta aérea, eran los medios por los que sacaban el oro producido y hacían llegar repuestos y alimento a las balsas. La mayoría de las personas nunca se ha preguntado adónde iría a parar el oro. Es paradójico que, aunque circulara dinero, los locales se empobrecieran a medida que aumentaba el valor de los artículos. Es decir, los que sacaban provecho de la minería sin sufrir las penurias del trabajo eran los comerciantes foráneos. Ellos sí sabían cómo invertir las ganancias obtenidas. Se irían y solo dejarían miserias, contaminación, mañas, enfermedades e hijos. Una vez más, se repetía la historia de saqueos y de

auge extractivo de esta región: el precio de los productos se incrementó hasta el punto de que resultaba muy difícil para una persona del común pagarlos.

Se rumoraba que las pesquisas, en poco tiempo, se llevarían a cabo en la cuenca del río Cahuinari. El Cahuinari, o *Paa'i*, en su idioma, es muy importante para los mirañas, no solo por su connotación ancestral, mítica e histórica, sino también por su valor y riqueza en biodiversidad. La parte alta del río Cahuinari es el epicentro cultural de los grupos étnicos conocidos como Gente de Centro: sus orígenes están estrechamente ligados a ese lugar. Fue aquí, según narra la historia miraña, que sucedió el exterminio de *Umeko Booa* - Boa de Guerra, procedente de oriente, quien instauró un periodo de terror devorando a los habitantes ubicados en el trayecto del río que los llevaría hasta donde llegaban los artefactos metálicos procedentes de los dominios de *Aamejta Na'j'ie Niimúe*¹³. Esta narración explica en parte la formación de la topografía miraña, el surgimiento de los idiomas y de los grupos étnicos del sector, pero, sobre todo, nos recuerda el castigo como consecuencia del mal manejo de los elementos provenientes del exterior.

12. Baile de bautismo.

13. Es el nombre del dios de "los blancos". Su nombre traduce como Dios de Comercio del Oriente.



© Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler | ETI Yaigojé Apaporis ↗

Un baile para vivir en un mundo nuevo

Para la fecha, era evidente que el precio del oro estaba decayendo; sumado a esto, era frecuente el cobro de la “vacuna” por parte de la “gente del monte”, como nos referimos a los grupos insurgentes. De modo que el negocio ya no era tan bueno. Entonces coincidió mi encuentro con *Megwaaji Bajku*¹⁴, quien subía esporádicamente a comerciar. Nos entrevis-

tamos y me ofreció llevarme a la comunidad a cambio de que le ayudara con sus negocios. Eso sí me dijo: “Yo voy muy despacio, pues tengo que llegar a la fiesta de bautismo de mi compadre José Imí”. Le respondí que no había problema, que no tenía afán y que también quería estar en la fiesta.

“Muy bien —dijo—, así podremos practicar algunos cantos durante el viaje. Supongo que usted debe saber cantos, pues creció al lado de *Gwajko*”. “Ahí recuerdo algunos”, le contesté.

Una vez embarcados los productos que venderíamos en las balsas y comunidades, y presentado el zarpe al personal administrativo de Puerto Santander, dejamos atrás el raudal de Araracuara a bordo de un bote de madera con capacidad de 6 toneladas movido por un Peque Peque Honda de 13 HP, y un motor Yamaha de 40 HP por si se presentaba alguna emergencia, como por ejemplo en el cruce de raudales.

Alciviades, en sus años anteriores, había desempeñado un papel muy importante en la constitución del PANI. Su potencial radicaba en su capacidad para entenderse con los mayores y dinamizar los espacios de diálogo en el mambadero. En varias ocasiones escuché narraciones y cantos que mi tío *Gwajko* le compartía. Si hay algo que la gente valoró en él, fue su empeño en aprender el idioma miraña. Él entendió muy pronto que, para adquirir conocimiento, era necesario conocer el territorio y comprender las historias, los cantos y

los conjuros a través del idioma. Comprendió que el idioma moldeaba la manera de entender y respetar la tierra de nuestros abuelos. Aunque ahora divagara, al igual que muchos hijos de aquellas tierras, en su corazón yacían intactos el respeto y el valor por las prácticas ceremoniales y rituales, como los bailes.

Transcurrieron días en los que intercambiamos pensamientos y percepciones sobre el futuro que nos deparaba si seguíamos el ritmo de trabajo de las balsas mineras y sobre el deterioro ambiental que vendría si llegaban las dragas a engullir el lecho fluvial. Afortunadamente, las dragas no llegaron al límite de nuestras tierras. No cabía duda de que la preocupación rondaba y, evidentemente, había conciencia del daño ambiental, pero lo que no dimensionamos en ese momento fueron las secuelas a largo plazo, como la repercusión en la salud humana, pues incluso descapotar o hacer presencia en remansos, playas, raudales y barran-

14. Nombre en miraña de Alciviades Miraña, del linaje de los gavilanes. Su nombre traduce Hueso de Gavilán.

cos era entrometerse en los dominios de los dueños del territorio, los dueños espirituales formados por *Niimú'e*, el Creador. El castigo se traduciría en enfermedades, conflictos e incluso en la muerte.

El camino era sanar, curar el territorio. Estoy seguro de que los espíritus estaban enojados. Si yo, que apenas llevaba unas décadas en el territorio, me sentía molesto y culpable por la intromisión, aún más sería para los cuidadores cuyo origen se remonta al tiempo de la creación.

Era bien sabido que los lugares pedregosos eran los más apetecidos para la prospección de oro. Así que, cuando pasamos por la quebrada del Sol y, más abajo, observamos el tronco del árbol de piedra, pensé que este lugar se convertiría en uno más para trabajar, pero la actividad se concentró en el extremo norte del territorio, aguas arriba, sobre el río Caquetá. Esto fue así porque alguna autoridad indígena, junto con algunas de las personas más influyentes de la comunidad, lo permitió a cambio de prebendas. Indiscutiblemente, el Parque se convertía en una barrera para la actividad minera. Ya por esos días se rumoreaba sobre incursiones aéreas de la Fuerza Armada contra la minería ilegal de oro.

Pensé en la conexión que tendría el Árbol de Piedra del Sol con el Parque Cahuinarí, pues las astillas que caían al agua mientras *Nu'ba* tumbaba el árbol de piedra dieron origen a la tortuga Charapa, y la tortuga Charapa era uno de los objetivos de conservación del parque y, justamente, las playas donde las tortugas desovan eran uno de los ecosistemas más afectados por las acciones de la minería ilegal.

Los días pasaron entre el bote, las comunidades y los compañeros ocasionales que encontrábamos en el trayecto y con quienes nos

sentábamos a mambear. El ensayo de canciones para el baile de *Pichojsa* que mi tío José lmi celebraría para bautizar a los dos nietos del hijo mayor, lo tarareábamos mientras viajábamos en el bote. No digo que haya sido propiamente un ensayo. Porque la planeación de la fiesta incluye elementos que requieren protocolos de estricto cumplimiento. Esta inicia con la distribución de los elementos de la invitación que consisten en *ambil* y *mambe*. Estos elementos se comparten y, previamente, se expresa la intención al dueño de los cantos *Majtsi'e l'chuba*¹⁵, y así la preparatoria se convierte en un compromiso inquebrantable hasta que termina el baile.

Los bailes de los mirañas se remontan a la creación de la humanidad. Se dice que Nuestro Dios Creador *Me Piivene Niimú'e*¹⁶ formó la humanidad entregándole preceptos de vida, de convivencia y de relacionamiento con Él, con sus semejantes y con los espíritus. A cargo dejó a *Piine Ayvejt Niimú'e*¹⁷. Dicen que al principio se cumplieron cabalmente los mandatos, pero después de algunas generaciones los nietos poco a poco dejaron de cumplir las normas, hasta que la gran mayoría desobedeció y se rebeló. Entonces el Creador autorizó el castigo. Los pocos sobrevivientes fueron aquellos que, a pesar de las circunstancias, se mantuvieron fieles y leales al compromiso de *Niimú'e*. Sin embargo, la ira del Creador no cesó con el exterminio de los rebeldes; más bien, esperó el proceder de los sobrevivientes. Entonces el dios encargado de la humanidad intercedió y preguntó de qué manera podría calmarle su enojo; fue entonces cuando recomendó que hicieran bailes y cantos de alabanza para apaciguar su furia. Así surgió el primer baile. A las personas sobrevivientes las colocó en una nueva tierra de creación, con coca nueva, tabaco y palabras nuevas de vida. Desgraciadamente, en este segundo mundo ocurrió lo mismo que en la primera tierra de

15. Nombre del hijo del Creador, recibe este nombre cuando se hace baile. Traduce como Garza de los Bailes. *l'chuba* = Garza, es el nombre común del hijo de *Niimú'e* = Dios

16. Este es uno de los cinco nombres principales, con el que se conoce al Creador. Aunque Él mismo, asimilaba nombre según la actividad que desarrollara.

17. Nombre del dios encargado de la humanidad.

creación. Y, como la primera vez, los sobrevivientes apaciguaron la ira del Creador con baile. La manera en que él exterminaba a la humanidad variaba en cada creación. Asimismo, fueron variando los bailes que conocemos en la actualidad. Por eso, en momentos de tragedia y calamidades se celebran bailes. Él es quien dice qué baile hay que hacer.

Por su parte, el baile de bautismo es el baile de presentar al nieto o nieta bautizado o bautizada a la comunidad, publicar el nombre, registrarle ante el territorio y los espíritus. Este primer nombre es muy importante: nos conecta con las raíces del clan y tiene un carácter espiritual. Cuando se es mayor, se recibe otro nombre; muchas veces, el nombre se adopta de nuestros ancestros y, en otros casos, se autonombra, dándolo a conocer en un espacio no tan ceremonial como el del bautismo. El segundo nombre define la personalidad o la intención que se espera para el futuro; es como un renacer consciente para vivir la vida restante.

Nos separaban dos días de la víspera de la fiesta y, ateniéndonos a nuestras costumbres, buscábamos cacería para entrar al baile. Por

la tarde, adornamos nuestros cuerpos con pintura de hojas. La pintura corporal manifiesta diseños distintivos de los grupos o clanes; las mujeres presentan un diseño distinto al de los hombres. El diseño común consiste en pintar el rostro, toda la mano hasta la muñeca y los pies hasta los tobillos. En el plano espiritual, la pintura es una protección contra energías negativas que puedan causar los espíritus de animales que se oponen a la fiesta. Pintarse es como invisibilizarnos ante el mal. Por mi parte, no elegí diseños, sino que me pinté todo el cuerpo. Era una forma de sentirme invisibilizado ante tanta insensatez que vivíamos. Una forma de llenarme de esperanza, esperar que la noche pasara y, como dicen los abuelos, que al día siguiente se hiciera realidad la palabra del amanecer.

Sobra decir que el baile estuvo muy bien. Los rostros de niños y niñas, jóvenes y jovencitas y de los asistentes en general se llenaban de esperanza en la añoranza de un futuro mejor. Y al igual que en la historia, pensé que se iniciaba el establecimiento de una nueva tierra de creación. Un mundo nuevo para sembrar, un nuevo mundo para trabajar, un nuevo mundo para compartir, un nuevo mundo para vivir.



Un mundo nuevo es posible

Terminada la fiesta, aunque mi intención fuera regresar a mi comunidad, sentía cobardía al ver a mi madre y a los demás familiares. Aunque estaba arrepentido, el hecho de estar destrozado anímicamente no me permitía vislumbrar con claridad el futuro. No estaba dispuesto a relacionarme con mi gente; aún guardaba antipatía en mi corazón. Sin más demora, emprendí aquella misma mañana mi viaje a La Pedrera.

Estando en La Pedrera, me topé con compañeros que, a pesar de todo, me acogían con confianza. Se me notificó que estaba programada una asamblea general del PANI. El objetivo era la planificación de actividades para el año 2014, pero también uno de los puntos de la agenda proponía evaluar las directivas de la organización. Según me enteré, hacía ya varios meses que las instituciones habían retirado el apoyo y el acompañamiento a la organización, aduciendo el permiso y la aprobación por parte de las autoridades mirañas para el ingreso de balsas mineras en la jurisdicción de PANI y, por supuesto, en el área protegida del Parque Cahuinari.

Este rompimiento de las relaciones con Parques implicaba un retroceso en muchos aspectos políticos y administrativos alcanzados hasta entonces. Afectaba desde lo más elemental, como acceder a un cupo de viaje en el bote de Parques, hasta el congelamiento de programas que beneficiarían a las comunidades. Sumado a esto, las demás instituciones, que en principio trataron de mediar, terminaron inertes ante tan delicada situación. Del mismo modo, las demás AATI del departamento del Amazonas, particularmente las

del eje Caquetá, instaron al PANI a retractarse ante lo que consideraban un riesgo para la armonía y el equilibrio del territorio, pues todo está interconectado y una afectación a alguno de los lugares sagrados que funcionan como nodos de pensamiento, sin duda, generaría consecuencias desagradables para la región, principalmente para los habitantes del territorio miraña.

Al parecer, todos estos argumentos no fueron suficientes para hacer cambiar de parecer al líder político y espiritual del pueblo miraña. De manera que los líderes conscientes del riesgo de perder años de lucha y de la llamada consolidación del territorio ancestral miraña apostaron por el cambio del representante actual. Estaban buscando un candidato para asumir el cargo de secretario general del PANI y, como ya habían identificado a otros, ahora estaban hablando conmigo. Les dije que, por ahora, no tenía intención de asumir ningún cargo en la organización, pero que agradecía la confianza que depositaban en mí. Les dije que, aunque era cierto que había laborado siete años con el PANI, por lo que estaba muy agradecido, ahora los vientos soplaban en otra dirección. Además, les dije que si en ese momento no podía luchar por mí mismo, menos aún podría hacerlo por los demás.

Yo reconocía que en el pueblo miraña había muchas personas con capacidades para asumir el cargo; además, estaba el concejo de ancianos, pero si bien era cierto que un par de años antes había candidatos dispuestos a integrar el comité ejecutivo, ahora la gente estaba yendo a donde había paga. Un cargo en el PANI era solo el nombre; no había garantías de

salario y había la posibilidad de terminar desprestigiado al finalizar el periodo.

Eran tiempos difíciles; la tentación de aceptar una tajada de pan cuando tienes hambre

era algo que no se estaba dispuesto a rechazar. Conocí historias de autoridades a las que se les ofrecía dinero a cambio de permitir la minería. Decían:

“Defiendes a esos —refiriéndose a las instituciones, y principalmente a Parques Nacionales— que llevan muchos años aquí y no les han dado nada”. Nosotros generaremos trabajo para su gente; hay ganancias para todos y este regalito es solo un adelanto de lo que vendrá. Tómallo.”

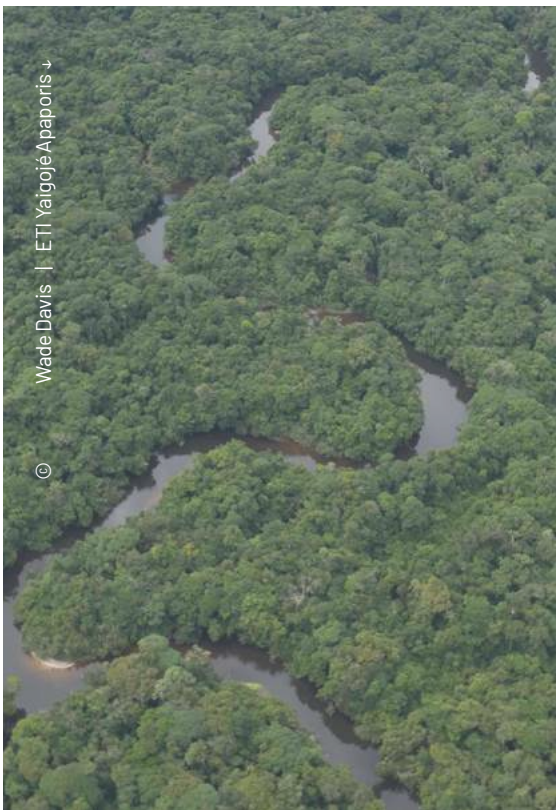
Incluso supe que un tal Barroso ofreció hacer una playa frente a la comunidad de Remanso para que anidaran las charapas, proponía entregar una balsa para que la misma comunidad trabajara, todo a cambio de dejarlo trabajar en el sector.

Fui elegido secretario general del PANI y, dos meses después, viajé a Leticia para coordinar acciones que reactivaran las relaciones con Parques Nacionales y las demás instituciones. A nivel local, había un grupo fuerte, abiertamente opositor a la actividad minera en el territorio: el Grupo de gestión del PANI, conformado por funcionarios de Parques y líderes, con quienes definimos en conjunto la ruta a seguir. Me di cuenta de que ellos tenían claridad sobre el tema y, con responsabilidad, se analizaron los posibles caminos que podríamos seguir para subsanar y mitigar el desgarramiento del tejido social que la minería estaba causando. Honestamente, mi trabajo consistió solo en articular a estas personas, pues las decisiones se tomaban por consenso. Al final me

convertí solamente en un mediador y vocero. A nivel externo, se tejían alianzas para intervenir oportunamente en los movimientos que surgieran durante el proceso.

La gran logística que permitió realizar un estudio de toxicología a cargo del profesor Jesús Oliveros de la Universidad de Cartagena arrojó información que demostró que el nivel de contaminación por metales pesados, como el mercurio, era uno de los más altos registrados en el país en población indígena. Ese mismo estudio mostró que los peces del río estaban contaminados. Evidentemente se identificaron riesgos para los habitantes del PANI. Los mirañas, al ser un grupo pequeño, éramos vulnerables y la contaminación por mercurio, en efecto, marcaría el inicio de nuestra desaparición física.

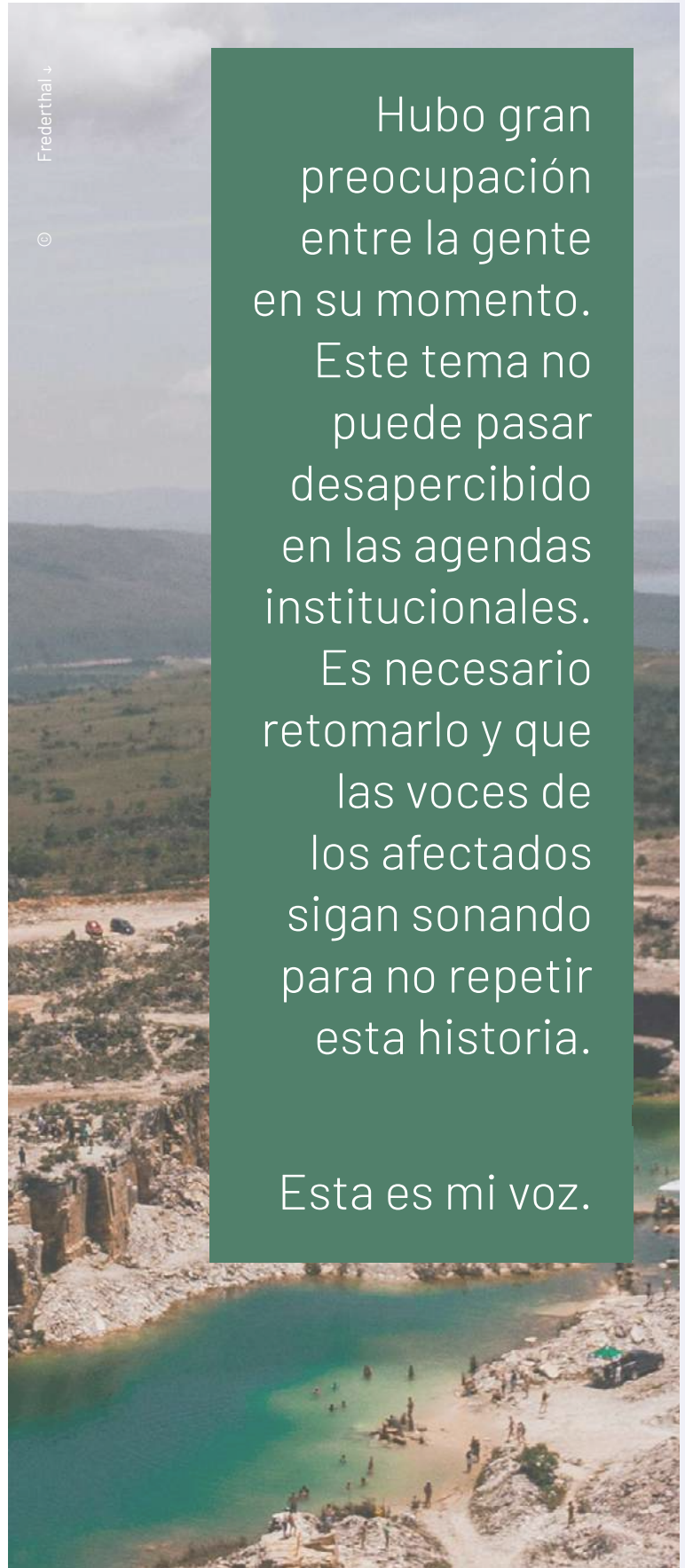
Formé parte de la comisión, en calidad de secretario general del PANI, cuando se tomaron las muestras, y también la integré cuando se dieron a conocer los resultados. Hoy, han pasado 11 años.



© Wade Davis / J. ETI Yaigójé Apaporis ↓



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez ↓



© Frederthal ↓

Hubo gran preocupación entre la gente en su momento. Este tema no puede pasar desapercibido en las agendas institucionales. Es necesario retomarlo y que las voces de los afectados sigan sonando para no repetir esta historia.

Esta es mi voz.

Pronunciamiento de los pueblos indígenas del noreste amazónico colombiano sobre el estado de contaminación por mercurio del "Núcleo Del Macroterritorio Del Jaguar Del Yuruparí"



Introducción

El pronunciamiento que se presenta a continuación fue construido en 2019 por lideresas indígenas de los territorios indígenas Mirití Paraná, Yaigojé Apaporis, Pirá Paraná, río Tiquié, y el Territorio Unido de los Ríos Isana y Surubí (TIURIS), en un momento clave de reconfiguración política y organizativa territorial. Para entonces, las autoridades indígenas ejercían gobierno a través de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), una figura que, reconocía su carácter de autoridad pública de carácter especial, paralelamente, avanzaba el proceso de conformación de los Consejos Indígenas y la actualización de los planes de vida, como base para el fortalecimiento del gobierno propio y el tránsito hacia la constitución de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), en el marco del Decreto Ley 632 de 2018.

Este contexto organizativo coincidía con una situación alarmante: la evidencia científica sobre los altos niveles de contaminación por mercurio en personas indígenas y en peces, fundamentales para la soberanía y autonomía alimentaria de los pueblos amazónicos. Estudios realizados en años previos, entre ellos los desarrollados por Parques Nacionales Naturales (2018), confirmaron que personas de estos territorios presentaban concentraciones de mercurio que en promedio rondaban los $22.98\mu\text{g}$, muy por encima de los niveles de seguridad aceptados internacionalmente de $1\mu\text{g}$ (PNN, 2018). Esta situación no solo evidenció una crisis de salud pública, sino una afectación profunda al territorio, a los sistemas de conocimiento y a la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas.

En respuesta, las organizaciones indígenas del macroterritorio de los jaguares de yuruparí interpusieron una acción de tutela contra el Estado colombiano, en una estrategia de litigio conjunta con la Fundación Gaia Amazonas que articuló conocimiento propio, evidencia científica y acción política. El pronunciamiento de las mujeres que aquí se presenta hace parte de ese proceso. Este plantea una argumentación que sitúa las afectaciones en el marco de un sistema de conocimientos y prácticas que se materializan en y desde

el cuerpo-territorio individual y colectivo y que afronta una amenaza que compromete la vida en su conjunto.

Estas amenazas y afectaciones, planteadas en 2019, fueron posteriormente profundizadas y reconocidas en el proceso de diálogo intercultural con la Corte Constitucional, en el marco de la acción de tutela. La Sentencia T-106 de 2025 constituye un hito en este sentido. En ella, la Corte reconoce la gravedad de la contaminación por mercurio, e incorpora una comprensión más amplia de sus impactos, incluyendo las afectaciones diferenciadas sobre las mujeres, la soberanía alimentaria, los sistemas de conocimiento y el ordenamiento territorial sustentado en la Ley de Origen.

Este reconocimiento supone un avance en la comprensión del daño más allá de lo ambiental, y en el reconocimiento de los sistemas de gobierno indígena como parte integral del Estado, en un marco de pluralismo jurídico. Los denominados: libro raíz, libro azul sobre el territorio e identidad, libro verde sobre aguas y minería, y el libro amarillo sobre la salud y la soberanía alimentaria que configuran la sentencia recogen, en buena medida, estas dimensiones, y dan cuenta de un proceso en el que la voz de las mujeres fue central.

Así, este pronunciamiento escrito en 2019 hace parte de un proceso vivo, y su lectura permite comprender apartes del origen de una acción jurídica que produjo una sentencia histórica enmarcada en la justicia dialógica, que reconoce la importancia de la protección de los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas, la relevancia de la formalización de las Entidades Territoriales Indígenas, y que comprende y resalta el lugar fundamental de las mujeres en la defensa del territorio, en la producción de conocimiento y en la construcción de lo público en un Estado que se reconoce pluralista.

Julieth Rojas Guzmán
Subdirectora Técnica y Política
Fundación Gaia Amazonas



Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler | ETI del Río Tiquié ↓
©

Leerlo hoy es reconocer que lo que allí se nombra sigue vigente. Y que las respuestas que se han construido, desde los territorios, desde el gobierno propio, desde la palabra de las mujeres, son esenciales para sostener la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Parques Nacionales Naturales de Colombia. (2018). *Contenido de mercurio en comunidades étnicas de la subregión planicie en la Amazonia colombiana*. Dirección Territorial Amazonía. <https://old.parquesnacionales.gov.co/portal/wp-content/uploads/2019/07/CONTENIDO-DE-MERCURIO-EN-COMUNIDADES-AMAZONIA-COLOMBIANA-2018.pdf>

Lideresas de los territorios indígenas Mirití Paraná, Yaigojé Apaporis, Pirá Paraná, río Tiquié, y el territorio unido de los ríos Isana y Surubí (2019). *Pronunciamento de los pueblos indígenas del noreste amazónico colombiano sobre el estado de contaminación por mercurio del "núcleo del macroterritorio del jaguar del Yurupari"*. Pronunciamento, Tercer Encuentro Inter AATI de Mujeres, Bogotá D.C.

Considerando que en la cosmovisión de más de treinta pueblos indígenas que habitamos entre la cuenca hidrográfica del río Vaupés y el río Caquetá en el noroeste amazónico, desde el origen recibimos unos territorios y con ellos unos sistemas de conocimiento, formas de gobierno y gobernanza cultural, para que pudiéramos vivir bien y en equilibrio con la naturaleza.



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubí ↑

Pronunciamiento

Nosotras, las lideresas indígenas que suscribimos este documento en representación de **ACIMA** (Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití, Amazonas), **ACIYA** (Asociación de Capitanes Indígenas de Yaigojé Bajo Apaporis), **ACIYAVA** (Asociación de Comunidades Indígenas de Yaigojé Apaporis - Vaupés), **ACAIPI**

(Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pirá Paraná), **ACURIS** (Asociación de Comunidades Unidas de los ríos Isana y Surubí) y **AATIZOT** (Asociación de Autoridades Indígenas de la Zona del Río Tiquié); auto-

ridades públicas de carácter especial en vía de constitución como Consejos Indígenas en aplicación del Decreto 632 de 2018 y del artículo constitucional 56 transitorio;

Teniendo en cuenta que estos territorios ancestrales conforman a su vez un gran territorio cultural o *Macroterritorio*¹: el *de la Gente de Afinidad de Yuruparí*, denominado así por el fundamento del conocimiento tradicional concentrado en los Jaguares de Yuruparí, espíritus que depositaron dicho conocimiento en lugares y elementos sagrados que nuestros sabedores utilizan para el manejo de esta gran unidad territorial a lo largo de las diferentes épocas del año²; y

Resaltando que las AATI acá firmantes hacemos parte de dicho macroterritorio; y que como organizaciones de mujeres lideramos la protección y salvaguardia de los conocimientos asociados al manejo de semillas tradicionales, cuidado y manejo de la chagra como parte de los complejos sistemas alimentarios propios que nos dan sustento, y somos dadoras y preservadoras de la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas de los que hacemos parte;

Reunidas en el marco del Tercer Encuentro Inter AATI de Mujeres, realizado del 8 al 13 de diciembre de 2019 en Bogotá D.C., expresamos nuestra preocupación frente al estado de contaminación por mercurio de nuestros cuerpos y del bioma amazónico. Dicha circunstancia es atribuible no sólo a los particulares que desarrollan esta actividad, sino también al Estado que, por acción u omisión, es consiente su realización en contravía de la autodeterminación de los pueblos indígenas que habitamos ancestralmente los territorios objeto de explotación. Al hacerlo, el Estado colombiano también desconoce el compromiso de garantizar nuestra pervivencia física y cultural en una nación multicultu-

ral; así como las garantías fundamentales de las que la Amazonía goza como sujeto de derechos: a ser protegida, conservada, mantenida y restaurada³.

Además, el efecto de la contaminación del mercurio en nosotras las mujeres que habitamos el Macroterritorio del Yuruparí debe entenderse en tres ámbitos diferentes, estos se encuentran interrelacionados conforme a nuestra cosmovisión que entiende las relaciones del mundo como un sistema complejo no antropocéntrico y que entiende la interrelación entre todo lo existente en el territorio.

En primer lugar

Cuando una mujer presenta contaminación por mercurio, su cuerpo es el primer territorio que se ve afectado, además de los síntomas visibles de la enfermedad, concretados en pérdida de ánimo, fuerza para trabajar, afectaciones en la piel y en nuestra salud reproductiva, al estar nuestro cuerpo estrechamente vinculado al trabajo como chagrera, y al espacio mismo del cultivo, tanto las semillas que heredamos y cuidamos, así como los suelos y la cosecha, pierden su capacidad de alimentar adecuadamente a las personas, puesto que, su cuerpo contaminado, produce un alimento contaminado, pues la semilla y la mujer son una misma.

En un segundo ámbito

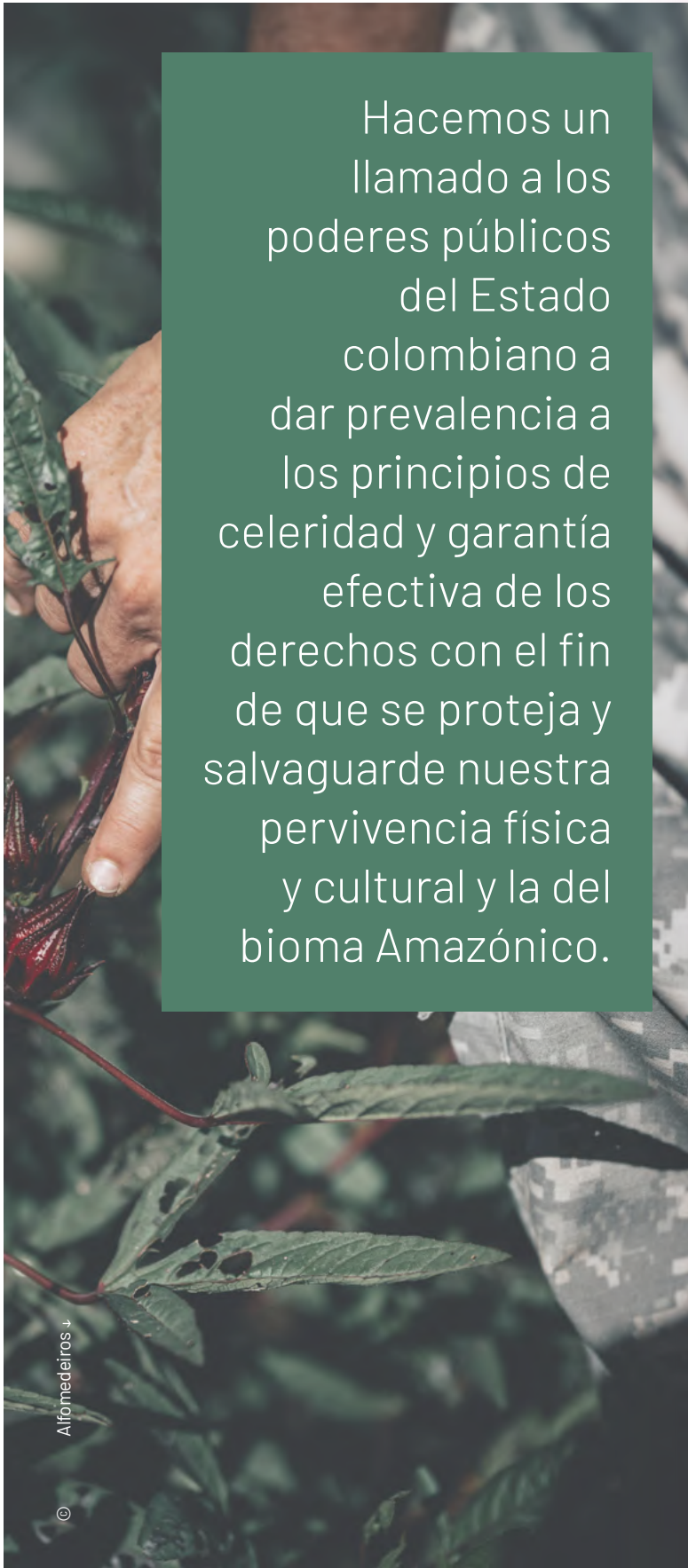
La afectación se evidencia en el vínculo profundo de las mujeres con nuestro territorio, especialmente en lo relacionado con los espacios tradicionales del ejercicio de nuestros roles comunitarios y de gobierno propio. Para los pueblos amazónicos, el territorio es un complejo de relaciones sistémicas, en el que los seres humanos somos uno entre otros

1. El *Macroterritorio* se entiende como el espacio geográfico-cultural de manejo ambiental y organización social y política en el que, de acuerdo a las historias de origen de los pueblos indígenas amazónicos, nuestros modelos específicos de manejo socioambiental, y sus elementos culturales comunes, se organiza espacialmente la jurisdicción ancestral de cada pueblo, y se distribuyen responsabilidades y especialidades rituales de manera complementaria e interdependiente.
2. Ver artículo 2 de la Resolución 1690 de 2010 del Ministerio de Cultura “por la cual se incluye la manifestación *He Yaia Ketí Oka, el conocimiento tradicional (Jaguares del Yuruparí) para el manejo de los grupos indígenas del río Pirá Paraná* en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ámbito Nacional y se aprueba su Plan Especial de Salvaguardia”.
3. La Corte Suprema de Justicia reconoció mediante sentencia STC3460-2018 que la Amazonía colombiana es sujeto de derechos y titular de protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado.

seres; para preservar el equilibrio y la reciprocidad entre humanos y no humanos, es común establecer periodos de restricción alimentaria, conocidos como dietas, en los momentos de crecimiento, formación y renovación, pues estas son fundamentales para el sostenimiento de la vida en el territorio.

Adicional a lo anterior, es importante mencionar que en nuestras culturas amazónicas es común distinguir dos tipos de enfermedad, por un lado, aquellas enfermedades que son contagiosas y se transmiten de sujeto a sujeto o de sujeto a objeto, y por otro, aquellas que derivan de una relación no equilibrada con el territorio. La contaminación por mercurio está catalogada como perteneciente al primer tipo de enfermedades, por ello se entiende que una mujer con registros de mercurio altos resulta simbólicamente cargada como “contaminante” lo que le impide desempeñar roles rituales tradicionales.

Un caso que ilustra esta complejidad es el de las Madrinas de Yuruparí, encargadas de cuidar y alimentar a los jóvenes que están en el proceso de formación durante el ritual sagrado, en el que sus cuerpos deben disponerse de manera que los conocimientos sobre el manejo del mundo puedan ser adquiridos y comprendidos, facilitando su asimilación y la revitalización de los saberes y prácticas culturales. Al estar la mujer débil, con las afectaciones que el mercurio produce, no puede garantizar que los jóvenes estén en las condiciones requeridas para recibir el conocimiento durante el ritual de Yuruparí, ocasionando que ella no pueda ejercer su rol cultural y, dado que son funciones que solamente unas mujeres formadas para tales propósitos pueden desempeñar, ocasiona el debilitamiento de la transmisión de los conocimientos requeridos para el manejo del mundo según las pautas culturales.



Hacemos un llamado a los poderes públicos del Estado colombiano a dar prevalencia a los principios de celeridad y garantía efectiva de los derechos con el fin de que se proteja y salvaguarde nuestra pervivencia física y cultural y la del bioma Amazónico.

Alfomedeiros ↓

©

Un tercer aspecto

Está relacionado con las dinámicas sociales que las economías extractivas ocasionan en el tejido social y las formas de organización política y comunitaria de los territorios aledaños a las zonas de explotación. La articulación desigual a la economía de mercado por lo general pone a las mujeres en un lugar de desventaja económica y política, muchas de nuestras mujeres terminan asumiendo roles de servicio, remunerados o no, en los centros poblacionales donde se presentan estos “malanzas” extractivas. Lo que dificulta asumir roles políticos en las organizaciones. Por otra parte, la fragmentación del tejido social de nuestros pueblos, obliga que frente a lamigración masculina las mujeres deban asumir la responsabilidad total del cuidado y sostenimiento de la familia, esto ocasiona una sobrecarga en las funciones y roles que ellas ocupan en el territorio y, además, nos impide una debida participación política.

En este sentido, la afectación de estos tres ámbitos, implica una vulneración directa a nuestra pervivencia física y cultural. Por un lado, debido a los efectos en la salud de las mujeres, su capacidad reproductiva y la disminución en la expectativa de vida de las comunidades; y por el otro, por la vulneración a la integridad cultural, considerando el carácter complementario e interdependiente de la relación mujer-hombre como principio ordenador del mundo.

Dado que el propósito fundamental de todas nuestras acciones y estrategias de gobierno es la conservación de la vida y, por lo tanto, la integridad de nuestros territorios; durante las últimas tres décadas hemos desarrollado instrumentos propios de gestión y gobierno ambiental y territorial que nos permitan enfrentar los nefastos efectos que tiene la minería sobre nuestros territorios, nuestros cuerpos, nuestra salud y sobre la vida misma⁴.

Por una parte, nuestro sistema organizativo, representado en las AATI, ha tenido una posición clara de rechazo y denuncia respecto a la no viabilidad del desarrollo de actividades mineras en nuestro territorio⁵. Por otra, el pasado 18 de noviembre interpusimos ante el Tribunal Superior de Bogotá una acción de tutela en contra del Presidente de la República y 26 entidades estatales, buscando la protección de nuestros derechos fundamentales y los de la Amazonía. Con ella también se busca proteger nuestros sistemas de conocimiento tradicional, que hoy constituyen patrimonio inmaterial de la humanidad y de la nación.

Vemos con preocupación que, pasadas tres semanas, el poder judicial colombiano aún no ha, siquiera, determinado el juez que deberá adoptar una decisión de fondo sobre el asunto.

4. En estudios liderados por Parques Nacionales Naturales se ha identificado que habitantes indígenas de los territorios del Macroterritorio del Yuruparí y de la planicie amazónica colombiana tenemos concentraciones de mercurio que son extremadamente altas de acuerdo con los estándares para la protección de la salud humana. Dichos estudios concluyen que existen fuertes indicios de que la concentración de mercurio guarda relación directa con el consumo de pescado. Se resalta allí que los niveles de mercurio que tenemos impactan nuestra salud en aspectos neurológicos, sensoriales y reproductivos, entre otros. Es decir que de no tomarse las medidas correctivas necesarias estaríamos poniendo en alto riesgo nuestra vida.
5. Se destacan las siguientes razones: (i) nuestros sistemas ancestrales de conocimiento y manejo del territorio, en el cual los minerales son un elemento de curación no un recurso a explotar; (ii) los instrumentos de política pública y de desarrollo no contemplan una vocación minera para estos territorios; (iii) el buen estado de la matriz boscosa y la existencia de un ordenamiento jurídico (Resguardos, Parques Nacionales Naturales y Reserva Forestal) que promueve su conservación y desarrollo sostenible es contrario a la ejecución de actividades mineras, incluso a la viabilidad de procesos de formalización; (iv) el rechazo público de las autoridades tradicionales y políticas indígenas al desarrollo de actividades mineras en nuestros territorios



Chris barbalis ↓

©

Melba Macuna Barazano

Lideresa
Territorio Indígena Yaigojé Aporis

Gloria Valencia Joaquin

Representante Área Mujeres
Territorio Indígena Unido de los ríos Isana y Surubí

Deolinda Rodríguez

Representante de mujeres
Territorio Indígena Río Tiquié

Beatriz Valencia López

Lideresa
Territorio Indígena Unido de los ríos Isana y Surubí

Yaneth Tanimuka

Secretaria General de Mujeres
Territorio Indígena Mirití Paraná

Juana Marín

Agente dinamizadora de formación
Territorio Indígena del río Pirá Paraná

Maria Sonia Macuna

Delegada de la Secretaría de Mujeres
Territorio Indígena Yaigojé Aporis

Rosalía León Marín

Representante General de mujeres
Territorio Indígena del río Pirá Paraná

Rosa Marín Lopera

Asesora tradicional
Territorio Indígena del río Pirá Paraná

María Judith León

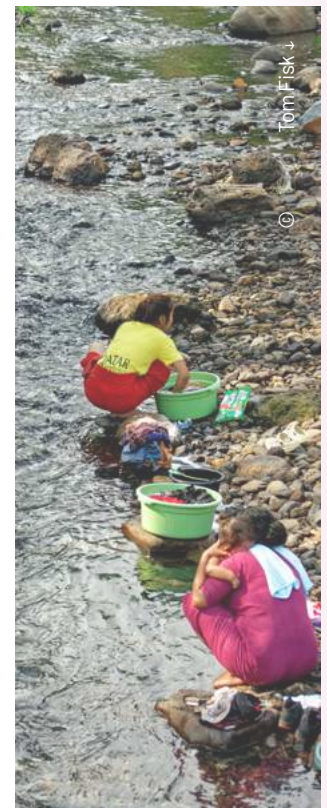
Lideresa
Territorio Indígena del río Pirá Paraná

Lenyn Lima

Lideresa
Territorio Indígena Río Tiquié



Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler



Tom Fisk

Así cuidamos nuestro territorio las mujeres de la Entidad Territorial Indígena del Río Pirá Paraná

ROSALÍA LEÓN

*Coordinadora Madres de Semilla
Entidad Territorial Indígena del Río Pirá Paraná*



En el territorio indígena de Pira Paraná, decidimos iniciar el proceso de fortalecimiento del gobierno territorial porque es la base fundamental que protege nuestros principios culturales.

Cuando empezamos a construir el Plan de Vida, teníamos tres preguntas orientadoras:

- I. *¿Cómo vivían nuestros antepasados?*
- II. *¿Cómo vivimos actualmente?*
- III. *¿Cómo queremos vivir en el futuro?*

En varias reuniones, recorridos y mambeaderos, analizamos y recogimos las bases para la construcción del Plan de Vida. En este análisis nos dimos cuenta de que es importante mantener y proteger nuestros conocimientos y prácticas culturales, por ejemplo la diversidad lingüística, el uso de la lengua propia, el conocimiento de la curación y protección, que están basados en las ritualidades, el cuidado y manejo de los sitios sagrados, la vida y el conocimiento de la madre, el crecimiento y desarrollo de los niños y niñas de nuestros territorios como práctica de uso y costumbre equilibrado desde nuestro origen hasta nuestros días.

También concluimos que quisiéramos que nuestros niños y niñas sean conocedores de las épocas y de los lugares sagrados, que sean respetuosos con la vida del territorio y la de ellos mismos, que la diversidad lingüística se mantenga y el sistema de conocimiento se fortalezca, no se modifique, y que las diferentes épocas del calendario ecológico-cultural se cumplan según la Ley de Origen.

El fortalecimiento del gobierno territorial se basa en cuidar y proteger nuestro sistema de conocimiento y nuestras prácticas culturales; nuestros dioses nos dejaron un territorio organizado, pero también mandatos para cumplir, reglas para obedecer y un sistema de conocimiento

para administrar nuestros territorios; también nos dejaron distintas especialidades tanto para los hombres como para las mujeres; por eso, es muy importante y necesario cumplir con los rituales según las épocas del calendario ecológico-cultural.

Las autoridades tradicionales, a través de su conocimiento, manejan y regulan los bosques, garantizando la vida de todas las personas del mundo, la abundancia de alimentos y el equilibrio climático; promueven la regeneración de bosques y de frutales silvestres, la reproducción de peces, animales terrestres, trepadores y aves, y, con ello, aseguran que la población esté bien y que haya equilibrio en todo el territorio.

Además, uno de los principales objetivos de este proceso es que nuestro territorio sea reconocido por su carácter especial ante diferentes entidades gubernamentales, ya sean departamentales, nacionales, internacionales o privadas. Como una manera de decir que nuestros derechos fundamentales deben ser respetados y garantizados como pueblos originarios del territorio.

Para esto, queremos tener nuestro propio gobierno. No es porque un decreto lo ordene; es porque eso ya estaba establecido desde la creación de la vida. La consolidación del gobierno indígena en el territorio indígena del río Pirá Paraná ha pasado de ser una resistencia cultural, tradicional y ancestral a una estructura de gobierno formal dentro del Estado colombiano. Este proceso se ha desarrollado a través de los siguientes pasos clave que han marcado la historia del territorio.

Autonomía en educación

Un paso fundamental fue la descentralización de la educación hacia el año 2010, en la que la asociación ACAIPI administró, con recursos públicos, sus propias escuelas comunitarias y el colegio de bachillerato, aplicando lineamientos de educación intercultural definidos por sus autoridades, lo que fue denominado el modelo educativo “Una educación para la vida”.

Reconocimiento como Entidad Territorial Indígena (ETI)

El desarrollo más reciente y significativo ha sido el proceso de formalización como ETI bajo el amparo del Decreto 632 de 2018, con los siguientes pasos:

- I. **Inscripción del Consejo Indígena ante el Ministerio del Interior:**
se solicitó en 2019 y, tras los retrasos, se logró en 2021.
- II. **Delimitación formal:**
en diciembre de 2025, la Agencia Nacional de Tierras expidió la resolución de delimitación de la ETI del Río Pirá Paraná.
- III. **Acuerdos interculturales construidos:**
entre agosto y octubre de 2025 se construyeron los acuerdos interculturales para la formalización como ETI, los cuales actualmente se encuentran en proceso de revisión por las Entidades del Estado para la firma del decreto.
- IV. **Poder político y fiscal:**
condición necesaria para que el territorio funcione con una categoría similar a la de un municipio, lo que permite la administración directa de recursos estatales y la toma de decisiones autónomas sobre su desarrollo. Esto se materializará tras la firma del decreto.





Defensa Jurídica del Territorio

La consolidación del gobierno indígena también se ha dado en los tribunales. Por ejemplo, mediante la sentencia T-248 de 2024, la Corte Constitucional falló a favor del Consejo Indígena, lo que ha permitido defender su autonomía frente a proyectos de bonos de carbono y otras intervenciones externas, reafirmando que cualquier iniciativa en el territorio debe contar con el consentimiento de las autoridades tradicionales.

El ejercicio de gobierno en lo político-administrativo ha permitido ejecutar proyectos territoriales basados en los canastos de política establecidos en el Plan de Vida. Por ejemplo, la ejecución de recursos en el marco del convenio con NiaTero, de pacto por la vida, que han servido para la dotación de elementos básicos que las familias necesitan, y el fondo de solidaridad, que se han utilizado en temas prioritarios de salud, sobre todo en lo relacionado con los gastos que las EPS no cubren durante las remisiones entre hospitales o centros médicos. También se está implementando un proyecto piloto de ají, liderado por la coordinación de las Mujeres Madres de Semilla.

En el ejercicio del gobierno y en la garantía de estar bien en el territorio, las mujeres tienen un lugar muy importante.

Desde los fundamentos culturales se establecen las funciones, las especialidades y el rol de las mujeres. Con base en estas normas que dejaron nuestros dioses, las mujeres también hemos venido respetando y manteniendo nuestra gobernanza. A partir del trabajo que desarrollamos diariamente, garantizamos la producción de alimentos desde el cuidado de las semillas, el cultivo, el desyerbe y la limpieza, tener chagras diversas, hacer el buen uso de la chagra y transmitir conocimiento a nuestros hijos, a nuestras niñas, sobre los valores y la importancia de las semillas que nos dejaron nuestros ancestros.

Con el trabajo que realizamos y las responsabilidades que asumimos como mujeres maloqueras, nos responsabilizamos de atender a la gente durante las ritualidades y de coordinar los trabajos en ese momento. Como mujeres contestadoras de danzas, armonizamos las danzas en el ritual; como madres de Yuruparí, garantizamos que los jóvenes adquieran conocimientos tradicionales; como parteras, cuidamos de nuestros niños y de nuestras mujeres.

De esta manera, nosotras también garantizamos la vida a nuestra población. Preparando alimento: el casabe, la frija, la chicha y el mingao; este es un trabajo que hacemos a diario. Ese es el papel que cumplimos las mujeres en el territorio. El cuidado del cuerpo de la mujer en su etapa de desarrollo. El trabajo de la cerámica, las artesanías, por ejemplo, las ligas para la danza y la cría de aves

para obtener plumajes, que son elementos sagrados para los hombres. Con todo esto aportamos al sistema de conocimiento tradicional.

Los rituales dependen de la abundancia que nosotras ofrecemos a través de nuestro trabajo. Si no hay ritualidades, hay escasez; si no hay ritualidades, nos llegan las enfermedades; si no hay ritualidades, no hay buena convivencia en el territorio; y si no hay ritualidades, se desequilibra el territorio.

Finalmente, el funcionamiento como ETI impulsa el ejercicio del gobierno territorial y comunitario para que se tomen buenas decisiones políticas, que no afecten a la población ni al territorio, y para tener una posición firme que garantice el estar bien territorial. Este pensamiento ha permitido encontrar formas de enfrentar y solucionar diferentes situaciones internas problemáticas, a fin de garantizar la vida en el territorio. Situaciones que pueden ser de convivencia y relacionamiento, pero también de amenazas que puedan llegar al territorio, como la minería.

Desde las normas que establecieron nuestros dioses para el manejo del mundo, nos dejaron un sistema de conocimientos y, en ese sistema, un camino establecido de lugares sagrados por donde corre el pensamiento de los tradicionales. Es el camino por el que pasa ese pensamiento de los tradicionales en el momento de la curación. Esos

lugares son de suma importancia; son lugares intocables; no están permitidos para ver; únicamente los ven los tradicionales, y esos lugares contienen minerales, como el oro.

El oro es lo que permite a los tradicionales conectar la comunicación con los dueños invisibles de estos sitios donde hay minerales. Esta conexión es necesaria para el manejo de la curación del territorio y para tener abundancia en las diferentes épocas del calendario ecológico y cultural: Yuruparí, frutas silvestres, gusano y cultivo. Por esto, el oro es intocable. Por ello, el oro no se puede extraer. La selva, los ríos, las montañas, las piedras, el agua: todos estos sitios tienen vida. Y, en especial, estos sitios sagrados donde hay minerales. Si los tocamos o los extraemos de ese lugar sin permiso, sin curación ni consulta, los dueños invisibles cobran con la vida de un niño, un tradicional, un danzador, un orador, un yuruparísero, un curador del mundo, una contestadora, una maloquera o una madre de Yuruparí.

Por todo lo anterior, la consolidación de la Entidad Territorial Indígena del Río Pirá Paraná permitirá el ejercicio de gobierno para proteger el territorio y nuestros sistemas de conocimiento de amenazas externas; además, facilitará la toma de decisiones autónomas que reconozcan el importante lugar de las mujeres y garanticen el estar bien territorial y el cuidado de la vida de la población y de las futuras generaciones.



Kool Shooters ↓

©

07

IMPACTOS DE LOS MEGAPROYECTOS MINEROS - CASO COSIGO

La constitución originaria y los impactos derivados de la intervención de Cosigo Resources en Yaigojé Apaporis

GERARDO MACUNA MIRAÑA

Líder - Entidad Territorial Indígena Yaigojé Apaporis





El territorio está ordenado para la existencia de la vida: mantener el orden es nuestra responsabilidad.

Desde nuestra cultura, el territorio se entiende como el espacio donde se materializa un sistema organizativo integral. ¿Y esto por qué?

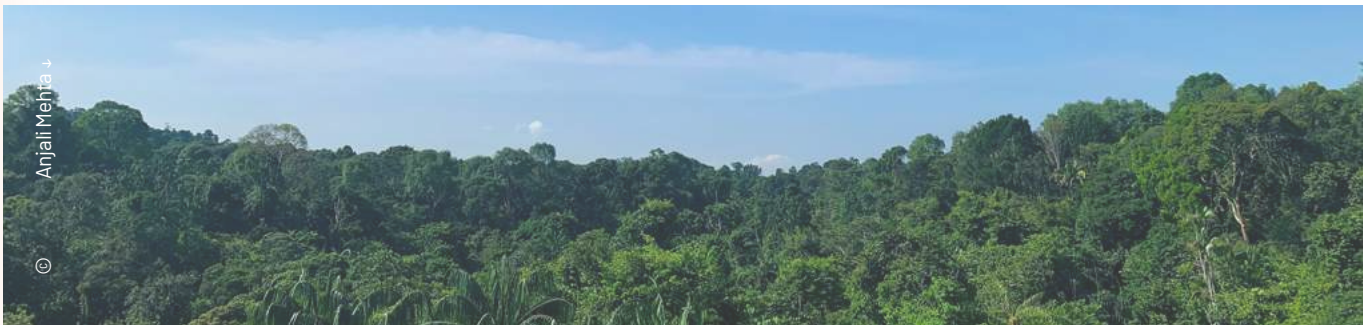
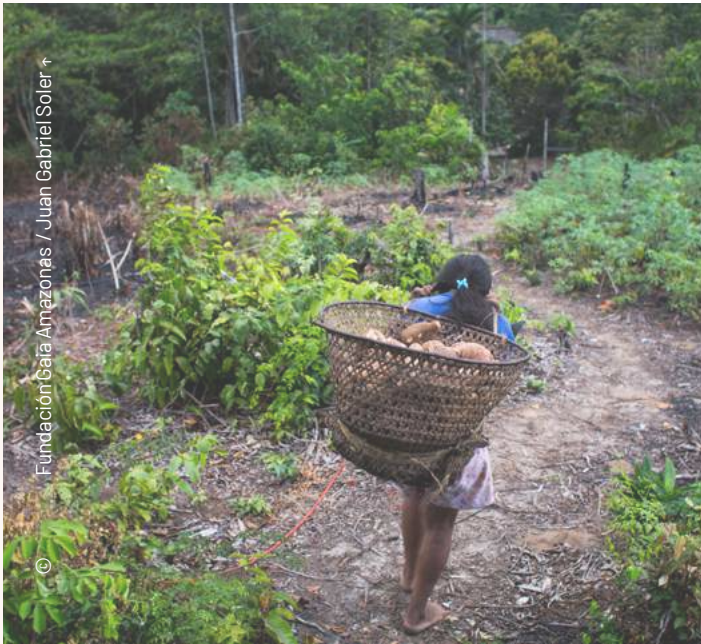
Desde el comienzo de la vida, cuando los dioses crearon el mundo y establecieron un ordenamiento para el manejo del territorio, también instauraron normas de convivencia para generar un equilibrio entre lo social y lo ambiental.

Dentro de ese ordenamiento, todo lo que maneja el ser humano, los demás seres naturales y espirituales deben cumplir obligatoriamente los principios de respeto, reciprocidad, responsabilidad y complementariedad; estos principios han sido los que, durante miles de años, han garantizado y siguen garantizando nuestro sistema de vida y el bienestar de nuestra concepción integral, que sostiene nuestro sistema de gobierno, territorio, educación, salud y alimentación propios.

En este punto, es importante entender que ese sistema, con el cual se determina el manejo socioambiental del territorio, es el que genera equilibrio entre el ser humano y la naturaleza y se cumple con la corresponsabilidad y la reciprocidad, creando permanentemente el buen vivir de todos, no solo de los pueblos indígenas, sino también de todos los que compartimos la vida con la Madre Tierra. **Cumplir ese orden es nuestra mayor responsabilidad.** La comunicación permanente entre lo social y natural depende el equilibrio y

pervivencia de la sociedad, pero si por el contrario no cumplimos esa norma u ordenamiento territorial definido desde la creación, estaríamos alterando el equilibrio; por esa razón el territorio no se debe entender como una porción de tierra en donde se hace lo que se quiera, sino como un ser vivo que está cumpliendo y haciendo cumplir unas normas para garantizar el equilibrio social, ambiental y generacional. Esta es una de las responsabilidades de los pueblos indígenas desde sus territorialidades: el respeto al sistema de ordenamiento territorial desde los principios culturales, para garantizar la vida de todos.

Para nosotros, los indígenas del macroterritorio amazónico, en especial de las afinidades culturales del sagrado Yuruparí, esta ley no está definida solo para el pequeño territorio de un pueblo, pues cada pueblo tiene responsabilidad con los demás que comparten ese gran territorio. Nuestra figura territorial es la gran maloca en la cual están estructurados esos sistemas de manejo, de sitios sagrados, por medio de los cuales, mediante acciones curativas, se mantiene la conectividad para garantizar la vida y la interacción de un territorio que va más allá de los límites que los gobiernos han definido, fraccionándonos por la división político-administrativa occidental.



Principio cultural: La organización indígena para la interlocución respetuosa

Los pueblos indígenas tenemos un sistema de organización basado en nuestros principios culturales, en las razones de ser de nuestro territorio, en la integridad de nuestro ordenamiento territorial, social, cultural y ambiental; tal como está definido en nuestras leyes ancestrales, en el origen, en el cual, por ninguna razón, se debe perder el diálogo respetuoso, principio de la ética que nos fue entregada por los seres creadores, cuya práctica es también un objetivo en la vida de todos los seres. Cuando incumplimos con el diálogo, estamos generando un desequilibrio en lo social, en lo ambiental y en todo, porque desconocemos otros principios: el respeto, la corresponsabilidad, la complementariedad.

En esto se fundamenta nuestra interlocución con los demás seres, con los demás pueblos, con los distintos niveles del Estado. Entre nosotros, como pueblos indígenas, no tenemos mayores problemas para el diálogo cultural y organizativo; pero nos hemos encontrado con esa incapacidad de la mayor parte de la sociedad no indígena y los diferentes niveles del Estado para dialogar, para generar herramientas que permitan la construcción conjunta que nos lleve colectivamente a cumplir lo acordado como derechos, que garantice el respeto a las diversidades culturales y sociales, así como lo escribimos en la Constitución Política.

La profanación de los sitios sagrados del territorio: La ruptura de nuestra integridad cultural

La incapacidad para dialogar nos lleva a un problema mayor: la afectación y el desequilibrio ambiental, cultural y social de los pueblos indígenas y sus territorialidades, que surge del irrespeto de la sociedad no indígena hacia nuestros sistemas de conocimiento y de vida. Cuando no se reconoce al otro, no se conoce su pensamiento; por eso se desconocen nuestros principios culturales y se profanan nuestros territorios, nuestros lugares de vida, nuestros sitios sagrados. Así se construye el camino que lleva a quitarles valor a los derechos constitucionales, a violar nuestros principios culturales, ambientales, sociales y territoriales.

Los gobiernos nacionales, departamentales y municipales comienzan a contravenir las normas nacionales e internacionales mediante sus planes de desarrollo; en ellos establecen acciones que no se concertan, incumplen las consultas previas y los territorios indígenas terminan perdiendo su razón de existencia, su razón de ser. Lo más triste es cuando cualquier territorio tradicional y sagrado es intervenido por el hombre, se profana, y esa profanación causa un desequilibrio en lo territorial, social ambiental y cultural. Las empresas vienen detrás; tampoco respetan; no les interesa dialogar ni entender nuestras razones; no entienden que el territorio es sagrado porque de él depende nuestra vida, la de todos los seres.

Además, profanar causa un desequilibrio en todos los niveles; provoca una reacción en lo social, con enfermedades difíciles de curar desde la medicina propia, porque es una

venganza —respuesta— de la Madre Tierra; se puede entender que, mediante esa enfermedad, ella está exigiendo respeto por el cumplimiento de su razón de ser y de existir.

El mundo occidental no quiere entender ese sistema de gestión ambiental porque no está escrito en normas ni en un libro. Por necesidad de unos pocos que solo piensan en cómo mantener su estructura de poder, ignoran los sistemas de conocimiento y las normas culturales de los pueblos indígenas y no respetan la Constitución ni el acuerdo pluralista que hicimos en ella.

Esta profanación e irrespeto a los territorios de los pueblos indígenas no solo afecta a la sociedad indígena, sino a todos los que vivimos en el planeta, porque es una sola madre sin diferenciar países ni continentes, porque es un solo cuerpo y tiene un único sistema por donde circula esa sangre para dar vida a sus hijos; cuando cualquier lugar sagrado, donde se encuentran diferentes minerales, es intervenido o explotado, estamos cortando las arterias por donde circula la sangre que sostiene la vida en la Madre Tierra.

Los indígenas hemos dicho que nosotros, los cuidadores de la tierra, no valoramos esos materiales con valor monetario; no tenemos esa ambición; al contrario, los valoramos como un valor que da vida y garantiza un equilibrio para la convivencia sana y equilibrada de todos los que existimos en este mundo.



Profanación de los sitios sagrados del Apaporis: La intervención de Cosigo en el territorio

En el territorio sagrado del Apaporis, actualmente vivimos más de 2600 personas nativas pertenecientes a los pueblos indígenas Macuna, Letuama, Tanimuca, Cabillari, Yauna, Yujup, Barazano, entre otros. Cada pueblo recibió de los seres creadores un conocimiento y un orden para administrar y cumplir esa ciencia, formando así una Constitución única, pensada y definida para garantizar la vida del planeta y de sus hijos o habitantes mediante una convivencia sana y armónica. Esa Constitución originaria nunca necesitará un cambio, porque el hombre no la define; la cumple y la administra en un ejercicio práctico, desde lo material y lo espiritual, en este territorio.

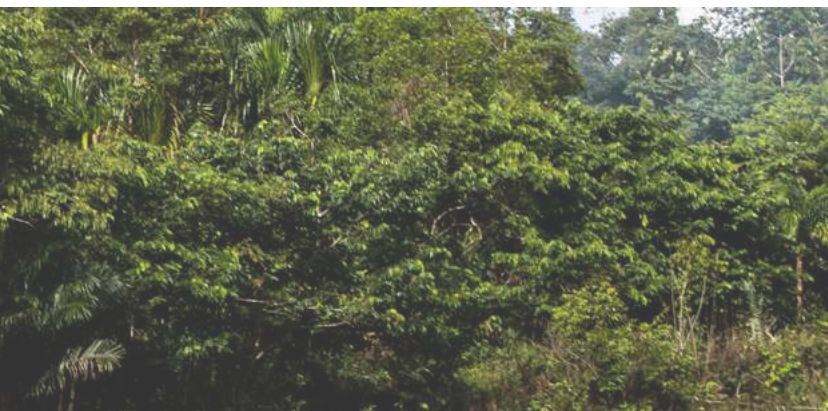
La empresa Cosigo Resources trajo una mirada ambiciosa a nuestro territorio. Nosotros no los invitamos, no los llamamos; ellos llegaron para atropellar nuestro conocimiento, nuestra cultura; vinieron a profanar nuestros sitios sagrados; se han declarado dueños de lo que es de la naturaleza, hasta llegar a demandar a Colombia porque no les dejamos extraer el oro, elemento que forma parte de nuestros lugares sagrados. Contaminaron el territorio con ambición y llevaron a la división de nuestro proceso organizativo, una enfermedad cultural y social que nos llevará mucho tiempo curar.

Cosigo Resources le pidió al Estado que le “concesionara” y le entregara una parte de nuestro territorio para explotar lo que no está permitido, violando nuestras reglas culturales y los acuerdos establecidos en la Constitución Política y en los acuerdos internacionales de derechos humanos. Engañaron a algunos tradicionales y a líderes con una visión falsa y oportunista, y trajeron mentiras y envidia, perjudicando nuestra estructura, cultura y organización política, que llevamos muchos años reconstruyendo.

Nuestro pensamiento nos orientó y, recurriendo a los principios y fundamentos culturales, hemos ido sanando esa enfermedad, realizando nuestros rituales y bailes, cumpliendo con el diálogo tradicional e intercultural, y tomando la Constitución Política para ejercer los derechos.

Seguimos preocupados porque ese pensamiento sigue dando vueltas por el territorio y nuestro entorno. Cosigo ha continuado buscando tribunales ajenos a nuestro pensamiento para que, desde lejos, digan que la empresa es dueña de algo que solo le pertenece a la naturaleza, algo que garantiza la vida de nosotros y de todos los seres que habitamos este mundo.





La ambición y la envidia son difíciles de curar; son grandes enfermedades que nos llevarán mucho tiempo resolver.



La Sentencia T-106 y la interpretación cultural de los Gobiernos Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí

ASÍ SE PRONUNCIÓ LA CORTE CONSTITUCIONAL EN LA SENTENCIA T-106 DE 2025

La minería y el uso del mercurio en la Amazonía vulnera los derechos a la identidad, al territorio, a la autodeterminación, a la soberanía y seguridad alimentaria, a la salud, al ambiente sano y a la integridad cultural y social **de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí poniendo en riesgo su pervivencia física y cultural.**

Para llegar a esta conclusión la **Corte conformó tres Libros** o ejes temáticos y cada uno cuenta con:

- La palabra escrita y hablada de los Jaguares de Yuruparí
- Intervenciones interinstitucionales de las entidades públicas no indígenas
- Análisis de los marcos normativos de protección relevantes
- El análisis de la vulneración de derechos



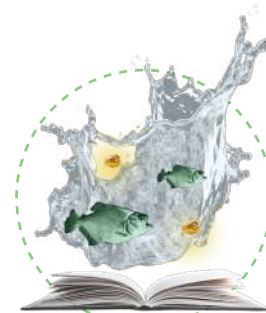
El Libro Azul o el árbol de la vida:

la identidad cultural y el territorio



El Libro Amarillo o de los alimentos y el bienestar:

acceso a la salud y la seguridad y soberanía alimentaria



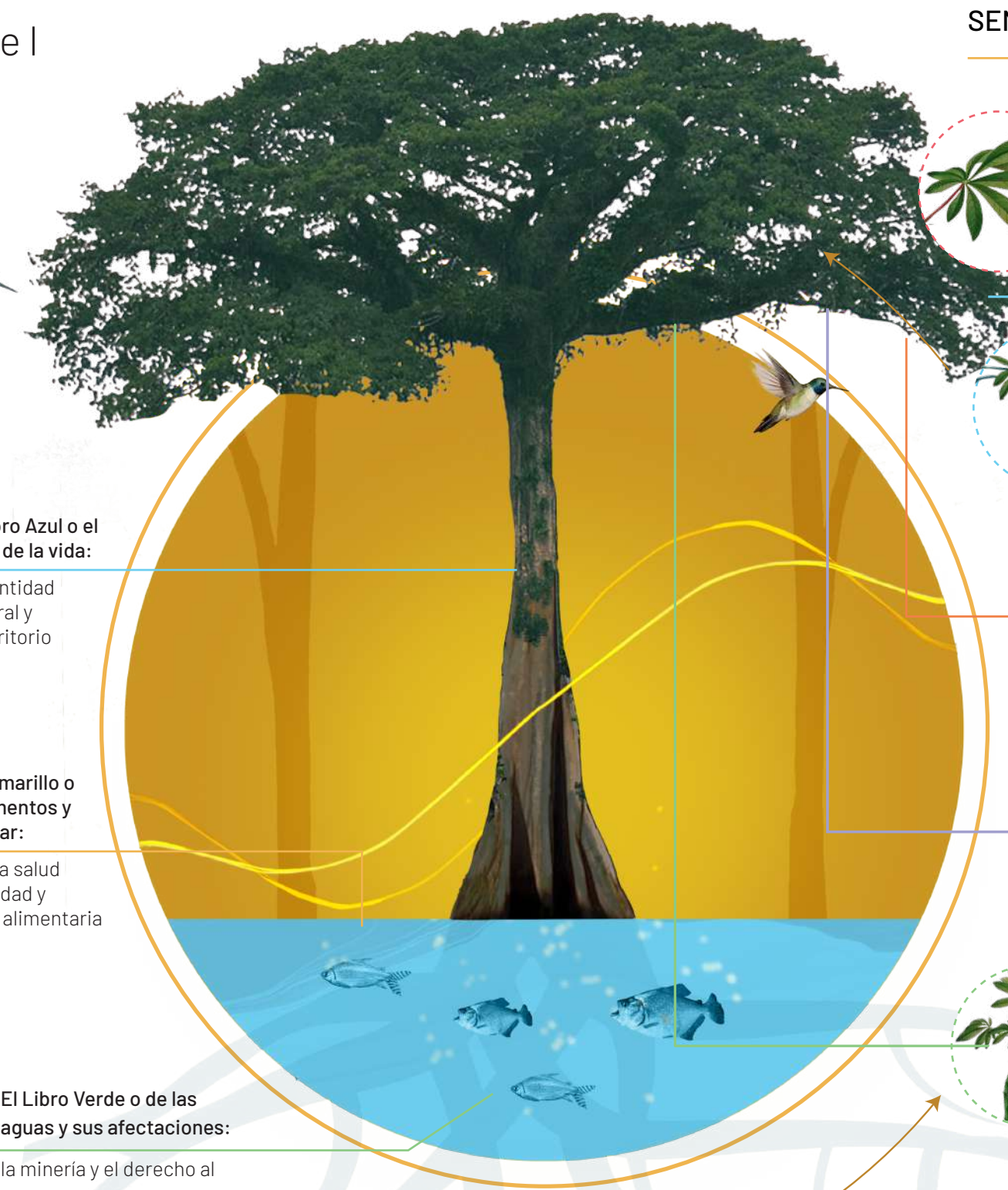
El Libro Verde o de las aguas y sus afectaciones:

la minería y el derecho al ambiente sano

Estos tres Libros derivan en el Libro Raíz donde los sistemas de conocimiento son fundamento y propósito:

32 remedios constitucionales para retornar al pensamiento de los Jaguares de Yuruparí y restablecer el orden afectado.

RUTA DE IMPLEMENTACIÓN DE LOS REMEDIOS DE ACUERDO A LA INTERPRETACIÓN CULTURAL DE LA SENTENCIA T-106 DE LOS JAGUARES DE YURUPARÍ



5 Superar las amenazas a las autoridades y comunidades del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí

4 Remediar el envenenamiento de los Territorios del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, los impactos en otros Territorios y los efectos en la salud de las personas causados por la minería y la contaminación de mercurio.

3 Hacer efectivo el **ejercicio de las competencias** de los Territorios y Gobiernos Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí: implementación de los lineamientos de política de los Planes de Vida y sus Planes de Acción.

2 Formalizar y consolidar las **cuatro Entidades Territoriales Indígenas** del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí.

1 Acoger la **Instancia de Coordinación de los Territorios Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí** como espacio para la coordinación intergubernamental.



Conoce más acerca de la **Sentencia T-106** y su relación con la construcción de un Estado pluralista y descentralizado

La vida, el territorio, el gobierno



la alimentación, la salud

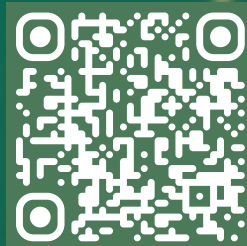


y la identidad, son interdependientes.

Historia doble del oro

EL SOL BAJO LA TIERRA

Te invitamos a ver un video narrado por William Yucuna, Autoridad médico tradicional del pueblo indígena Kamejeiya, sobre la relación de los pueblos indígenas de la Amazonía y "el sol bajo la tierra".



Fundación Gaia Amazonas

Fundador

Martin von Hildebrand

Presidente

Francisco von Hildebrand

Director general

Camilo Guio Rodríguez

Equipo editor

- Juan Sebastián Anaya A
- Julieth Rojas Guzmán
- Camilo Guio Rodríguez

Autoría (en orden de aparición)

- Camilo Guio Rodríguez
- Adriana Rojas Suárez
- Nelson Ortiz
- Luis Cayón
- María Isabel Valderrama González
- Juliana Sánchez Castellanos
- Claudia Viviana Rodríguez Benavides
- Juan Sebastian Anaya A
- Sergio Vásquez
- Juan David Varela
- Julieth Rojas Guzmán
- Wilmer García Betancurt
- William Yucuna
- Jaime Tanimuka
- Elio Miraña
- Rosalía León
- Gerardo Macuna

Grupo de Lideresas del Macroterritorio de los Jaguares del Yuruparí

- Melba Macuna Barazano
- Maria Sonia Macuna
- Gloria Valencia Joaquin
- Rosalía León Marín
- Deolinda Rodríguez
- Rosa Marín Lopera
- Beatriz Valencia López
- María Judith León
- Yaneth Tanimuka
- Lenyn Lima
- Juana Marín

Diseño y diagramación

- Andie Callejas

Collage e ilustración

- Andrea Hernández
- Laura Muñoz

Cartografía

- Juan Pablo Fonseca Muete
- Adriana Rojas Suárez

Historia doble del oro

EL SOL BAJO LA TIERRA



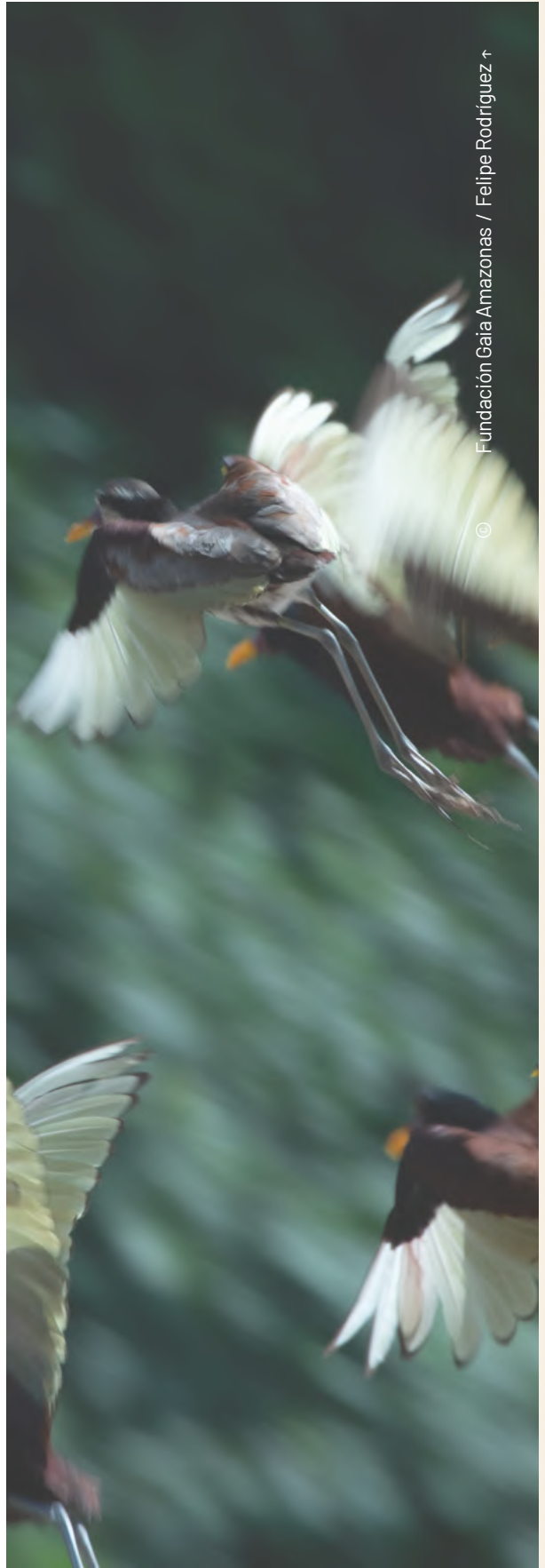
© Aldo Pratama ↓



© Fundación Gaia Amazonas ↑



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI Yaigojé Apaporis ↑





© Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler ↓



© Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler | ETL Yajónia Asociativa

ÍNDICE

00	Camilo Guío Rodríguez	Introducción La Amazonía se ordena desde la vida	7
01	Camilo Guío Rodríguez y Adriana Rojas Suárez	Desde el territorio integral de los Jaguares de Yuruparí para el mundo	13
02	Nelson Ortiz	Impactos de la minería en el modelo cultural de manejo del Territorio de los Jaguares de Yuruparí	21
03	Luis Cayón	Los impactos de la minería en el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí	29
04	Maria Isabel Valderrama González	Impactos de la minería en los procesos organizativos y en el gobierno indígena del territorio	35
05	Julieth Rojas Guzmán y Juliana Sánchez Castellanos	La minería y sus impactos sobre la vida de las mujeres indígenas del territorio de la gente de afinidad de Yuruparí	43
06	Claudia Rodríguez Benavides	La paz en la Amazonía oriental: un desafío que necesita del gobierno y el ordenamiento territorial indígena	51
07	Juan Sebastian Anaya A. y Sergio Vásquez	Disputa por la vocación y el ordenamiento ambiental y minero en la Amazonía oriental colombiana: el caso de Cosigo Resources Ltd. y el Territorio Indígena Yaigojé Apaporis	55
08	Juan David Varela	La Sentencia T-106 de 2025: una historia plural	67



En diciembre de 1998, en el marco del simposio *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*, se reunieron autoridades, líderes indígenas, investigadores y organizaciones para reflexionar sobre una pregunta que sigue vigente: ¿cómo ordenar el territorio amazónico reconociendo las formas propias de vida, conocimiento y gobierno de los pueblos que lo habitan?

Las memorias de ese encuentro constituyen mucho más que un registro académico: son la expresión de un momento político y epistemológico en el que se afirmó con claridad que el ordenamiento territorial no puede ser impuesto desde afuera, sino que debe emerger desde las realidades vivas de los territorios.

En ese contexto, la intervención de Orlando Fals Borda marcó un punto de inflexión. En coherencia con la Constitución de 1991, planteó que un ordenamiento territorial bien hecho debía partir de no someterse a límites impuestos y, sobre todo, del respeto a la autonomía

de los pueblos. En ese mismo horizonte, identificó como desafíos del futuro figuras como las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), las Provincias y las Regiones. Más que una formulación teórica, se trataba de un proyecto político: reorganizar el país desde su diversidad, desde sus territorios y desde la vida.

En este sentido, la formalización de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) representa hoy uno de los avances más significativos en la materialización de ese horizonte. El 16 de diciembre de 2025, el presidente de la República, Gustavo Petro Urrego, firmó los



La Amazonía se ordena desde la vida

decretos que formalizan las primeras ocho ETI en la Amazonía colombiana, marcando un hito histórico en el reconocimiento efectivo de la autonomía territorial indígena. Este paso no constituye únicamente una decisión administrativa, sino la concreción de un modelo de Estado pluralista y multicultural, en el que los pueblos indígenas ejercen gobierno sobre sus territorios con base en sus propios sistemas de conocimiento. Estas entidades, que abarcan más de siete millones de hectáreas, consolidan estructuras político-administrativas capaces de coordinar con el resto del Estado, y de armonizar, desde sus planes de vida indígenas, con otras políticas públicas el cumplimiento de los objetivos que nos trazamos como nación. Su formalización es, ante todo, una condición para la protección del territorio y la continuidad de la vida.

En este mismo horizonte, la consolidación de la Instancia de Coordinación del Macroterritorio de los Jaguares del Yuruparí permite dar un paso adicional en esa arquitectura territorial. En el sentido de que las ETI materializan la autonomía a escala local, el Macroterritorio proyecta esa autonomía a una escala regional, configurando una forma de articulación que dialoga con la

idea de Provincia planteada por Fals Borda y la Constitución Política de 1991. No se trata de una estructura administrativa impuesta, sino de una construcción política sustentada en la Ley de Origen y en la complementariedad entre los pueblos indígenas, que permite coordinar decisiones, ejercer gobierno a escala macroterritorial y fortalecer la defensa conjunta del territorio.

Así, la relación entre Entidades Territoriales Indígenas, Macroterritorio y Provincia deja de ser una abstracción constitucional para convertirse en una realidad en construcción. Las ETI consolidan el gobierno propio; el Macroterritorio articula ese gobierno en una escala biocultural mayor; y la provincia encuentra allí una expresión posible como forma de organización territorial que emerge desde la vida misma del territorio. En conjunto, estas figuras constituyen una arquitectura de ordenamiento territorial intercultural que no fragmenta el espacio, sino que lo integra.

Este debate adquiere una urgencia particular en la Amazonía oriental, donde la convergencia entre una historia geológica profunda, una extraordinaria diversidad ecosistémica y una significativa riqueza mineral configu-

ra una tensión estructural. Esta condición no es resultado del azar: ha sido sostenida históricamente por los pueblos indígenas, cuyos sistemas de conocimiento, manejo y gobierno han permitido la protección y reproducción de estos territorios como sistemas vivos. En este sentido, la región encarna una “doble condición”: es, al mismo tiempo, fuente de vida -resultado de prácticas de cuidado y ordenamiento desde adentro- y objeto de interés extractivo. Intervenir el subsuelo implica, por tanto, no solo alterar procesos naturales, sino desestabilizar los equilibrios construidos a lo largo de generaciones, activando dinámicas que se expanden en el tiempo y en el espacio, afectando ecosistemas, cuerpos y formas de vida.

A esta tensión se suman presiones crecientes asociadas no solo a la minería de oro, sino también a la búsqueda de minerales estratégicos -como las “arenas negras” y las tierras raras-, fundamentales para la transición energética y el desarrollo tecnológico global. Estos minerales han convertido territorios como la Amazonía en espacios de interés geopolítico, intensificando las disputas por el control del subsuelo.

Estas presiones se agravan por la expansión de economías ilegales, donde la minería se articula con actores armados al margen de la ley y redes criminales transnacionales. La extracción ilegal no es un fenómeno aislado, sino parte de sistemas de violencia y control territorial que degradan ecosistemas, penetran territorios indígenas y alteran sus formas de gobierno.

En este contexto, el Macroterritorio de los Jaguares del Yuruparí se revela como una expresión concreta de un territorio ordenado desde adentro. Se trata de un sistema integral que articula cuencas, diversidad cultural

y redes de conocimiento milenarias, configurando una gran maloca donde cada elemento cumple una función dentro de un sistema dinámico, que piensa, siente y pulsa. Más que un espacio físico, es una arquitectura de vida, conocimiento y gobierno.

Sin embargo, la expansión de la minería ha introducido una ruptura profunda en ese sistema. La contaminación, la deforestación y la intervención de sitios sagrados no solo afectan el ambiente, sino que debilitan los sistemas de conocimiento, la transmisión cultural, la cohesión social y la pervivencia de sus pueblos. En este sentido, la minería no destruye únicamente ecosistemas sino que pone en riesgo la biodiversidad, la integridad territorial, el equilibrio climático del planeta y la continuidad de la vida como hoy la conocemos.

Esta ruptura es también política. La minería fragmenta los procesos organizativos, debilita la autoridad indígena y reconfigura el control del territorio. Frente a ello, los pueblos han respondido fortaleciendo su gobierno propio y avanzando en su consolidación como Entidades Territoriales Indígenas, entendidas como formas de ordenamiento construidas desde adentro.

A esta lectura se suma la perspectiva de las mujeres, que evidencia impactos diferenciados sobre sus cuerpos, en su posibilidad de ejercicio cotidiano y ritual de gobierno, sobre la soberanía alimentaria y pone en jaque la transmisión de conocimientos, la abundancia que caracteriza a la Amazonía, así como también el fortalecimiento de liderazgos que hoy son centrales en la defensa territorial.

En paralelo, estas dinámicas se encuentran atravesadas por economías irregulares, ilegales y conflictos armados, lo que convierte la defensa del territorio en una apuesta por

la paz. En este sentido, el uso estratégico del derecho, construido de manera conjunta entre los pueblos indígenas y el equipo de la Fundación Gaia Amazonas, busca restablecer el orden territorial y garantizar la estabilidad para esta generación y las futuras.

De manera transversal, los artículos que componen esta publicación permiten comprender que no se trata de impactos aislados, sino de una transformación profunda del territorio y de las condiciones que sostienen la vida. En conjunto, evidencian que la expansión de la minería -en particular aquella asociada al uso de mercurio- no solo afecta ecosistemas, sino que compromete la base material, cultural y espiritual de la existencia indígena. En este sentido, la minería constituye una amenaza estructural a la pervivencia de los pueblos indígenas y a nuestra posibilidad de seguir habitando este planeta en el futuro cercano.

En conjunto, estas perspectivas permiten comprender que la Amazonía no es una frontera extractiva, sino un sistema vivo. La minería no es solo una actividad económica: es una fuerza que reconfigura territorios, relaciones y futuros. Frente a ello, la triada ETI - Macroterritorio - Provincia emerge como una arquitectura posible para el ordenamiento territorial del país, basado en la autonomía, la interculturalidad y la complementariedad entre sistemas de conocimiento para garantizar el bienestar de las personas, de lo humano y lo no humano que conlleva consigo la protección de las funciones vitales de la Amazonía.

Porque lo que está
en juego no es solo
el ordenamiento
del territorio.

Es la posibilidad de
construir, desde la
diversidad, formas
de futuro.

Este libro no se lee:
se habita.

Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez ↓

©

Cómo habitar este libro

Este libro no se presenta como una lectura lineal ni como una voz única. Se construye como un recorrido entre sistemas de conocimiento que coexisten, dialogan y se interpelan.

En este sentido, retoma -de manera situada- el espíritu de Historia Doble de la Costa de Orlando Fals Borda¹. Allí, la escritura en dos canales proponía una forma distinta de producir conocimiento: una que no separa la experiencia de la interpretación, ni la voz de los pueblos de los marcos analíticos que buscan comprenderla. Más que un recurso narrativo, se trataba de una apuesta política y metodológica: reconocer que el conocimiento se construye en relación y que su sentido pleno emerge en el encuentro entre distintas formas de saber.

Esta publicación traslada ese principio al contexto de la Amazonía oriental colombiana como una **Historia Doble del Oro, el Sol Bajo la Tierra**. Una historia de luchas, resistencias y formas de defensa del territorio y de la vida. No se trata únicamente de narrar la actividad extractiva, sino de comprender las tensiones que introduce y las respuestas que emergen desde los pueblos y sus aliados para sostener la vida en el territorio.

En esa misma lógica, el libro se configura a partir de dos inicios que se reconocen, dialogan y se complementan. Por un lado, la apertura escrita por Julieth Rojas Guzmán afirma que la Amazonía se gobierna desde adentro, situando la palabra indígena como fundamento de sistemas de conocimiento, manejo y gobierno que han sostenido históricamente estos territorios. Por otro, esta apertura amplía el campo de comprensión al poner esas

realidades en relación con otros lenguajes -bioculturales, jurídicos, geográficos, socio-lógicos y políticos- y con las tensiones que hoy enfrenta el territorio.

Esta forma de construcción recoge, de manera situada, el legado de la investigación acción participativa, en la que el conocimiento no se produce para ser observado desde afuera, sino para fortalecer procesos vivos y contribuir a su transformación. Así, no se trata de una voz que abre y otra que continúa, sino de dos caminos que se encuentran desde el inicio, configurando una lectura en clave de complementariedad entre sistemas de conocimiento que, sin perder su diferencia, convergen en la defensa del territorio y de la vida.

A partir de allí, el libro se organiza como dos vertientes que, naciendo en lugares distintos, avanzan por el territorio sin perder su singularidad y terminan por encontrarse. Como los ríos amazónicos, estos recorridos no se oponen: se reconocen, se alimentan mutuamente y configuran, en su confluencia, una comprensión más amplia del territorio y de la vida.

En la primera cara o vertiente del libro se despliega un bloque de textos escritos por los pueblos indígenas. Aquí el territorio no se describe: se vive, se ordena y se gobierna. Es la palabra que nace desde las leyes de origen, la memoria y la responsabilidad de sostener la vida.

La segunda vertiente presenta el bloque de textos elaborados por el equipo asesor de la Fundación Gaia Amazonas y del profesor Luis Cayón. Estos escritos no buscan traducir ni

1. Fals, O. (2002). Historia doble de la Costa. Recuperado de: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/2992>

validar ese pensamiento desde afuera, sino nutrirlo desde nuestro conocimiento y la experiencia compartida en el territorio, acompañándolo y proyectándolo en otros lenguajes y acciones necesarios para su defensa.

Ambos recorridos avanzan hacia un punto de encuentro.

Ese punto no es una síntesis. Es un cruce.

Ese cruce se materializa en la **Sentencia T-106 de 2025**, entendida como el resultado de una acción integral de defensa concebida estratégicamente desde el territorio. Desde su origen, esta acción articuló sistemas de conocimiento distintos en un ejercicio explícito de interculturalidad y complementariedad. No se trató únicamente de acudir al derecho, sino de movilizarlo como herramienta para hacer efectivo el pacto constitucional de 1991, reconociendo la autonomía de los pueblos y la centralidad de la vida.

En este sentido, el derecho deja de ser un marco externo para convertirse en un campo de transformación. La sentencia no solo reconoce derechos: incorpora los sistemas de conocimiento indígenas en su propia estructura y sitúa la protección integral del territorio como eje de la decisión.

La pieza gráfica que acompaña la sentencia señala ese lugar de cruce: un espacio donde los sistemas normativos indígenas y el derecho no indígena se encuentran, se tensionan y se reconfiguran mutuamente. Allí, la justicia se expresa como justicia dialógica y una práctica para la defensa de la vida.

Quien lee este libro se sitúa en ese punto. No desde una observación distante, sino como parte del encuentro, pues este es un llamado a la acción colectiva que, como humanidad y ciudadanía, nos integre para avanzar en la protección de la Amazonía y en la consolidación del Estado pluralista que pactamos en 1991.

Desde Gaia Amazonas, reconocemos este proceso no solo como un ejercicio de acompañamiento, sino como un aprendizaje profundo y continuo. Nos sentimos profundamente afortunados de recorrer este camino junto a los pueblos indígenas, a sus autoridades, líderes y lideresas, sabedores y sabedoras, y a las nuevas generaciones que hoy sostienen y propician la vida en sus territorios. En ese caminar compartido, también aportamos desde nuestra experiencia y conocimiento técnico, jurídico y político, poniéndolos al servicio de la defensa del territorio y del fortalecimiento del gobierno propio, en un ejercicio de complementariedad entre sistemas de conocimiento.

Hemos aprendido que la defensa del territorio no es únicamente una causa: es una forma de entender el mundo, de relacionarse con la vida y de construir futuro. Este libro es, en última instancia, expresión de ese encuentro: no de una voz sobre otra, sino de una relación construida en el respeto, la confianza y la convicción de que la vida -en todas sus formas- debe seguir siendo el centro del ordenamiento del territorio.

Camilo Guio Rodríguez

Director general
Fundación Gaia Amazonas

01

EL MACROTERRITORIO DEL YURUPARÍ
(LA AMAZONIA NORORIENTAL COLOMBIANA Y SU RELACIÓN CON EL ORO)

Debajo de la selva: entre la conservación y la explotación en la Amazonía oriental colombiana

CAMILO GUIO RODRÍGUEZ Y
ADRIANA ROJAS SUÁREZ

Fundación Gaia Amazonas



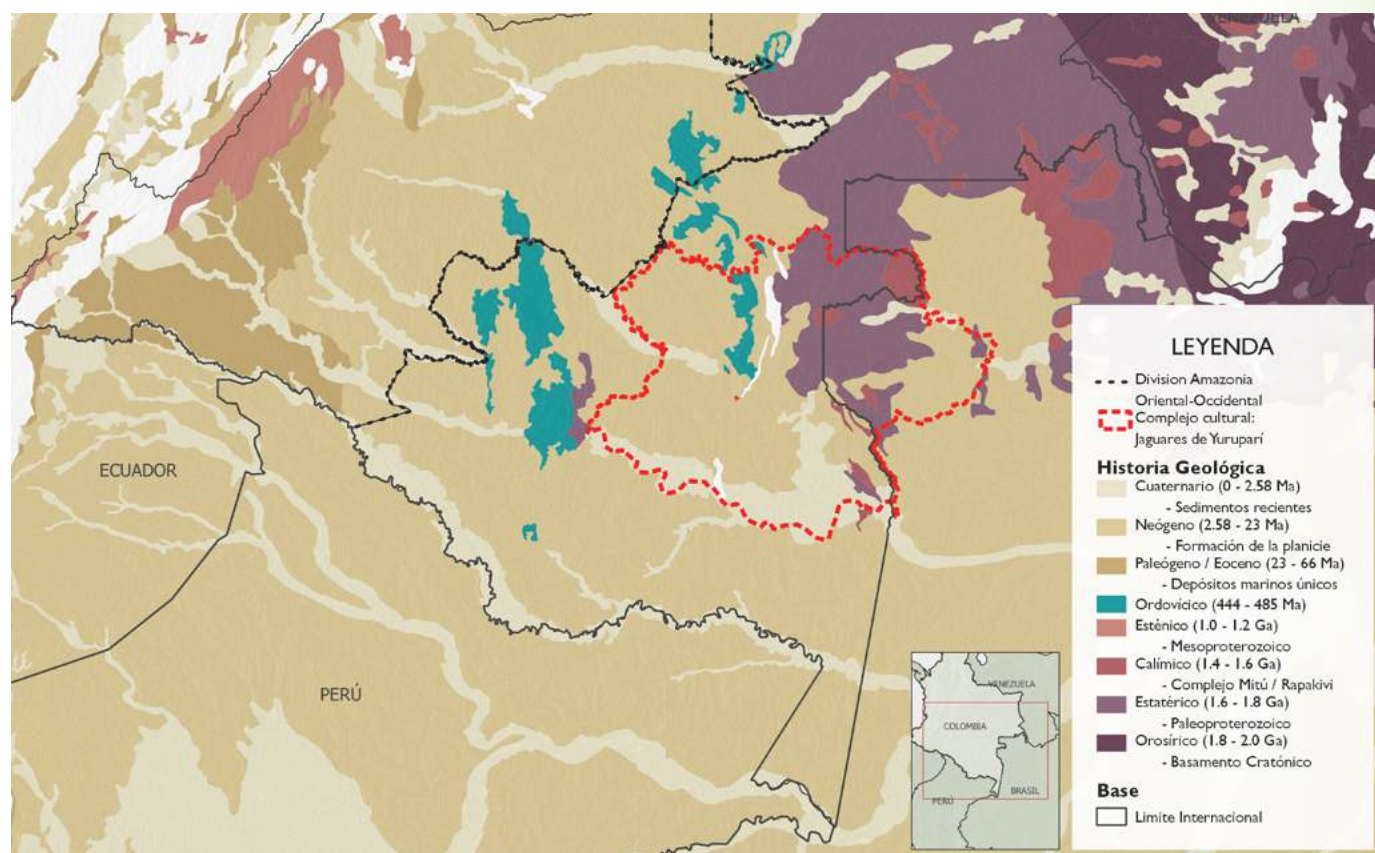
El territorio es la suma de todas las fuerzas de la naturaleza que lo han configurado a lo largo de millones de años. Comprender su riqueza implica ir más allá de la cobertura boscosa y adentrarse en su geología, sus sedimentos y el agua que sostiene la vida amazónica.

Pero comprender su fragilidad exige ir más lejos aún: entender por qué las mismas condiciones que hacen posible una biodiversidad extraordinaria también hacen que los impactos de la minería sean aquí especialmente persistentes y difíciles de revertir.

La Amazonia colombiana no es una planicie uniforme. Está enmarcada entre la vertiente oriental de la cordillera Oriental y la serranía de La Macarena, con un relieve que desciende hacia el piedemonte y continúa hacia una extensa planicie sedimentaria formada por la interacción prolongada del agua, el viento y la gravedad (Bernal et al., 2010; Galvis

et al., 1979). En su interior emergen serranías y colinas asociadas al Escudo Guayanés, una de las formaciones geológicas más antiguas de Suramérica (Ibáñez-Mejía et al., 2021).

En este contexto, la Amazonia no puede entenderse como un paisaje homogéneo. Su aparente continuidad esconde profundas diferencias fisiográficas, ecológicas y geológicas que se expresan de manera particular entre sus sectores occidental y oriental. Comprender estas diferencias es fundamental para interpretar tanto la distribución de la biodiversidad como la localización de los recursos minerales y las tensiones que emergen en torno a su aprovechamiento.



GEOLOGÍA EN EL MACROTERRITORIO DE LOS JAGUARES DE YURUPARÍ ↑

La Amazonia Oriental colombiana: una sola geología, dos riquezas en tensión

A escala regional, la Amazonia colombiana se organiza en dos grandes sectores: la Amazonia Occidental, o Piedemonte Andino Amazónico, y la Amazonia Oriental, o Planicie Amazónica. Esta última, con cerca de 27 millones de hectáreas, constituye la unidad más extensa y menos transformada del país: mientras el sector occidental —asentado sobre sedimentos jóvenes formados desde los Andes, con suelos relativamente fértiles y ríos de aguas blancas— concentra la mayor parte de la deforestación asociada a la colonización agrícola, el sector oriental mantiene niveles de cambio en sus coberturas naturales inferiores al 1% de su superficie (MapBiomás Colombia, 2025). Esta diferencia refleja tanto el ejercicio milenario efectivo del gobierno de pueblos indígenas como las condiciones fisiográficas, geológicas e hidrológicas profundamente distintas entre ambos sectores.

Pero la diferencia entre los dos sectores no es solo de grado sino de naturaleza y arranca desde la geología. El sector oriental, ubicado sobre el Escudo Guayanés, una plataforma rocosa (cratón) de casi dos mil millones de años, con suelos lavados durante tanto tiempo que prácticamente toda su fertilidad está contenida en la biomasa viva, no en el sustrato mineral. Sus ríos son negros y ácidos precisamente porque no traen sedimentos andinos: lo que circula en ellos es materia orgánica disuelta, no minerales. A diferencia de amplias zonas de la Amazonia recubiertas por sedimentos continentales del Mioceno, el sector oriental incluye algunas de las formaciones más antiguas del continente (con edades entre 600 y 2.500 millones de años, representadas por rocas vulcanoclásticas, metamórficas e ígneas) y, en su extremo sur, una franja de depósitos de origen marino del Eoceno sin equivalente en el resto de la cuenca (Ibáñez-Mejía et al., 2021; Rodríguez et al., 2011).

Esta diferencia geológica de fondo también determina la hidrología del sector. El Inírida, el Vaupés y el Apaporis son

ríos de aguas negras que conforman un sistema hidrográfico de extraordinaria complejidad: incluyen las cabecezas del río Negro, la conexión Orinoco-Amazonas —uno de los únicos puntos del planeta donde dos grandes cuencas intercontinentales están conectadas— y el complejo conocido como la Estrella fluvial del Inírida, declarado sitio Ramsar por su importancia para la biodiversidad acuática. En contraste, los ríos del sector occidental —el Guaviare, el Caquetá— son ríos de aguas blancas, cargados de sedimentos andinos, con una dinámica hidrológica y ecológica radicalmente distinta.

El clima del sector oriental presenta sus propias particularidades. La Amazonia oriental colombiana tiene precipitaciones superiores a 3.000 mm anuales, con máximos que se acercan a los 3.500 mm en algunos sectores (valores entre los más altos de toda la cuenca amazónica) como resultado de su posición geográfica respecto a la Zona de Convergencia Intertropical y de la circulación de humedad proveniente del Atlántico que los Andes retienen hacia el occidente (Espinoza Villar et al., 2009). Este régimen hídrico, combinado con la estabilidad del escudo, ha creado condiciones propicias para una alta diversidad biológica y una exclusividad ecosistémica en el sector.

Esta superposición de condiciones —geología antigua, hidrología de aguas negras, régimen hídrico sostenido— da lugar a una alta complejidad litológica que se traduce en una notable diversidad de suelos, formas del relieve y condiciones hidrológicas. El resultado es un mosaico ecosistémico importante; el Mapa de Ecosistemas de la Amazonia colombiana (SINCHI y Parques Nacionales Naturales, 2016) identificó 1.042 unidades ecosistémicas en la región, con una mayor concentración de diversidad y un menor nivel de transformación en el sector oriental.

Sin embargo, esta misma riqueza geológica también constituye un factor de atracción para la explotación minera.

El Escudo Guayanés no solo genera diversidad biológica, sino que también produce minerales. Durante los episodios de actividad magmática e hidrotermal del Proterozoico, fluidos calientes depositaron oro en filones de cuarzo dentro del basamento cristalino. Y hace entre 1.500 y 1.400 millones de años, intrusiones de magma que se enfriaron muy despacio produjeron granitos de tipo rapakivi —el Complejo Mitú, el Granito de Parguaza— en los que se concentraron niobio y tantalio, los minerales que forman lo que hoy se conoce comercialmente como coltán (López Isaza & Cramer, 2012). La meteorización libera estos minerales de la roca, que se concentran en los lechos y terrazas de los ríos, donde son extraídos por la actividad minera. Así, este territorio tiene una doble condición: por un lado, la diversidad biológica y su resiliencia ecológica; y por otro, una reserva de recursos minerales estratégicos cuya extracción provoca procesos de deterioro difíciles de revertir.

Esta tensión no es circunstancial ni pasajera; es la base sobre la que se fundamenta el funcionamiento de la región. Las mismas condiciones geológicas que, durante millones de años, construyeron su complejidad ecológica, son las que explican la presencia de sus minerales. No se puede explotar uno sin afectar al otro.

Allí se expresa el dilema central sobre la vocación de la Amazonía Oriental: conservar un sistema ecológico altamente interdependiente —cuya estabilidad tardó millones de años en consolidarse— o intensificar su explotación con riesgos acumulativos que se encadenan: la contaminación por mercurio que se moviliza por la cadena trófica, la erosión de suelos que no se recuperan porque su fertilidad depende del bosque y no de la roca, la alteración de los ríos que al perder su química de aguas negras pierden también la diversidad de vida adaptada a ellas, y la fragmentación de los sistemas de gobierno indígena que durante milenios han sostenido la conservación.

Particularidades de la Amazonia Oriental colombiana

GEOLOGÍA

Presencia de las formaciones rocosas más antiguas del continente, asociadas al Escudo Guayanés, con edades entre **600 y 2.500 millones de años**. En el extremo sur, depósitos sedimentarios de origen marino del Eoceno (40–45 Ma) sin equivalente en el resto de la cuenca amazónica colombiana

(Ibáñez-Mejía et al., 2021; Rodríguez et al., 2011).

HIDROLOGÍA Y CLIMA

Núcleo de mayor pluviosidad de la cuenca amazónica no andina: **precipitaciones superiores a 3.000 mm anuales, con máximos cercanos a 3.500 mm** (Espinoza Villar et al., 2009). Incluye las cabeceras del río Negro, la conexión Orinoco-Amazonas y la Estrella fluvial del Inírida (sitio Ramsar), de gran importancia para la biodiversidad acuática de aves, herpetos y peces.

BIODIVERSIDAD Y ECOSISTEMAS

Incluye el **31%** de todos los ecosistemas de la Amazonía colombiana, de manera exclusiva, y el **29%** de manera compartida con la Amazonía occidental. Juega un papel fundamental en la salvaguarda del corredor Matavén-Vaupés y de la zona basal del corredor altitudinal Andes-Amazonia.

(Elaboración de los autores con base en SINCHI y Parques Nacionales Naturales, 2016)

CONSERVACIÓN Y GOBIERNO TERRITORIAL

8 Entidades Territoriales Indígenas formalizadas y otras 17 en proceso, 5 áreas del Sistema de Parques Nacionales (**3,9 Mha**) y 58 resguardos indígenas (**19,5 Mha**) de una **total de 27 Mha** —hogar de una alta diversidad de pueblos indígenas y área fundamental para la conservación de cerca de 64 ecosistemas (37% del total). Es el sector mejor conservado de la Amazonia colombiana (MapBiomias Colombia, 2025).

(Elaboración de los autores con base en información oficial)

Fuentes: Ibáñez-Mejía et al. (2021); Rodríguez et al. (2011); Espinoza Villar et al. (2009); SINCHI y Parques Nacionales Naturales (2016); MapBiomias Colombia (2025).

El Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí

Dentro de la subregión oriental, el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí representa el caso más nítido de esa doble condición. Es el territorio donde la singularidad geológica del escudo, la extrema especialización de sus ecosistemas acuáticos y la presencia de minerales estratégicos convergen en un mismo espacio, habitado y gobernado por pueblos indígenas cuyo conocimiento del territorio es inseparable de su pervivencia física y cultural. Entender lo que ocurre aquí no es un ejercicio de escala local: es comprender el problema en su forma más concentrada.

El Macroterritorio comprende las cuencas del río Pirá Paraná, la cuenca baja del río Apaporis, la cuenca del río Mirití Paraná y la parte alta del río Tiquié. Representa aproximadamente el 6% de la Amazonia nacional y conserva cerca del 98% de sus coberturas naturales (MapBiomás Colombia, 2025)—un porcentaje que no es un dato administrativo, sino el resultado de siglos de manejo indígena del territorio y de condiciones biofísicas que han limitado históricamente la colonización. Los ecosistemas que sostiene son altamente especializados y, al mismo tiempo, particularmente sensibles a las perturbaciones externas. En sus sistemas fluviales de aguas negras ocurre un proceso biogeoquímico crítico: la metilación del mercurio. Bajo condiciones de pH bajo, alta carga de materia orgánica y limitación de oxígeno —propias de estos ambientes—, ciertos microorganismos transforman el mercurio inorgánico en metilmercurio, una forma mucho más tóxica, persistente y altamente bioacumulable en los tejidos vivos (Ullrich et al., 2001; Guimarães et al., 2000).

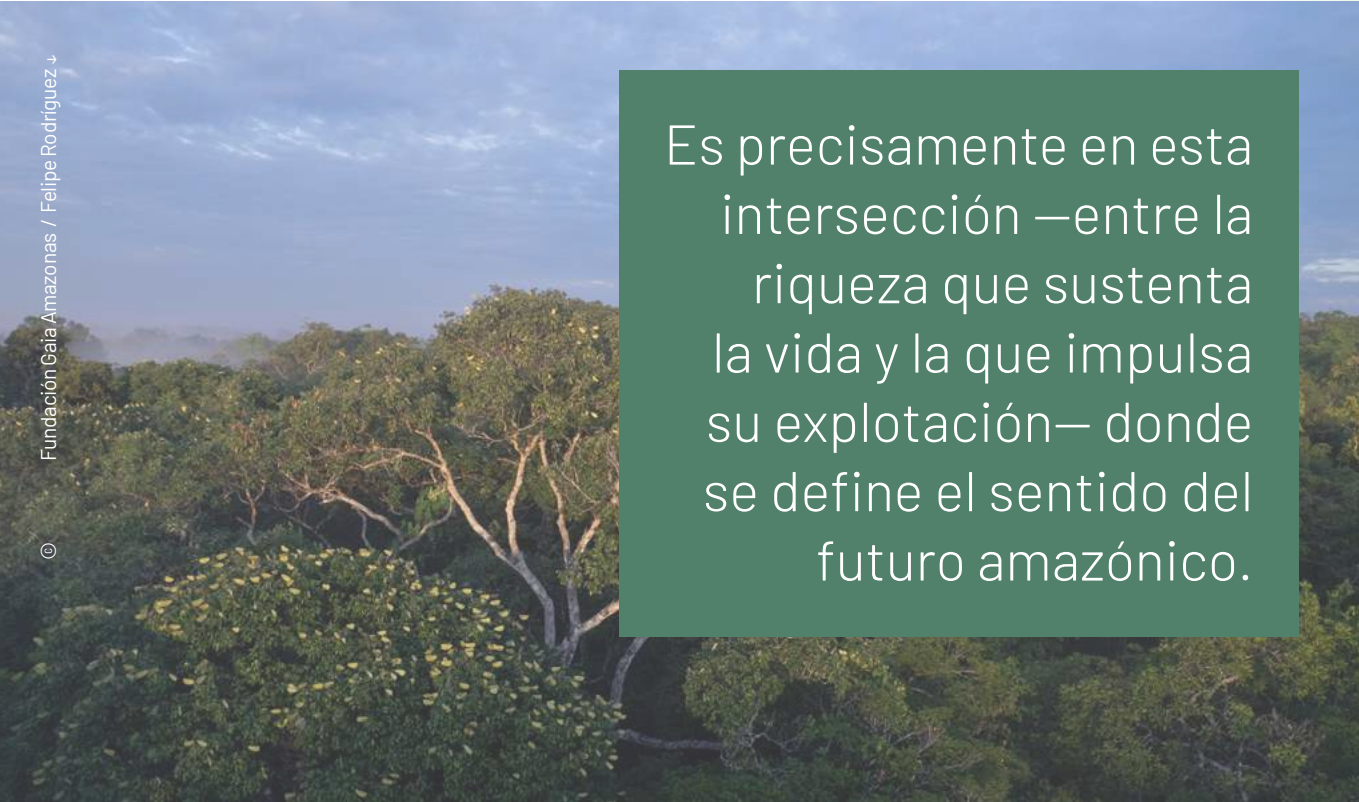
Es importante mencionar que el mercurio puede estar presente de forma natural en el ambiente, asociado a la geología del territorio. Sin embargo, las altas concentraciones asociadas a los aportes de la actividad minera generan riesgos ecológicos y sanitarios significativos.

Este proceso (la metilación del mercurio) convierte los ecosistemas de aguas negras en amplificadores de los efectos toxicológicos de este mineral. El mercurio introducido en el ambiente no permanece en su forma original ni se queda en el lugar donde es liberado: se transforma, se incorpora a los niveles más bajos de la red trófica y se biomagnifica progresivamente hasta alcanzar concentraciones elevadas en peces de consumo humano (Becker et al., 2020).

En consecuencia, un impacto puntual se traduce en una afectación extendida tanto en el espacio —a lo largo de las cuencas— como en el tiempo —a través de procesos acumulativos—. De este modo, la complejidad ecológica que sustenta una extraordinaria diversidad biológica puede, cuando el equilibrio se altera, convertirse en un mecanismo de propagación del daño.

Desde una perspectiva ecológica, esto implica alterar procesos fundamentales que sostienen la vida en estos sistemas. Desde una perspectiva social y política, esto significa que los efectos de la minería no son inmediatos ni visibles, sino profundos y acumulativos. Comprometen la salud, la soberanía y la seguridad alimentaria, la cultura y la vida de las comunidades que habitan estos territorios.

En este sentido, la minería de oro en el Macroterritorio no puede entenderse como una actividad económica local. Se trata de una intervención que activa procesos geoquímicos y ecológicos propios del territorio, amplificando sus impactos y generando consecuencias que desbordan las escalas convencionales de análisis y gestión. Esta condición plantea un desafío central: cómo abordar la tensión entre el valor mineral del subsuelo y la integridad ecológica y cultural de un sistema cuya estabilidad se ha construido a lo largo de millones de años.



Es precisamente en esta intersección —entre la riqueza que sustenta la vida y la que impulsa su explotación— donde se define el sentido del futuro amazónico.

La protección del territorio como condición para la vida

La Amazonia oriental es el resultado de la convergencia entre una historia geológica profunda, el manejo milenario ejercido por pueblos indígenas, una extraordinaria diversidad ecosistémica y una significativa riqueza mineral. Esta doble condición —fuente de vida y, al mismo tiempo, objeto de interés extractivo— no es una contradicción superficial, sino la expresión de una tensión estructural que atraviesa el territorio.

Intervenir en el subsuelo implica activar procesos que se expanden en el espacio y en el tiempo, transformando sistemas ecológicos, afectando a la biodiversidad, las personas y comprometiendo generaciones futuras. En el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, donde lo ecológico y lo cultural son inseparables, esta intervención adquiere una importancia aún mayor: altera no solo

los equilibrios biofísicos, sino también las formas de vida y los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas que han sostenido el territorio durante milenios.

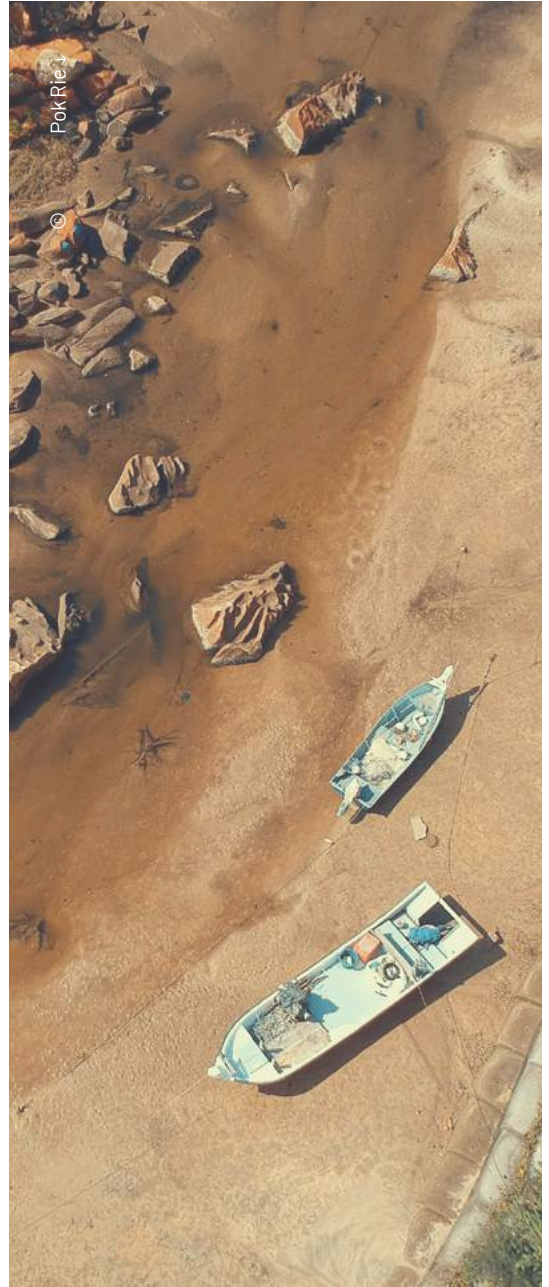
Por ello, la Amazonia oriental no puede ser concebida como una frontera extractiva. Es un sistema vivo cuya integridad sostiene tanto la biodiversidad como la continuidad de la cultura de los pueblos que lo habitan y su propia pervivencia. Las decisiones sobre su destino no son meramente técnicas ni económicas: implican reconocer que la protección del territorio es, en sí misma, una condición para la vida del planeta. Esta protección sólo es posible con el reconocimiento y el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos indígenas y de su gobierno propio sobre el territorio, no como una aspiración futura, sino como una condición ya existente que el Estado debe respetar y garantizar.



© Laura Gafforelli ↓



© Fundación Gaia Amazonas ↓



© Pok Rte ↓

Nota sobre el uso de inteligencia artificial

Los autores utilizaron herramientas de inteligencia artificial generativa (Claude, Anthropic, 2026) como apoyo en la elaboración de este artículo. Todo el contenido, los juicios científicos y las decisiones editoriales son de responsabilidad exclusiva de los autores.

BIBLIOGRAFÍA

- Becker, R. A. et al. (2020). *Bioaccumulation syndrome: identifying factors that make some stream food webs prone to elevated mercury bioaccumulation*. *Frontiers in Ecology and the Environment*.
- Bernal, L., Mora, M., Jiménez, D.M., Khurama, S., Marín, E., López, J., Páez, Y.I., Celada, C.M., Obando, G. & Carrillo, E. (2010). *Geología de la plancha 297 – Puerto Inírida. Escala 1:100.000*. INGEOMINAS. Bogotá. → Cartografía geológica oficial del área del Inírida, describe las unidades sedimentarias y el basamento.
- Galvis, J., Huguet, A., Ruge, P. & de Boorder, H. (1979). Geología. En: *Proyecto Radargramétrico del Amazonas*. CIAF, Bogotá. → Primera síntesis geológica regional de la Amazonia colombiana.
- Galvis-Vergara, J. (1993). *Los sedimentos precámbricos del Guainía y el origen de las ocurrencias auríferas en el borde occidental del Escudo de Guayanas*. *Geología Colombiana*, 18, 119–136. → La referencia central sobre el origen del oro en el Guainía.
- Guimarães, J.R.D., Meili, M., Hylander, L.D. et al. (2000). *Mercury net methylation in five tropical flood plain regions of Brazil*. *Science of the Total Environment*, 261(1–3), 99–107.
- Ibáñez-Mejía, M. et al. (2021). *The NW Amazonian Craton in Guainía and Vaupés departments, Colombia: Transition between orogenic to anorogenic environments during the Paleo-Mesoproterozoic*. *Precambrian Research*. Elsevier. → Dataciones U-Pb más recientes del Complejo de Mitú y la evolución tectónica regional.
- López Isaza, J. A. & Cramer, T. (2012). *Ambiente geológico del complejo Mitú y perspectivas de ocurrencias minerales de niobio y tantalio en el territorio colombiano*. *Geología Colombiana*, 37, 75–95.
- MapBiomás Colombia (2025). *Colección 3 de la Serie Anual de Mapas de Cobertura y Uso del Suelo de Colombia*. <https://plataforma.colombia.mapbiomas.org/>
- Rodríguez, G., Sepúlveda, J., Ramírez, C. et al. (2011). *Unidades, petrografía y composición química del Complejo Migmatítico de Mitú en los alrededores de Mitú*. *Boletín de Geología, UIS*, 33(1), 27–42. → Caracterización petrográfica específica de la unidad más antigua del territorio.
- Ullrich, S.M., Tanton, T.W. & Abdrashitova, S.A. (2001). *Mercury in the aquatic environment: A review of factors affecting methylation*. *Critical Reviews in Environmental Science and Technology*, 31(3), 241–293.

02

IMPACTOS CULTURALES GENERADOS POR LA
EXPLOTACIÓN ILEGAL DE LA MINERÍA DE ORO

Impactos de la minería en el modelo cultural de manejo del Territorio de los Jaguares de Yuruparí

NELSON ORTIZ

Fundación Gaia Amazonas



“El saber de los bailes y de los cantos no es de los cantores pertenece a los seres que crearon la Naturaleza, quienes en el origen nos lo entregaron en ciertos sitios sagrados del territorio para cuidar la vida”

Benito Letuama, Autoridad Tradicional,

Citado en: Régimen Especial de Manejo del Resguardo y Parque Nacional Natural Yaigójé Apaporis (2018).

El área geográfica denominada el Territorio de los Jaguares de Yuruparí¹ comprende más de 6.000.000 de ha y conecta, en Colombia, territorios correspondientes a la parte alta de dos de las principales cuencas hidrográficas de la Amazonía: la cuenca del alto río Negro-Vaupés —en los sistemas de los ríos Tiquié, Querarí y Yapu— y la cuenca del Caquetá-Japurá —en el eje Pirá Paraná-Apaporis, incluido su afluente Taraira en la frontera con Brasil, así como el río Mirití—.

Se trata de un espacio hidrográficamente articulado en el que los sistemas fluviales estructuran tanto la continuidad ecológica como la ocupación ancestral, la movilidad interétnica y la configuración histórica del territorio.

En esta parte de la Amazonía se encuentra la región cultural que, desde una aproximación etnológica, podemos denominar *la gente de Afinidad de Yuruparí*. Dicha región se concentra en Colombia, principalmente en los ríos Mirití Paraná, Apaporis, Pirá Paraná, Bajo Caquetá, Tiquié, Yapú y Papurí, donde habitan más de 30 pueblos indígenas, distribuidos en tres familias lingüísticas: tukano oriental, arawak y makú-puinave. Estos pueblos, articulados entre sí por relaciones de parentesco e intercambio matrimonial (de tipo dravídico y con organización jerárquica

por orden de mayorazgo, según el orden de nacimiento mítico), también comparten un calendario de celebraciones rituales basado en el uso de flautas y trompetas sagradas, conocidas regionalmente como “yuruparí”, así como segmentos de narrativas míticas y fundamentos cosmológicos que estructuran y definen el modelo de comprensión y manejo del territorio común². Actualmente estos pueblos están organizándose en Consejos Indígenas³, como parte del proceso de preparación para operar como Entidades Territoriales Indígenas, con una jurisdicción territorial que abarca las cuencas hidrográficas de sus propios ríos.

Los sistemas de conocimiento de *la gente de afinidad de Yuruparí*, sus sistemas regulatorios y modelos de manejo del territorio se basan en la interrelación de las dinámicas socioculturales y ambientales, reconociendo una interdependencia intrínseca e indisoluble: el bienestar humano depende del bienestar de la naturaleza. De acuerdo con este modelo, el Territorio de los Jaguares de Yuruparí tiene la forma y la estructura de una maloca, un modelo que representa el mundo y ayuda a estos pueblos a interactuar armónicamente con el territorio. Al considerarse una unidad organizada, cada zona y sitio cumple una función, posee un sentido y mantiene conexiones relacionales, similares a las de un sistema u organismo vivo.

1. En el marco de los procesos de organización política propia, y con el acompañamiento de la Fundación Gaia Amazonas, esta noción territorial se ha proyectado hacia la conformación de una instancia de representación y coordinación interterritorial entre los TI Yaigójé Apaporis, Mirití Paraná, Tiquié y Pirá Paraná, ubicados en el corazón de esta región biocultural, denominada la instancia del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. Esta articulación configura una plataforma territorial y política orientada a la gestión conjunta de la protección integral del territorio, de su diversidad biocultural y de sus sistemas de conocimiento asociados.

2. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. (Cayón Luis y Chacon Thiago en Anuario Antropológico 2014).

3. Territorio Indígena -TI- Mirití Paraná --: TI Yaigójé Apaporis; TI Pirá Paraná - AATI AATI-ZOT: ASATRIZY, ACURIS: Gran Resguardo del Vaupés Parte Oriental y Resguardo de los Ríos Cuarié e Isana. El TI Yaigójé Apaporis se traslapa con el Parque Nacional Natural del mismo nombre.

Este modelo de manejo se basa en un conocimiento profundo y detallado del territorio, que se expresa en la afirmación de la existencia de “lugares muy especiales”, considerados por las gentes de afinidad de Yuruparí como sitios sagrados, nodos de energía vital, fundamentales para la medicina tradicional y para las dinámicas biológicas y ecológicas del territorio. Existen numerosos sitios sagrados localizados a lo largo de todo el territorio, asociados a formaciones geológicas, paisajes, hábitats de especies relevantes y/o únicas; todos de gran importancia para los pueblos del Territorio de los Jaguares de Yuruparí, ya que son lugares en los que sus ancestros recibieron elementos rituales, plantas sagradas como la coca y el tabaco y semillas de alimentos; o que encarnan dioses, ancestros u otros seres poderosos. Algunos otros son lugares de origen de plantas o animales, o de extinción de seres primigenios poderosos. Muchos de estos lugares sagrados son refugios y nichos de plantas,

peces y mamíferos terrestres; allí los animales pueden alimentarse y reproducirse tranquilamente, debido a la prohibición cultural de su uso que los protege.

De acuerdo con este sistema de conocimientos tradicionales, algunos de estos sitios sagrados —por lo general asociados a formaciones rocosas como cerros, serranías y raudales— se consideran neurálgicos para el sostenimiento de la vida, dadas las funciones que cumplen en los procesos de curación tradicional, así como en la propia estructura geológica del territorio. Algunos de estos lugares contienen, además, yacimientos minerales que repercuten en su potencial curativo o destructivo, dependiendo del manejo que se les dé, por lo que son reglamentados como intocables⁴. A propósito, un instrumento de gestión territorial como el Plan de Vida del Territorio Indígena del Pirá Paraná (2025), señala que,

“En estos sitios también se encuentran minerales valiosos como el oro, carbón, cuarzo y piedras preciosas, que no son simplemente recursos materiales, sino componentes esenciales del sistema de vida territorial, portadores de poder y visión para los sabedores tradicionales. Los minerales son expresiones de luz y conocimiento trascendente, pero, al encerrar aspectos peligrosos, los creadores los dejaron bajo tierra, pues su extracción puede causar grandes daños. Por esta razón, cualquier actividad minera transgrede nuestros principios de vida y amenaza nuestra integridad cultural y espiritual.”

Estas extensas narrativas de origen, inscritas en los sitios sagrados del territorio, configuran rutas territoriales precisas. Dichas rutas son recorridas en el pensamiento por los sabedores tradicionales durante los rituales que

realizan periódicamente para la protección de la vida y la “curación del mundo”⁵. Estas rutas son denominadas Caminos de Pensamiento o Rutas de Origen para la curación del mundo⁶ ~*Basa yuhire hoeheare ~wadore*.

4. Ejemplos de estos sitios son el Raudal Yuísi (La Libertad) en el Apaporis, las Serranías de Taraira, y el Cañón de Araracuara en el Caquetá, entre otros.



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI del Río Pirá Paraná ↗

En la “curación del mundo”, los chamanes de todas las etnias del Territorio recorren “los caminos de pensamiento” de su geografía sagrada⁷, constituidos por cerros, lagunas, cananguchales, lomas, árboles, raudales, piedras, playas de río, islas, caños y quebradas, siguiendo las huellas de los creadores y ancestros. En cada sitio se detienen para comunicarse y armonizarse con sus espíritus guardianes y para brindarles ofrendas rituales de plantas sagradas y alimentos.

La conectividad es, justamente, un principio fundamental de este modelo cultural; ayuda a entender cómo estos pueblos perciben y manejan su territorio. En el Régimen Especial de Manejo del Resguardo y Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis (Yaigojé Apaporis & PNN, 2018) los sabedores indígenas explican que el territorio es un sistema “holístico” constituido como una red de interacciones y comunicaciones, con las cuales los sabedores deben articularse,

“El tradicional, mediante la meditación ritual (~wadore), hace posibles las conexiones con los dueños espirituales de la naturaleza, es decir, los lapsos de comunicación necesarios para luego interrelacionarse y armonizarse con ella. Las conexiones entre sitios son los caminos para establecer acuerdos con los guardianes de la naturaleza, así como para la coordinación y la regulación del territorio” (Yaigojé Apaporis, T. I., & PNN, 2018).

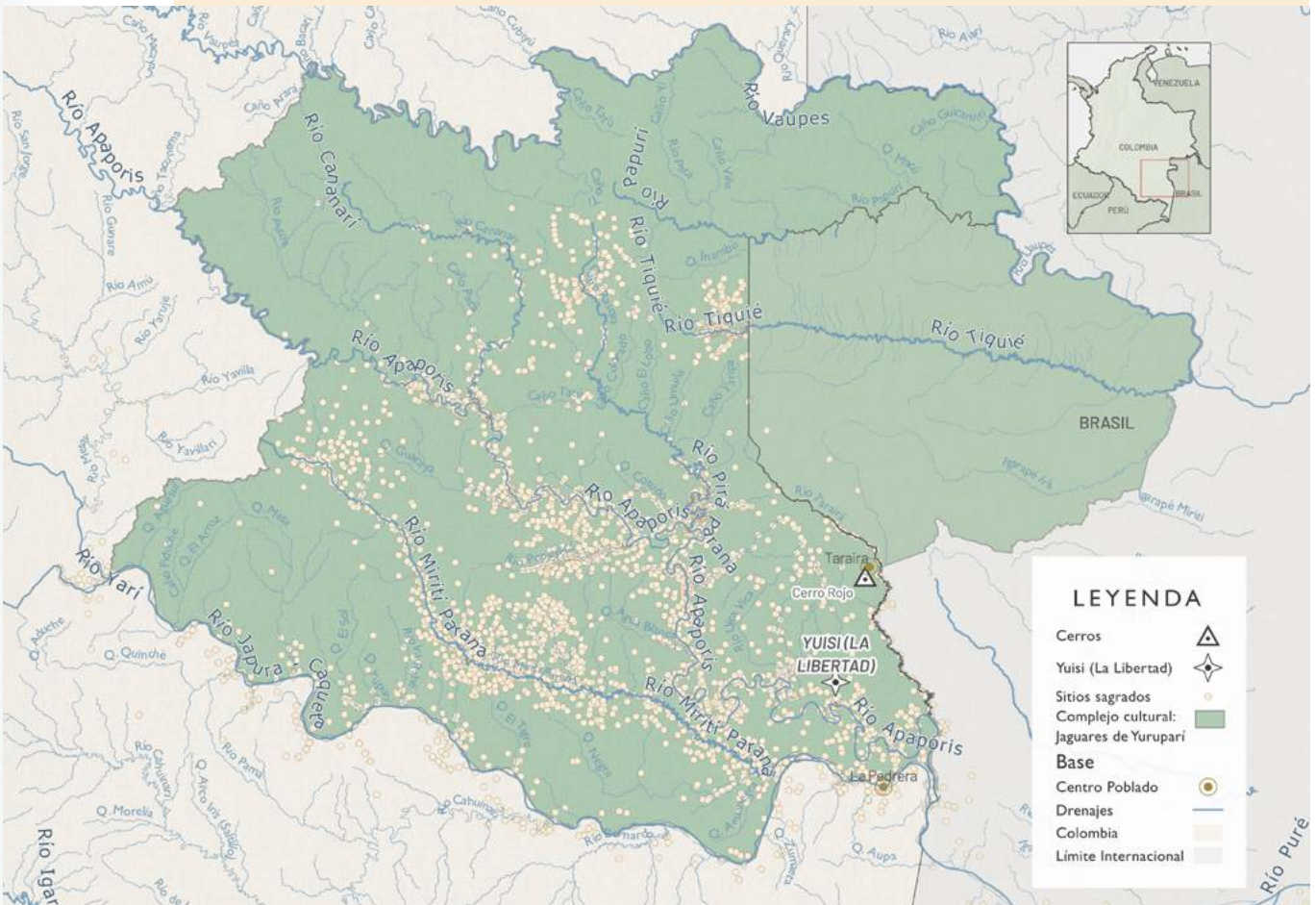
5. ~Ibiari ~Wadore: manejar el mundo es, ante todo, establecer relaciones sociales con humanos y no humanos de la manera adecuada por medio de intercambios recíprocos. A partir de la curación del mundo se construyen y marcan los ritmos y dinámicas de la vida social y cultural, cuyos puntos de continuidad son los bailes realizados durante el ciclo anual. Pienseo Luego Creo, Cayón L. 200
6. Ver “Camino de Pensamiento”, audiovisual ACIMA – Gaia Amazonas. Saracura Films 2016
7. Con excepción de los Yujup y los Tuhupda, ambos grupos étnicos de la familia Maku Pui-nave, tradicionalmente cazadores recolectores seminómadas, quienes recorren físicamente áreas extensas del territorio siguiendo rutas y circuitos específicos de sitios sagrados y sitios de rebusque de alimentos según calendario ecológico-ritual.

Según este profundo conocimiento, el manejo adecuado del territorio debe asegurar el buen estado ambiental de todos los sitios naturales sagrados, cuidando su energía vital, previniendo la fragmentación de hábitats y garantizando la conectividad de los corredores biológicos que permiten la migración, la dispersión de especies y la in-

terrelación de poblaciones de flora y fauna silvestres. El cuidado de los caminos espirituales de curación, que se corresponden con los cursos de los principales ríos, repercute en el bienestar humano y territorial, y a su vez, posibilita la realización de prácticas culturales orientadas a la transmisión intergeneracional de estos conocimientos.

“Los creadores establecieron sitios referenciales para cada curación, ya que cada uno de estos sitios tiene su historia, la cual está relacionada con diferentes seres y saberes que existen en el territorio. En la curación del mundo, gracias a estos intercambios, todos los seres de la naturaleza quedan contentos y tranquilos, se arregla la relación con ellos y se comparte la alegría.”

SITIOS SAGRADOS Y CAMINOS DE PENSAMIENTO: EL TERRITORIO DE LOS JAGUARES DE YURUPARÍ ↓





Visto el territorio como una gran maloca, los cerros, serranías y raudales sagrados⁸ representan los pilares o estantillos que sostienen su estructura (Estantillos de Yuruparí)⁹. Por lo tanto, cuando se afecta uno de estos pilares — por ejemplo, debido a la minería— se compromete la integridad de la casa-territorio y se interrumpe el circuito de energía vital entre los sitios, generando impactos ambientales y culturales de gran alcance.

En algunas zonas de este territorio, como las serranías de Taraira, en la frontera entre

Colombia y Brasil y en colindancia con el PNN Yaigojé Apaporis, la explotación aurífera —legal e ilegal— sostenida desde la década de 1980 ha ocasionado graves impactos ambientales, como la contaminación del agua, así como profundas afectaciones en las comunidades indígenas de la región, al comprometer prácticas fundamentales como el cultivo en chagras, las curaciones rituales, los métodos tradicionales de pesca y cacería, y la realización de bailes y ceremonias. Esta situación ha derivado, además, en problemas de salud, seguridad alimentaria y en múltiples conflictos sociales.

“Si el oro se saca, vienen la enfermedad, los problemas, la violencia y por ello el mundo se puede acabar, como pago al dueño del oro, que es el mismo mundo. El mundo lo castiga porque eso no es para explotar, sino es como una protección del mundo.” (Rubiano-Galvis y Castillo, 2019).

Al reconocerse como parte de un sistema integral en el que lo natural, lo cultural y lo social están intrínsecamente interrelacionados, la Gente de Afinidad de Yuruparí orienta el manejo del territorio de manera que se sostengan las condiciones necesarias para la pervivencia, el bienestar y la salud de todos los seres con los

que lo comparte. Este enfoque pone en evidencia la importancia de los conocimientos y prácticas tradicionales como fundamento para la gestión de los territorios indígenas y, en consecuencia, la necesidad de armonizar las visiones externas con las formas de administración propias basadas en el conocimiento indígena.

“Los sitios sagrados, no son nada menos que piezas de una gran enciclopedia. En esas piezas está escrita una extensa base de la ciencia ecológica y del conocimiento y la sabiduría esenciales para la continuación de la existencia [...]” (ACAIFI, UNESCO, & Gaia-Amazonas, 2017).

8. Donde - como dijimos - se encuentran principalmente los codiciados minerales ya que una buena parte de la geología de la región corresponde al basamento del Escudo de la Guyana, que contiene rocas cristalinas de origen precámbrico y secuencias de sedimentos de edad terciaria y cuaternaria donde se encuentran oro, cuarzo, plata, tungsteno, pirita, muscovita, ilmenita, wolframita, y óxidos de hierro entre otros minerales

9. Los Estantillos de Yuruparí son los Cerros que contienen el poder del Gran Yuruparí y de los Cuencos Sagrados de Cera de Abejas. Por esos Cerros pasaron las Anacondas durante el recorrido de surgimiento y evolución de la humanidad y recibieron poderes para el manejo del territorio. Los Cerros transfieren a los -Kubua los poderes del Gran Yuruparí y de los Cuencos de Cera de Abejas, cuando hacen prevención-rezo del mundo De esta forma se calman los relámpagos que producen las enfermedades. (Ortega y León, 2015).

Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pira Paraná (ACAIFI) y Ministerio de Cultura de Colombia. (2010). Plan Especial de Salvaguardia de la manifestación Hee Yaia Ketí Oka, el conocimiento tradicional (Jaguares de Yuruparí) para el manejo del mundo de los grupos indígenas del río Pira Paraná [PDF]. Ministerio de Cultura de Colombia. Disponible en: <https://mincultura.gov.co/direcciones/patrimonio-y-memoria/Documents/04-jaguares-de-yurupari.pdf>

Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pira Paraná (ACAIFI), UNESCO y Gaia Amazonas. (2017). Geografía Sagrada, Sitios Sagrados. Programa de Salvaguardia del Conocimiento Tradicional para la Protección de los Sitios Naturales Sagrados en el Territorio de los Jaguares del Yuruparí.

Cayón, L. (2013). Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cayón, L. y Chacon, T. (2014). Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del Alto río Negro desde una visión interdisciplinar. Revista Anuario Antropológico. p. 201-236. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/aa.1294>

Ortega, R. y León D. (2015). Artículo "Los Cerros-Estantillos de Yuruparí y Cera de Abejas donde surgió la gente -Hee Botari ~Bakar+k+ro ~Basa Yuhuri Wereag+ Hee B+k+a Botari." En Santos, B. y Ortiz, N. (editores). El territorio de los jaguares de Yuruparí, hee yaia godó ~bakari. ACAIFI y Fundación Gaia Amazonas.

Ortiz, N. (2019). Recomendaciones para el Plan de Gestión Territorial y Ambiental de la Terra Indígena Apaporis y su entorno Traira. São Paulo: Instituto Socio-Ambiental ISA.

Rubiano-Galvis, S., & Castillo Ardila, Á. (2019). La minería de oro en la selva. Territorios, autonomías locales y conflictos en Amazonia y Pacífico (1975-2015). Disponible en: <https://doi.org/10.30778/2019.54>

Territorio Indígena del Pirá Paraná (2025). Plan de Vida.

Yaigojé-Apaporis y Gaia Amazonas, F. (2019). Investigación Propia Semillas de Origen (Cartillas comunitarias). Bogotá.

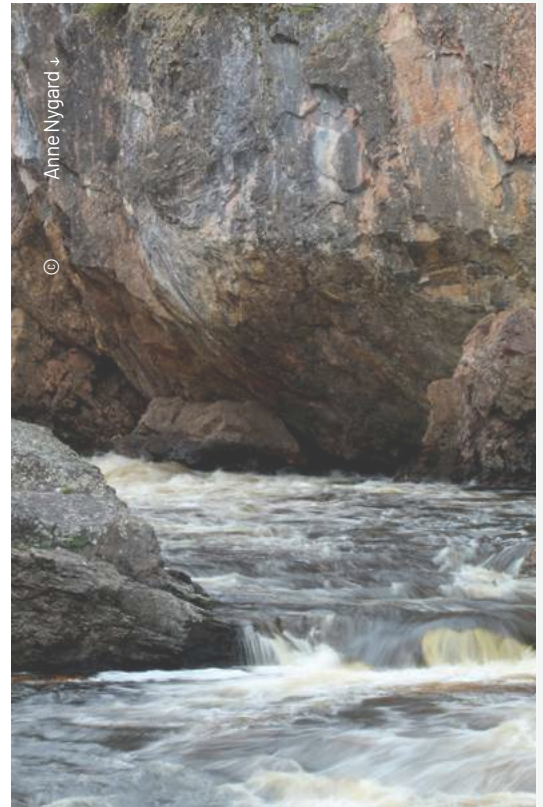
Yaigojé Apaporis, T. I., & PNN. (2018). Régimen Especial de Manejo. Bogotá.



© Fundación Gaia Amazonas / Juan Gabriel Soler ↓



© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez ↓



© Anne Nygard ↓

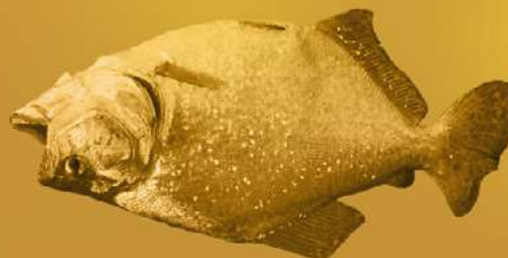
03

IMPACTOS SOCIO - AMBIENTALES Y A LA SALUD

Los impactos de la minería en el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí

LUIS CAYÓN

Universidad de Brasilia



Hasta desembocar en el río Apaporis, por cerca de 160 kilómetros, el curso del río Taraira marca la frontera entre Colombia y Brasil.

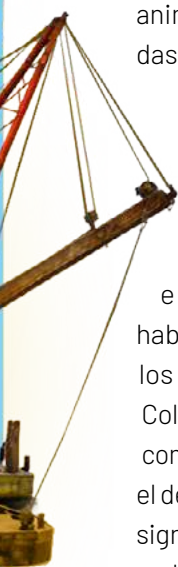
En la segunda mitad de la década de 1980, dos indígenas de la región encontraron oro en uno de los afluentes del Taraira². Rápidamente, la noticia se difundió por ambos lados de la frontera, lo que provocó la llegada de centenas de mineros y garimpeiros, comerciantes y trabajadoras sexuales en busca de la fortuna. Con la aparición de este contingente foráneo se inició un nuevo boom extractivista, que dio continuidad a los diferentes ciclos económicos iniciados a finales del siglo XIX con la extracción del caucho y que fueron sucedidos por las bonanzas de otras gomas vegetales, pieles de animales y coca, afectando de maneras variadas a los indígenas de la región.

No obstante, la invasión minera trajo nuevos y graves impactos culturales, ambientales y sociales que resultaban desconocidos para los indígenas de este territorio e implicaron la instalación permanente de habitantes no indígenas y el crecimiento de los poblados fronterizos de La Pedrera, en Colombia, y de Vila Bittencourt, en Brasil, así como el nacimiento del municipio de Taraira en el departamento del Vaupés. A largo plazo, esto significó una mayor inserción de los indígenas en la economía regional, con la consiguiente dependencia de mercancías y el acceso a estas por medio de un sistema de precios abusivos, la llegada de una ola de violencia y de presencia guerrillera, deforestación, contaminación y perturbaciones al ecosistema, la proliferación de nuevas enfermedades, desajustes en las relaciones sociales y familiares, y el cercenamiento de una parte de gran importancia de este territorio indígena.

Estos impactos, que desde la mirada occidental parecen obedecer a diferentes órdenes analíticos, son percibidos por los indígenas como interrelacionados y los atribuyen al hecho de que la minería debilita a su sistema holístico de conocimientos y de manejo ancestral del territorio, al cual denominan, en lengua makuna, *Hee Yaia Keti Oka* (Conocimiento de los Chamanes-Jaguas de Yurupari)³ y que ha sido reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO en 2011. Este sistema de conocimientos se fundamenta en una trayectoria cultural e histórica común entre los más de 30 pueblos indígenas que habitan una inmensa área entre los ríos Vaupés y Caquetá, en los departamentos de Vaupés y Amazonas, y que se caracterizan, entre otras cosas, por compartir el complejo mitológico y ritual del Yuruparí, un ser del que provienen los conocimientos tradicionales de estos pueblos.

Este espacio enorme alberga, en términos geológicos, algunos afloramientos del Macizo Guyanés, responsables de la existencia de imponentes cerros, tepuyes, serranías y raudales en la región. De este modo, el conjunto de serranías y cerros ubicados en las cuencas de los ríos Vaupés, Cananarí, Apaporis, Taraira y Caquetá delimita el Macroterritorio común a todos estos pueblos. Los indígenas del Apaporis y del Pirá Paraná explican que estas serranías contornan un gran espacio circular, análogo a la estructura de las malocas, sus casas tradicionales, por lo cual entienden dicho Macroterritorio como una Maloca-Cosmos o Maloca-Mundo, donde los cerros y serranías son los postes sobre los que se sustenta dicha maloca. En otras palabras, estos

1. Agradezco a la Fundación Gaia Amazonas por la invitación a contribuir en este importante libro, en el cual se destacan las miradas indígenas y de los asesores no indígenas para promover un diálogo que permita entender con mayor claridad los graves impactos causados por la minería en los territorios indígenas más allá de la dimensión ambiental.
2. El análisis aquí presentado busca dialogar con el testimonio del abuelo Jaime Tanimuka a partir de conversaciones realizadas con indígenas del Apaporis y del Pirá Paraná, entre 1995 y 2015, sobre la minería en el río Taraira.
3. Para conocer algunas características de este sistema de conocimiento tradicional, ver Árrhem et. al (2004), Cayón (2013) y ACAIPI (2015). Este sistema de conocimientos se fundamenta en una trayectoria cultural e histórica común para los más de 30 pueblos indígenas que habitan una inmensa área entre los ríos Vaupés y Caquetá, en los departamentos de Vaupés y Amazonas, y que se caracterizan, entre otras cosas, por compartir el complejo mitológico y ritual del Yuruparí, del cual provienen los conocimientos tradicionales de estos pueblos. Esta comunicación mental requiere la luz proyectada por el oro, que ilumina la mente y el pensamiento de los sabedores y les permite ver con claridad el origen de las enfermedades o si es necesaria alguna acción ritual para fortalecer la fertilidad de las especies.



lugares sostienen la vitalidad del mundo y de las diferentes especies vegetales y animales.

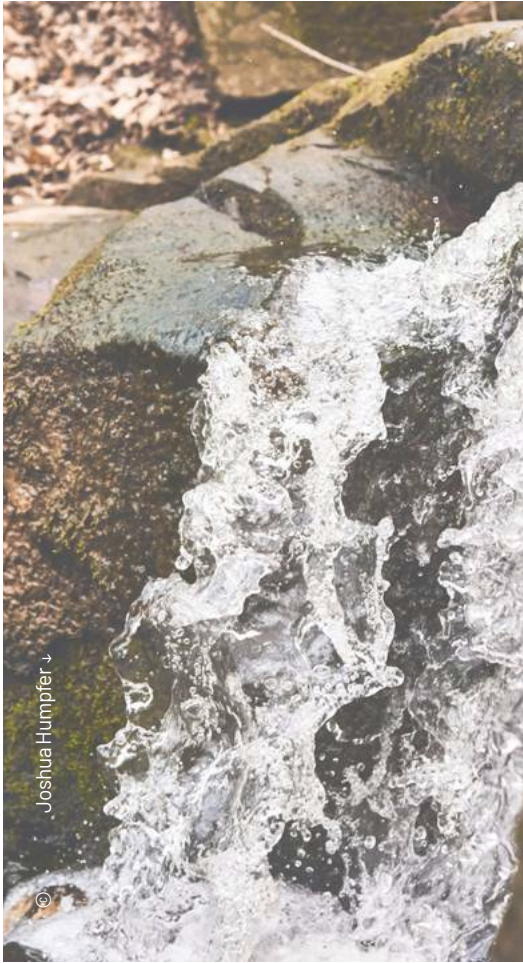
Los sabedores indígenas tienen la responsabilidad de cuidar y preservar la vitalidad de estos lugares, así como de muchos otros a lo largo de los ríos, porque en ellos se encuentran las malocas de peces y animales, que son las fuentes de vida de las diversas especies, las cuales, a su vez, están bajo el cuidado de espíritus tutelares considerados propietarios de dichas malocas. Por este motivo, está prohibido talar árboles, cazar y pescar en dichos lugares, salvo en circunstancias excepcionales en las que los sabedores pidan permiso a los espíritus dueños para tomar algo de esos sitios; de lo contrario, enfermedades y muertes pueden alcanzar al infractor y a su familia. Estas prohibiciones tienen fuertes implicaciones prácticas para el mantenimiento de la biodiversidad, ya que las actividades productivas cotidianas quedan restringidas a ciertas partes del territorio y se enmarcan en un modo de producción de alimentos de bajo impacto en el ecosistema, en el que cada familia apenas extrae lo que requiere para su sustento diario.

La manera como los sabedores cuidan al Macroterritorio se da por medio de ciertas técnicas mentales y corporales que – incluyen estar sentado en un banco en posición semi-fetal, la concentración profunda, la meditación y percepción de señas o palpitaciones en partes del cuerpo, la respiración, soplos y recitaciones cadenciadas con ciertos ritmos, todo esto acompañado por el uso de mambe y tabaco – les permiten conectarse y comunicarse con los dueños de tales sitios. Esta comunicación mental requiere la luz proyectada por el oro, que ilumina la mente y el pensamiento de los sabedores y les permite ver con claridad el origen de las enfermedades o si es necesaria alguna acción ritual para fortalecer la fertilidad de las especies. Los indígenas consideran que el oro y otros minerales son fragmentos que sobraron del origen del sol y que no deben extraerse por ningún motivo, ya que son fundamentales para la preservación de la vida y el bienestar del mundo. Para ellos, el oro no tiene nada que ver con la riqueza. Es solo un material indispensable para el cuidado y el manejo del territorio.

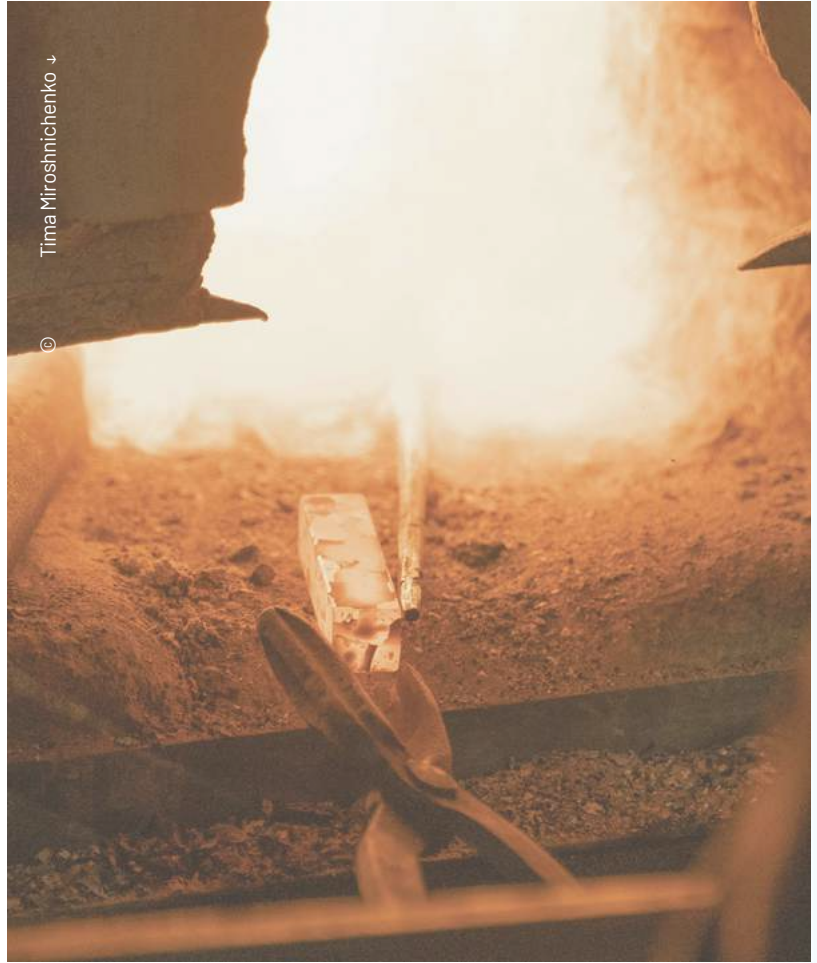
Desde la perspectiva indígena, la llegada masiva de foráneos al Taraira en busca de oro impactó de diversas maneras en este sistema de conocimientos y de manejo territorial tradicional.

En primer lugar, la tala de árboles, la caza y la pesca se realizaron de forma indiscriminada, lo que disminuyó la fauna de la cuenca del Taraira y generó presiones en áreas cercanas. La deforestación y la contaminación de las aguas con mercurio y combustibles fósiles han afectado la abundancia y la salud de los peces, que circulan y migran por el Apaporis y sus afluentes, como el Pirá Paraná, y cuyo consumo ha provocado enfermedades en los indígenas. El aumento de la población foránea también ha impulsado la

pesca predatoria en los ríos Caquetá y Apaporis, así como la instalación de cuartos fríos para la comercialización de peces fuera del territorio, lo que ha provocado una disminución drástica de las poblaciones acuáticas y ha afectado la soberanía alimentaria de las familias indígenas asentadas en el Apaporis y sus afluentes. Todo esto ha debilitado la salud indígena y los sabedores explican que tanto los espíritus dueños como los animales han perdido sus casas, por lo cual proliferan las enfermedades.



Joshua Humpfer ↓



Tima Miroshnichenko ↓

La extracción de oro ha afectado la capacidad de visión mental de los sabedores, opacando el discernimiento sobre el origen de las enfermedades e impidiendo que las nuevas generaciones de aprendices alcancen a completar su formación como sabedores tradicionales.

Si bien es cierto que, durante décadas, el trabajo en las minas ha atraído a muchos indígenas de la región para trabajos temporales que les permitan conseguir algunas mercancías necesarias para la subsistencia de sus familias, como escopetas, anzuelos, ropa u ollas de metal, entre otros, esto implica que, por ciertos espacios de tiempo, las mujeres indígenas tienen trabajo redoblado en las comunidades y enfrentan diversas dificultades para alimentarse debido a la ausencia de sus maridos: por

ejemplo, pueden dejar sus chagras abandonadas por un largo período mientras se instalan en casa de sus padres, o deben asumir pesadas tareas adicionales como la pesca y caza de animales de pequeño porte.

En muchos casos, los jóvenes han entendido el trabajo en el Taraira como una forma de experimentar la vida de los blancos, lo que ha debilitado lazos familiares en las comunidades y ha patrocinado la salida permanente de perso-

nas del territorio, en gran medida auspiciadas por las interacciones con mineros, comerciantes y trabajadoras sexuales, y agravadas por relaciones patronales abusivas, por el consumo excesivo de alcohol y drogas, y por enfermedades de transmisión sexual.

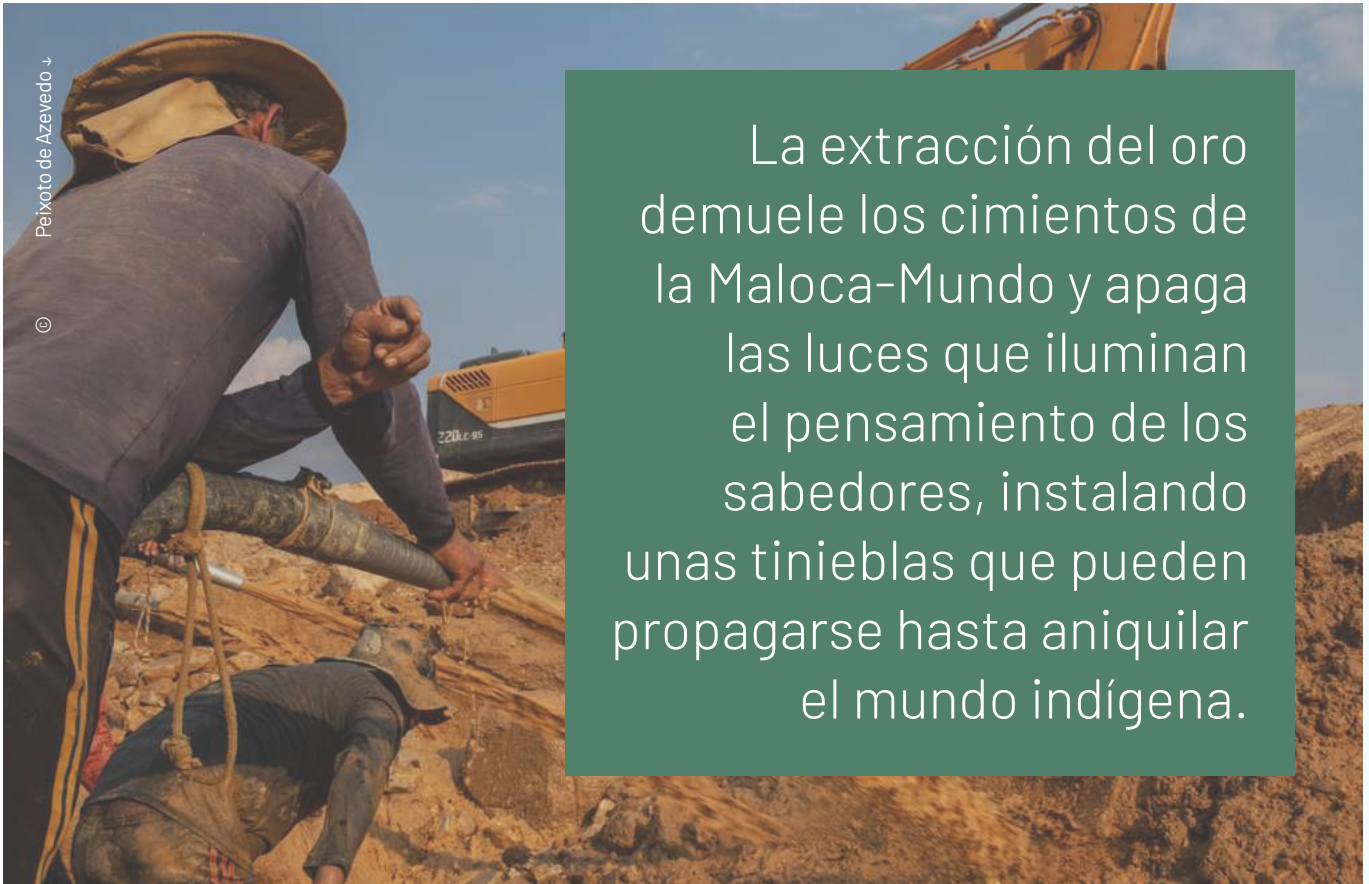
Además, la minería trajo nuevas formas de violencia al territorio, en especial robos, linchamientos y asesinatos, lo cual, según los sabedores, se percibe como una forma de destrucción del Macroterritorio, ya que la sangre y el sufrimiento de las personas victimizadas quedan, de alguna forma, impregnados en el espacio, haciéndolo cada vez más peligroso. De hecho, el sistema de conocimientos tradicional afirma que en el río Taraira hay mucho guarí, o sea, allí están depositadas fuerzas de furia y guerra que, en lugar de ser neutralizadas por las acciones de los sabedores, están siendo alimentadas por la violencia de los blancos. En los años en que hubo una presencia guerrillera más intensa, muchos jóvenes fueron reclutados forzadamente y trasladados a distintas partes del país, donde incluso tuvieron que trabajar en laboratorios de producción de coca.

Pero quizás lo que ha sido más problemático con los años ha sido la creación del municipio de Taraira, que se ha convertido en un polo atractor para muchos indígenas que han abandonado sus comunidades para instalarse allí, porque ven diversas oportunidades económicas y políticas para acercarse al estilo de vida de los blancos. El crecimiento del municipio también es una manera de continuar extendiendo la explotación de oro, una amenaza constante de que la minería ilegal se extienda a otros lugares del Macroterritorio, así como de su consecuente afectación al ecosistema. Cuando las autoridades indígenas de la región percibieron que sería imposible expulsar a los foráneos y que el municipio ya estaba políticamente apoyado y consoli-

dado por la gobernación del Vaupés, decidieron que era mejor dejarlo afuera del espacio protegido del Macroterritorio. Aunque esto afecte al sistema de conocimientos y al manejo territorial ancestral de la Maloca-Mundo, ya que se entiende como si se hubiera deteriorado y caído una parte del techo de la casa común, constituye un modo de protección frente al peligro latente de futuras pesquias mineras en sus territorios.

Como puede apreciarse, los impactos de la minería en el río Taraira van mucho más allá de los ambientales, pues afectan de diversas maneras nocivas a un modo de vida integral que se sustenta en el sistema de conocimientos y manejo tradicional del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, único en el planeta. Al destruir los ríos y la vida animal con la contaminación por mercurio y combustibles fósiles, así como por la caza y pesca predatoria, y al deforestar el monte, afectar los suelos y arrasar los cerros, entendidos por los indígenas como las casas de los animales y de sus espíritus protectores, no apenas se está devastando la selva, sino que también se está arruinando la conexión entre los indígenas y las fuerzas vitales que les han permitido existir saludablemente durante siglos. Al mismo tiempo, se están desgastando el tejido social – fundamentado en las relaciones de parentesco, en las responsabilidades entre esposos y con los hijos, y en la formación de especialistas y sabedores tradicionales – y la soberanía alimentaria, para generar una dependencia del sistema social, económico y político foráneo, en el cual los indígenas quedan vulnerables a distintas formas de violencia de los blancos.

La minería en el Taraira ha producido una mutilación en la unidad del Macroterritorio en términos del sistema de conocimientos tradicional y constituye una amenaza directa a su supervivencia.



Peixoto de Azevedo ↓

©

La extracción del oro demuele los cimientos de la Maloca-Mundo y apaga las luces que iluminan el pensamiento de los sabedores, instalando unas tinieblas que pueden propagarse hasta aniquilar el mundo indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ACAUPI. (2015). Hee Yaia Godo ~Bakari. El Territorio de los Jaguares de Yuruparí. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

Århem, K., Cayón, L., Angulo, G., y García, M. (2004). Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua. Acta Universitatis Gothenburgensis. No. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Cayón, L. (2013). Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Yaigojé-Apaporis y Gaia Amazonas, F. (2019). Investigación Propia Semillas de Origen (Cartillas comunitarias). Bogotá.

Yaigojé Apaporis, T. I., & PNN. (2018). Régimen Especial de Manejo. Bogotá.

Impactos de la minería en los procesos organizativos y en el gobierno indígena del territorio

MARIA ISABEL VALDERRAMA GONZÁLEZ

Fundación Gaia Amazonas



Las economías extractivas son la expresión de una geopolítica vertical de orden hegemónico, ligada a procesos globales de especulación de materias primas, que inciden en dinámicas locales de control territorial (Ulloa, 2014: 447²) por parte de actores tanto legales como ilegales.

Las economías extractivas son la expresión de una geopolítica vertical de orden *hegemónico*, ligada a procesos globales de especulación de materias primas, que inciden en dinámicas locales de control territorial (Ulloa, 2014: 447) por parte de actores tanto legales como ilegales. Las repercusiones de dicha geopolítica en territorios indígenas —como los de la Amazonía oriental colombiana— dan cuenta, a su vez, de una territorialidad que se asume igualmente de manera vertical, aunque *contrahegemónica*³, y que se fundamenta en una relación cultural con el subsuelo y todas las entidades que subyacen en él (*Ibid.*, p.454). Tal territorialidad se manifiesta en lo político en cuanto el gobierno que ejercen estas sociedades sobre el territorio se sustenta en principios culturales de manejo socioambiental, que dan cuenta de dicha relación.

En ese sentido, los impactos y afectaciones que las economías extractivas como la minería aurífera tienen sobre los procesos políticos de los territorios indígenas amazónicos, afectando sus territorialidades, se presentan en dos grandes dimensiones: por un lado, la pérdida de la autonomía alimentaria y del control sobre el territorio que, como señalan García y Surallés (2009: 26), es una de las condiciones necesarias para el ejercicio de la autonomía (y, agregamos nosotros, la gobernabilidad). Por otro lado, los riesgos para la integridad

física de líderes y autoridades indígenas en razón de su oposición a actividades ilegales en sus territorios⁴, a lo que se suma el debilitamiento estructural de dichos procesos políticos y organizativos debido al incumplimiento de la normatividad cultural, lo cual repercute en divisiones internas y en el declive de los sistemas propios de gobierno y liderazgo.

Frente a la primera dimensión de las afectaciones ocasionadas por la actividad minera en territorios amazónicos, estas afectaciones impactan en la organización social sobre la cual se sustenta el manejo del territorio, debilitando, a su vez, la preservación y la transmisión del conocimiento que, por milenios, ha garantizado la autonomía alimentaria de las sociedades indígenas allí establecidas. Y es que, como veremos enseguida, la *autonomía* va en contravía de la agenda extractivista, que busca abrirse paso a través de la dependencia y la economía de mercado, acarreando, para dichas sociedades, el paso de la abundancia a la subsistencia.

En cuanto a la segunda dimensión, la actividad minera en los territorios amazónicos ha impactado en la concepción de lo *colectivo*, promoviendo lo *individual*. Los sistemas de gobierno y liderazgo, los cuales obedecen a una lógica de corresponsabilidad entre los diferentes roles que se ejercen dentro de una comunidad, que exigen la observancia de los preceptos culturales (dietas, prevenciones,

1. Agradecimiento especial a Julieth Rojas, Subdirectora Técnica y Política de la Fundación Gaia Amazonas, por sus aportes y contribuciones en la redacción de este texto.

2. Citada por Valderrama González, 2016: 183.

3. Calificativos utilizados siguiendo la lógica de Montoya-Domínguez y Rojas-Robles (2016) en su análisis sobre la gobernanza que, extrapolada al contexto amazónico, permite dar cuenta de cómo en la gobernanza indígena intervienen entidades no humanas con quienes se está en permanente negociación (ver Valderrama González, 2019:16).

4. Como lo señalan en un pronunciamiento dirigido al Presidente de la República el 1 de noviembre de 2018 representantes de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas ACIMA; ACIYA, ACIYAVA, ACAIPI, AIPEA, ACURIS, AIZA, AATIZOT, ATIVAM, AATIAM, ASATRAIYUVA, ASOUDIC y PANI. Lo anterior en el marco del 4to Encuentro Macroterritorial del Noreste Amazónico colombiano, llevado a cabo en La Pedrera (Amazonas) con el acompañamiento de la Fundación Gaia Amazonas.

bailles, entre otros), y donde la transmisión de conocimiento asegura el relevo intergeneracional para la continuidad del gobierno propio y el manejo del territorio, resultan afectados cuando líderes de trayectoria se ven obligados a salir de sus comunidades, o terminan involucrados en actividades ilegales contradiciendo los preceptos culturales antes defendidos; cuando el beneficio individual prima sobre el bienestar colectivo, o cuando las nuevas generaciones de mujeres y hombres parten ante la promesa de horizontes efímeros y ajenos a su identidad cultural.

Pero el debilitamiento estructural de los procesos políticos y organizativos de los territorios indígenas en general, y de los amazónicos en particular, no solo es consecuencia, sino también condición *sine qua non* para la implementación exitosa de la agenda extractivista, sea esta ilegal o legal, como lo vimos en el Yaigojé-Apaporis con la empresa minera canadiense *Cosigo Resources* y sus prácticas de dominación furtiva⁵. Y es que, con el fin de obtener la cooperación de las comunidades indígenas para la aceptación de su proyecto minero, la transnacional recurrió a prácticas de dominación, como la desinformación (en detrimento de la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé-Apaporis y a favor de la extracción) y la división interna⁶.

De manera que la agenda extractivista se territorializa bajo la premisa de "dividir para do-

minar"⁷. Lo anterior mediante la promoción de conflictos internos o la exacerbación de los ya existentes, poniendo en entredicho la congruencia de los sistemas propios de gobierno y de conocimiento, así como la manera de concebir su territorialidad, en tanto la conducta de quienes terminan optando por actividades extractivistas no guarda correspondencia alguna con los principios culturales que la sustentan, y en cuanto se impacta la integralidad de las interrelaciones ecosistémicas, socioculturales y de orden espiritual que permiten y aseguran la continuidad del manejo territorial que estas sociedades han llevado a cabo por milenios⁸.

En síntesis, la agenda extractivista asegura su despliegue mediante las fracturas que ocasiona en los procesos políticos y organizativos, afectando así la integridad cultural y, a su vez, la territorial⁹. Por ello, los pueblos indígenas y complejos culturales del noreste amazónico colombiano solicitaron, mediante un pronunciamiento dirigido al entonces Presidente de la República en noviembre de 2018¹⁰, el reconocimiento de las figuras macroterritoriales de gestión¹¹ para efectos de los procesos de consulta previa, pues solo así se aseguraba la integridad territorial de complejos culturales que dependen del ejercicio complementario e interdependiente de responsabilidades rituales y de manejo socioambiental (Gaia Amazonas, 2020). De esta manera, todos los gobiernos indígenas que forman parte de un macroterritorio debían ser consultados ante la eventualidad de imple-

5. Ver Boissonade (2013: 160), citado por Valderrama González (2016: 220).

6. Al respecto, ver artículo artículo de Juan Sebastián Anaya y Sergio Vásquez en esta publicación.

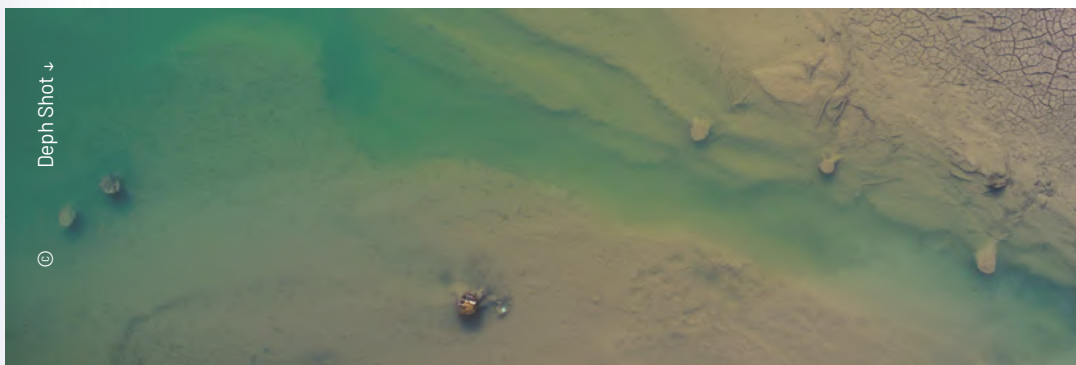
7. Como lo describe Valderrama González (2016: 270) para el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta.

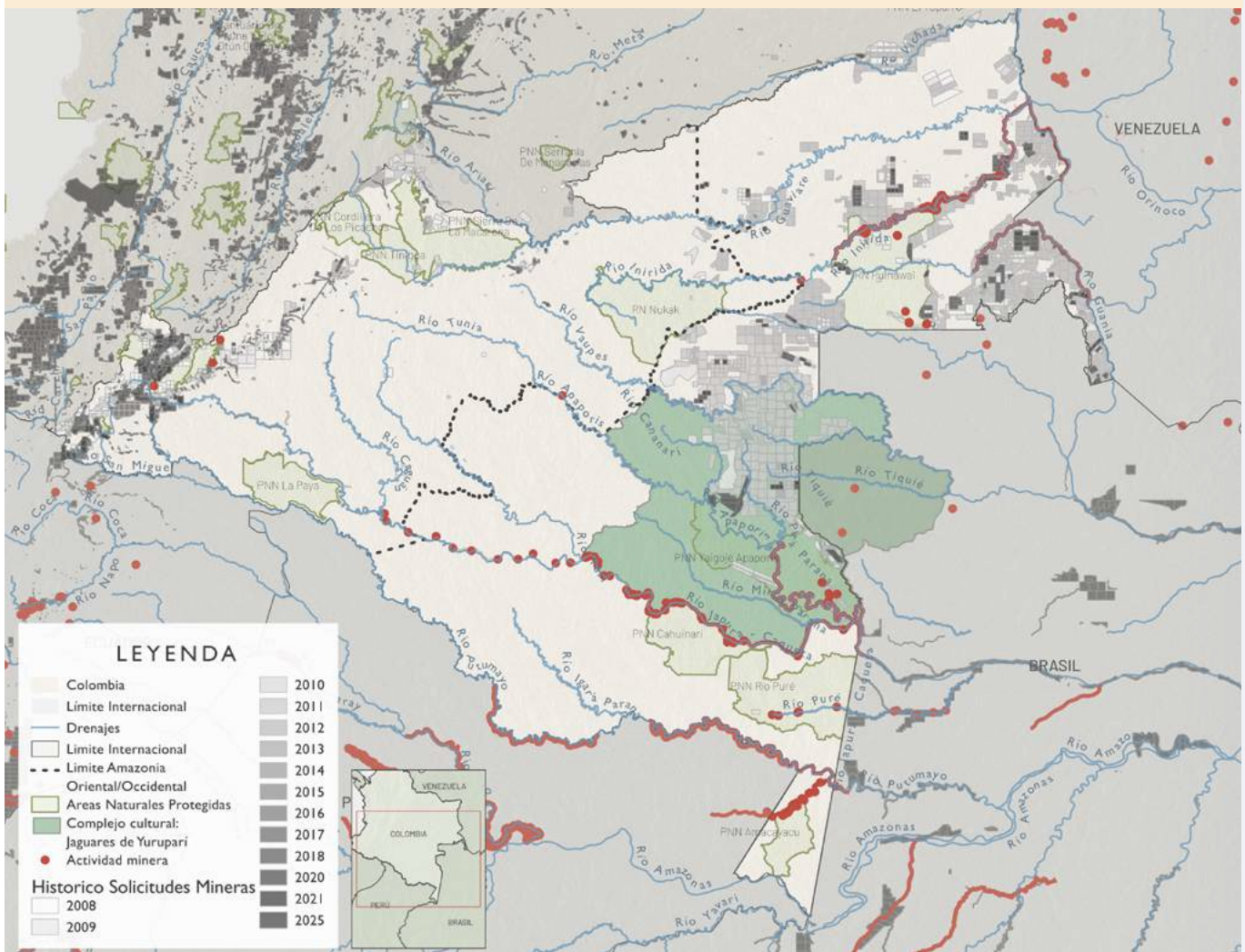
8. De acuerdo con ACIMA (2019: 13-14) y Gaia Amazonas (2020).

9. Como se explica en Gaia Amazonas (2020).

10. Referirse a la nota de pie de página 4.

11. Los *Macroterritorios*, como el de la Gente de Afinidad de Yuruparí, localizado en la cuenca hidrográfica del río Vaupés y el río Caquetá, y el de la Gente de Afinidad de Tabaco, Coca y Yuca Dulce, ubicado entre el margen sur de la cuenca del río Caquetá y el río Putumayo, hacen referencia a grandes sistemas territoriales y culturales conformados por territorios ancestrales que comparten elementos culturales comunes, así como la responsabilidad de su manejo complementario e interdependiente (Gaia Amazonas, 2020).





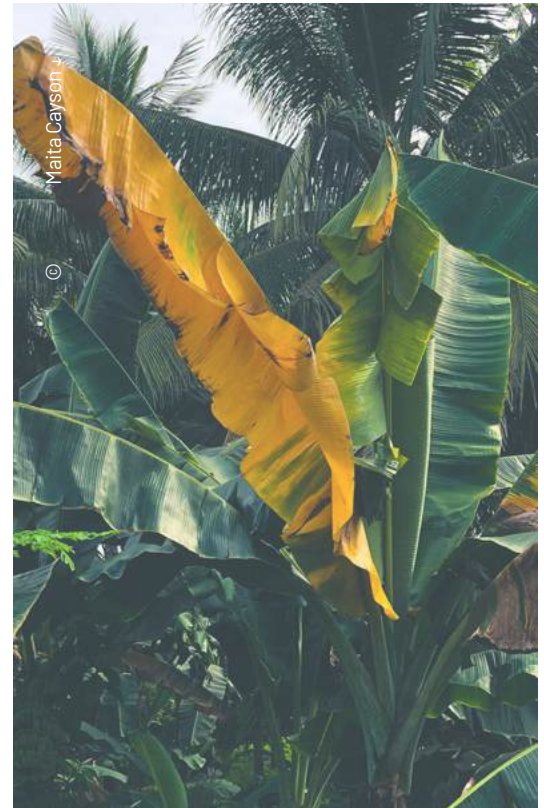
mentar una medida legislativa o un proyecto de desarrollo en la jurisdicción de alguno de ellos, dado que lo que ocurre en un punto de estos grandes sistemas territoriales afecta al resto. No obstante en el contexto institucional actual, marcado por la formalización de las Entidades Territoriales Indígenas en el oriente amazónico y por recientes desarrollos normativos y jurisprudenciales, estos asuntos desbordan el ámbito exclusivo de la consulta previa, proyectándose hacia escenarios formales de coordinación entre autoridades públicas indígenas y no indígenas, en consonancia con el principio constitucional de pluralismo jurídico y con el reconocimiento de los sistemas propios de gobierno territorial.

Además de la integridad territorial, con el reconocimiento de dichas figuras macroterritoriales se buscaba asegurar asimismo la continuidad de procesos políticos y organizativos, que en el caso de la Amazonía oriental colombiana han logrado, por un lado y en lo que respecta el Macroterritorio de la Gente de Afinidad de Yuruparí, demostrar la efectividad de sus conocimientos para el manejo y conservación de más de 8 millones de hectáreas de selva, y por el otro, avanzar hacia la materialización de las Entidades Territoriales Indígenas de las que habla la Constitución Política, las cuales, 34 años después, comienzan a ver la luz con la puesta en funcionamiento de los Territorios Indígenas mediante los decretos 632 de 2018 y



PNW Productions ↓

©



Maíta Cayson ↓

©

488 de 2025. Estos procesos han adquirido, a su vez, una nueva dimensión institucional con la expedición del Decreto Ley 1275 de 2024, mediante el cual el Estado reconoce y fortalece las funciones ambientales ejercidas por las autoridades indígenas sobre sus territorios. Tales desarrollos contribuyen a consolidar el papel de los sistemas propios de manejo territorial en la protección de la Amazonía y en la gobernanza ambiental de la región.

Sin embargo, como lo muestra un estudio del PNUD sobre minería ilegal de oro de aluvión, la explotación minera ha aumentado considerablemente en la Amazonía colombiana, con alertas en zonas de influencia de territorios indígenas, como las ubicadas en las inmediaciones de los ríos Caquetá y Apaporis, entre otros (UNODC, 2020). Vemos entonces, siguiendo al geógrafo suizo Raffestin, dos dinámicas opuestas de *internalidad* versus *externalidad*, las cuales difieren cualitativamente en cuanto

las relaciones de poder que se establecen del interior hacia el exterior son de organización e integración territorial, mientras que las que tienen lugar del exterior hacia el interior. “[...] son de desorganización y de transgresión, de cuestionamiento y de destrucción del territorio sagrado” (Raffestin, 1985: 103, 105)¹².

Intrusión de actores extraños al territorio y subsecuente pérdida de control territorial sobre áreas y rutas, desinformación sobre las consecuencias irreversibles que las actividades extractivas tienen en la gente y su entorno, cooptación de líderes para negociar a nombre de su pueblo, y de jóvenes para su incursión en actividades ilícitas, creación de necesidades al interior de las comunidades para volverlas dependientes e incitarlas a aceptar la extracción de minerales en sus jurisdicciones con el fin de solventar tales necesidades, son solo algunas de las modalidades de la dinámica de transgresión exterior/interior.

12. Traducción propia y citada en Valderrama González (2016: 153).

En cuanto a la dinámica opuesta de internalidad, esta no niega eventuales diferencias entre grupos étnicos en territorios donde conviven varios pueblos indígenas. Por el contrario, procesos de larga data que han llevado en la Amazonía, entre otros logros, a la creación de los resguardos, las organizaciones zonales, las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas y, ahora, a la formalización de las Entidades Territoriales Indígenas han necesitado, bajo el principio de integridad territorial, llegar a acuerdos y consensos que no siempre han sido fáciles de lograr.

Ahora bien, las economías extractivas como la minería afectan dichos procesos, restándoles legitimidad y ocasionando el desprestigio de líderes y autoridades; debilitando la gobernanza en su acepción ambiental y territorial, al afectar el capital social necesario para todo proceso de acción colectiva tendiente a la conservación, uso y manejo corresponsable del territorio; ocasionando la pérdida de gobernabilidad, ya que se suplanta el control sobre el territorio y se pasa por encima de la normatividad cultural y las directrices del gobierno propio; y acaparando la capacidad de gestión de los gobiernos indígenas, que además de fortalecer sus procesos internos deben concebir acciones legales para defender su posición frente a políticas de desarrollo contrarias a su cosmovisión.

No obstante, los pueblos indígenas del oriente amazónico son conscientes de que amenazas como la extractivista, sea ilegal o promovida por políticas de desarrollo contrarias a la razón de ser de sus territorios, solo pueden enfrentarse desde la unidad de su pensamiento y de sus procesos. Así, en bloque han conseguido importantes logros jurídicos, tales como la obtención de medidas cautelares para la protección legal de territorios de ocupación ancestral que se encontraban sin formalizar en la jurisdicción de los Territorios Indígenas de Mirití, Yaigojé-Apaporis y Bajo Río Caquetá¹³, los cuales estaban siendo afectados por actividades de minería ilegal (Guio, 2018).

Asimismo, los gobiernos indígenas de dichos territorios, junto con los del Pirá Paraná y PANI, se vincularon a la acción legal que dio paso, en 2018, al reconocimiento de la Amazonía como sujeto de derechos. Otro ejemplo de dicha unidad organizativa y de pensamiento lo constituye la intervención colectiva que dio pie a la Sentencia T-568 de 2017 de la Corte Constitucional, intervención realizada por las entonces Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas ACIMA, ACIYA, ACIYAVA, AIPEA, ACAIPI, AIZA y CIMTAR en el marco de la tutela por la iniciativa de conformar una Zona Minera Indígena en el Resguardo de Aduche, específicamente en la zona de Araracuara, lo cual implicaba afectaciones

13. Luego de una demanda presentada en 2017 por las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas ACIMA, ACIYA, ACIYAVA y AIPEA, con el acompañamiento de la Fundación Gaia Amazonas y en alianza con la Unidad de Restitución de Tierras (solicitud de Medidas Cautelares para la protección del territorio sin formalizar de ocupación ancestral de las comunidades de la Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití-Amazonas y de la Asociación de Autoridades Indígenas de La Pedrera-Amazonas, con jurisdicción en el corregimiento departamental de La Pedrera - Amazonas).

14. Esto a todas luces constituye un claro ejemplo de la dinámica internalidad/externalidad, en cuanto la creación de dicha Zona Minera Indígena obedece a la lógica de transgresión exterior/interior. Si bien la misma había sido solicitada, en principio, por el pueblo Andoque -titular del resguardo-, tal solicitud respondía a una información errónea proporcionada -como lo manifestara luego la misma comunidad- por una funcionaria del Ministerio de Minas y Energía, quien habría explicado que la figura blindaría su territorio de los eventuales intereses mineros que amenazaban con expandir la frontera minera (Vásquez Guzmán, 2019: 34).



de orden macroterritorial¹⁴. Y más recientemente, la Sentencia T-106 de 2025 de la Corte Constitucional, proferida en respuesta a una acción de tutela interpuesta por cuatro gobiernos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, reafirmó la necesidad de proteger los territorios indígenas frente a las afectaciones derivadas de la minería y subrayó la importancia de establecer mecanismos efectivos de coordinación entre las autoridades públicas indígenas y no indígenas para la gestión y protección de dichos territorios.

Pero, si bien los gobiernos indígenas del oriente amazónico colombiano se han pronunciado en contra de la minería en sus territorios, tanto de manera colectiva como a través de sus instrumentos propios de gestión (planes de vida, de ordenamiento y de manejo ambiental, entre otros), las afectaciones e impactos

de esta actividad extractiva no cesarán hasta que la institucionalidad estatal, por un lado, reconozca formalmente las decisiones propias de dichos gobiernos en materia de ordenamiento y manejo del territorio.

Y, por otro lado, actúe eficazmente, en consonancia con la importancia ambiental y cultural que la Amazonía representa para el país (Guio, 2018), protegiendo la vida e integridad física, cultural y territorial de los pueblos indígenas amazónicos, tal y como ellos lo han solicitado en reiteradas ocasiones, mediante acciones que fortalezcan el ejercicio de sus derechos constitucionalmente reconocidos. De lo contrario, la explotación minera seguirá haciendo de esta región un fortín geopolítico, donde su amenaza “[...] es más que física; altera la vida espiritual, la memoria y el alma tanto del territorio como de la gente”¹⁵.

15. ACAIPI y Ministerio de Cultura, 2010. *Plan Especial de Salvaguardia de la manifestación Hee Yaia Ketí Oka, el Conocimiento Tradicional (Jaguares de Yuruparí) para el Manejo del Mundo de los grupos indígenas del río Pira Paraná. (Gran Resguardo del Vaupés, Amazonia Colombiana)*, p.76. Extracto citado en la tutela presentada en 2019 por las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas ACIMA, ACIYA, ACIYAVA, ACAIPI y AATIZOT contra el Estado colombiano en razón de las afectaciones producidas por la explotación ilegal de oro y vertimiento de mercurio en sus territorios, poniendo en riesgo su salud y la de su entorno.



Fundación Gata Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI del Río Tiquié

©

BIBLIOGRAFÍA

Asociación de Capitanes Indígenas de Mirití Amazonas -ACIMA (2019). *Sistema de Ordenamiento Territorial y Ambiental de ACIMA*, Asociación de Capitanes Indígenas de Mirití Amazonas -ACIMA- y Fundación Gaia Amazonas.

Boissonade, Jérôme (2013). "La gouvernance instrumentale mise à l'épreuve. Une accession sociale coopérative face à l'institution participative", in Gobin, Corinne; Matagne, Geoffroy; Reuchamps, Min et Van Ingelgom, Virginie, *Être gouverné au XXIe siècle*, Paris, Academia, L'Harmattan, pp.147-169.

Gaia Amazonas (2020) *El Macroterritorio de la Gente de Afinidad de Yuruparí: escenario de gobernanza indígena y coordinación interinstitucional en el noreste amazónico colombiano*. Documento institucional de trabajo.

Gaia Amazonas (2019). *Sistemas Alimentarios Indígenas Amazónicos*. Documento institucional de trabajo.

García, Pedro y Surallés, Alexandre (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas -IWGIA, Copenhague.

Guio, Camilo (2018). "El posconflicto y los impactos de la minería en la Amazonía oriental colombiana", *Semillas*, n.º 71/72, pp.44-49.

Montoya-Domínguez, Estefanía y Rojas-Robles, Rosario (2016). "Elementos sobre la gobernanza y la gobernanza ambiental", *Gestión y Ambiente*, 19(2), Instituto de Estudios Ambientales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (Colombia), pp.302-317.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito -UNODC (2020). *Colombia. Explotación de oro de aluvión. Evidencias a partir de la percepción remota de 2019*.

Raffestin, Claude (1985). "*Religions, relations de pouvoir et géographie politique*", *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 29, n.º 76, pp.101-107.

Ulloa, Astrid (2014), "Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas en América Latina", en Gobel, Barbara y Ulloa, Astrid (eds.), *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín), pp.425-458.

Valderrama González, María Isabel (2019). *Principales retos para la gobernanza de los Territorios Indígenas del Noroeste Amazónico*, en el marco de las Conversaciones del Mundo II: Colombia-Brasil-Perú, Fundación Gaia Amazonas.

Valderrama, María Isabel (2016). *Limites de la gobernanza en territorio indígena. Representaciones y discursos alrededor del ordenamiento territorial en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*, tesis inédita de doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), París (Francia).


Vásquez Guzmán, Sergio (2019). *Minería empresarial de oro en la Amazonía colombiana* (borrador de documento no publicado). Fundación Gaia Amazonas.

La minería y sus impactos sobre la vida de las mujeres indígenas del territorio de la gente de afinidad de Yuruparí


JULIETH ROJAS GUZMÁN Y
JULIANA SÁNCHEZ CASTELLANOS

Fundación Gaia Amazonas





La de la Amazonía es la historia del deseo y el terror. Los imaginarios sobre esta región del mundo la han construido como un espacio “por explorar”, un territorio “virgen” y lleno de riquezas, que, desde la lógica mítica de El Dorado, seduce. Como paraíso prometedor, la Amazonía se imagina habitada por nativos ecológicos que ameritan ser “descubiertos”.



Paradójicamente, la idea de este lugar como “tierra de nadie” lo asocia a la violencia permanente, colmándolo de imágenes como el canibalismo o el terror y la locura, que, ancladas en la mitología occidental, derivan en modos de relación y acción sobre la selva y sus pobladores (Taussig, 2002[1987]).

Mucho de lo anterior tiene que ver con esa forma tan moderna y occidental de ver la cultura en perpetua oposición a la naturaleza y esperar de la primera que civilice y domestique la segunda; nos lo demuestran aquí y allá monumentos a colonos y machetes erguidos en tantas plazas de pueblos colombianos. Nos lo demuestra, en suma, el hecho de que gran parte de la historia de la Amazonía pueda narrarse a través de las distintas economías extractivistas que allí se han desarrollado: explotación de quina, caucho, pieles, coca (Dominguez Ossa & Gómez López, 1990) y, más recientemente, de hidrocarburos y de diferentes minerales; sobre la última versa este escrito.

Dos han sido los modos de producción que han caracterizado el extractivismo minero en la planicie amazónica colombiana. Por un lado, el “legal”, basado en enclaves transnacionales de producción y explotación de recursos a gran escala, orientado básicamente a la exportación, con implicaciones territo-

riales, ambientales y socioculturales de largo plazo. Por otro lado, el ilegal, mucho más rudimentario, difícil de rastrear e imbricado, las más de las veces, en economías ilícitas e inmerso en el conflicto armado. Si el primero abarca numerosas relaciones y situaciones, como el control territorial, la apropiación de los recursos locales, el desplazamiento de los pobladores del lugar y el acaparamiento de tierras mediante procedimientos conflictivos y violentos (Göbel & Ulloa, 2014), el segundo se ha instaurado mediante la creación de soberanías superpuestas (en parte permitidas por el Estado) que suponen el control territorial y el ejercicio de la violencia.

Sirva saber que en la Amazonía, esta actividad se realiza de diferentes maneras: explotando de manera artesanal el aluvión (barequeo), realizando una extracción semimecanizada con motobomba o una extracción mecanizada del mineral yacente en el lecho del río (con minidragas y dragas); también existe la minería de socavón, aunque en una proporción considerablemente menor.

Como sea, algo que tienen en común ambos tipos de extractivismo minero es el incremento de relaciones desiguales de poder contra cuerpos y territorios feminizados, y el ir en detrimento de derechos culturales y territoriales



Oocy ↓

©



Fundación Gaia Amazonas ↓

©

previamente reconocidos a los pueblos indígenas, como el de consulta previa y el de consentimiento libre, previo e informado (Ulloa, 2016). Por lo pronto, acá nos centraremos en algunos de los impactos de la minería de oro en la vida de las mujeres indígenas del territorio de la gente de afinidad de Yuruparí¹.

Para abordar lo anterior, es necesario saber primero que la desigualdad en las relaciones de género en el nororiente amazónico no ha sido una realidad estática. Es posible rastrear, en el proceso de contacto y en la presencia de instituciones sociales como la escuela o la iglesia, lógicas modernas-coloniales que permean hoy estas relaciones en las comunidades indígenas, agudizando situaciones de desigualdad preexistentes. Tal como lo mencionamos al inicio, en este proceso han incidido dualidades estructurantes del pensamiento moderno y la colonialidad como epistemología: de la idea de cultura opuesta a naturaleza se

despliega otra serie de oposiciones: civilización-salvajismo; centro-periferia y, claro está, hombre-mujer; de tal forma que la cultura, la civilización, el centro y el hombre aparecen por encima de y controlando a la naturaleza, “el salvaje”, la periferia y, la mujer.

Si bien las categorías y relaciones de género entre los pueblos indígenas amazónicos se fundamentan en la idea de que la diferencia radical entre unos y otras redundan en la equidad, complementariedad e interdependencia, hoy en día son comunes realidades difíciles de encarar, como la madre soltería, la violencia sexual, las largas y frecuentes ausencias de los hombres de sus comunidades, y el que las nociones no indígenas de la política y lo político tiendan a excluir a las mujeres de la toma de decisiones, por no ser ellas hablantes de español y por entenderse la representatividad como responsabilidad, las más de las veces, masculina (Lasmar, 2005) (Sánchez

1. La gente de afinidad de Yuruparí y su territorio es lo que en la literatura antropológica se conoce como el complejo cultural del Vaupés y abarca los territorios indígenas de Mirití Paraná, Yaigójé Apaporis, Pirá Paraná, Tiquié, entre otros, comprendiendo aproximadamente 8 millones de hectáreas en el nororiente amazónico colombiano.

Castellanos, 2016)(Mahecha, 2004). Es sobre este desequilibrio que se superponen los impactos diferenciados que la minería, legal e ilegal, tiene sobre las mujeres, imbricando de manera compleja realidades sociales y políticas en continua transformación.

Sean ellas participes directas o no de la actividad extractiva, un primer efecto nocivo de esto es la desvalorización de sus conocimientos y roles sociales, enfocados en gran medida en la generación y transformación de alimentos, en la transmisión de sus conocimientos a niñas y niños, y en el manejo cotidiano del territorio, es decir, en actividades fundamentales para el bienestar colectivo, la reproducción y la protección de la vida, de acuerdo con sus pautas culturales. Dicha desvalorización se debe, por un lado, a la mayor inserción de los hombres en una economía de mercado, a la que se incorporan, entre otras, gracias a su notable movilidad territorial, lo que les facilita la participación en dinámicas productivas distintas de las que ejercen cotidianamente en sus comunidades. Esta relación con la economía monetaria, aunque desigual, les permite acceder a dinero, bienes de consumo y mercancías de alta estima y difícil acceso en sus comunidades de origen.

Lo anterior dinamiza cambios en la valoración social del trabajo, de sus frutos y de las personas que lo ejercen, de tal suerte que, mientras las responsabilidades femeninas se desvalorizan, las responsabilidades masculinas tienden a ser abandonadas por los hombres, pues estos empiezan a ausentarse de sus comunidades y a dejar tareas tradicionalmente desempeñadas por ellos -como la cacería o la pesca- a cargo de las mujeres, dando como resultado la sobrecarga de tareas para ellas, lo que a su vez desencadena en una menor participación en ámbitos de diálogo, deliberación y toma de decisio-

nes en sus gobiernos locales. Sin embargo, no todas las responsabilidades masculinas pueden ser ejercidas por las mujeres; muchas veces ellas no logran invitar a otros familiares para que hagan la tumba de monte necesaria para abrir una nueva chagra y así asegurar alimento a mediano y largo plazo, de manera que las familias que no cuentan con el trabajo masculino pueden, en algunos casos, ver comprometida su autonomía e incluso su seguridad alimentaria. Lo mismo ocurre con muchas de las responsabilidades rituales masculinas, como el manejo de instrumentos sagrados, la danza y la recitación de rezos, actividades de las que depende la reciprocidad entre humanos y no humanos, base del manejo ambiental indígena.

Ahora bien, como se señaló más arriba, en la Amazonía se realiza minería de aluvión y de socavón. En el caso de la minería de socavón, se hace necesaria la apertura de túneles en las formaciones rocosas; esta es una tarea larga y difícil, para la cual se emplea dinamita y la fuerza de trabajo de muchas personas que permanecen durante largas temporadas, incluso por décadas, en campamentos estables en las cercanías del lugar de extracción. Con el tiempo, estos enclaves pueden llegar a convertirse en pueblos mineros, como en el caso de Taraira, lugares en los que la economía gira por completo en torno a la mina, generando empleos informales y, muchas veces, rodeados de un halo de ilegalidad. Transportadores, cocineras, prostitutas y mineros, poco a poco, van reemplazando el bosque por alojamientos, prostíbulos, cantinas y comercios.

Las mujeres mineras también tienen un lugar en esta dinámica extractivista, aunque su proporción en relación con los hombres es significativamente menor. Aquellas que, generalmente jóvenes, deciden hacer parte de esta economía deben acceder a un mundo hi-

permasculinizado que las segrega e inserta de manera precaria y desigual en actividades de servicio en cocinas y alojamientos, así como en las cantinas donde algunas de ellas ejercen la prostitución. Estos contextos suelen devenir en violencias sexuales y otras violencias físicas y psicológicas contra las mujeres, lo que hace aún más grandes las brechas de género y los impactos diferenciales que afrontan por su condición de ser mujer. Como lo exponen las investigadoras de Censat 'Agua Viva', "el incremento de los casos de violación sexual y el aumento del mercado sexual en estas zonas son indicadores que expresan el deterioro social de las mujeres en estos contextos". En los entornos mineros se ha acentuado la demanda de servicios sexuales, principalmente por parte de empleados y obreros de la industria minera" (Bermúdez, Rodríguez, & Roa, 2011).

Estas violencias se suman además a la pérdida de legitimidad en sus comunidades y entre sus familiares que las juzgan fuertemente por tener una "vida desordenada", es decir, por abandonar su territorio, muchas veces a sus hijos e hijas, no trabajar más la chagra y asumir trabajos que no son socialmente aceptados para las mujeres, pues en el caso de ellas, el dinero y los bienes de consumo adquiridos en relación con la economía minera no resultan en un mayor prestigio o valoración social, sino en todo lo contrario.

El hecho de que la mujer abandone su comunidad redundo además en el debilitamiento de la economía local sustentada mayoritariamente en sistemas alimentarios propios, basados en la producción de alimento cultivado, trabajo casi exclusivamente realizado por las



Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez ↓

©



mujeres, y en la consecución de alimento derivado de la cacería, pesca y rebusque, tarea principalmente masculina. Producto de esto se presentan deficiencias alimentarias y de excedentes para la adquisición de otros elementos necesarios para el bienestar y, se genera una dependencia al dinero como medio para satisfacer necesidades vitales que solían ser satisfechas desde el trabajo cotidiano, autónomo y pertinente cultural y ecosistémicamente hablando.

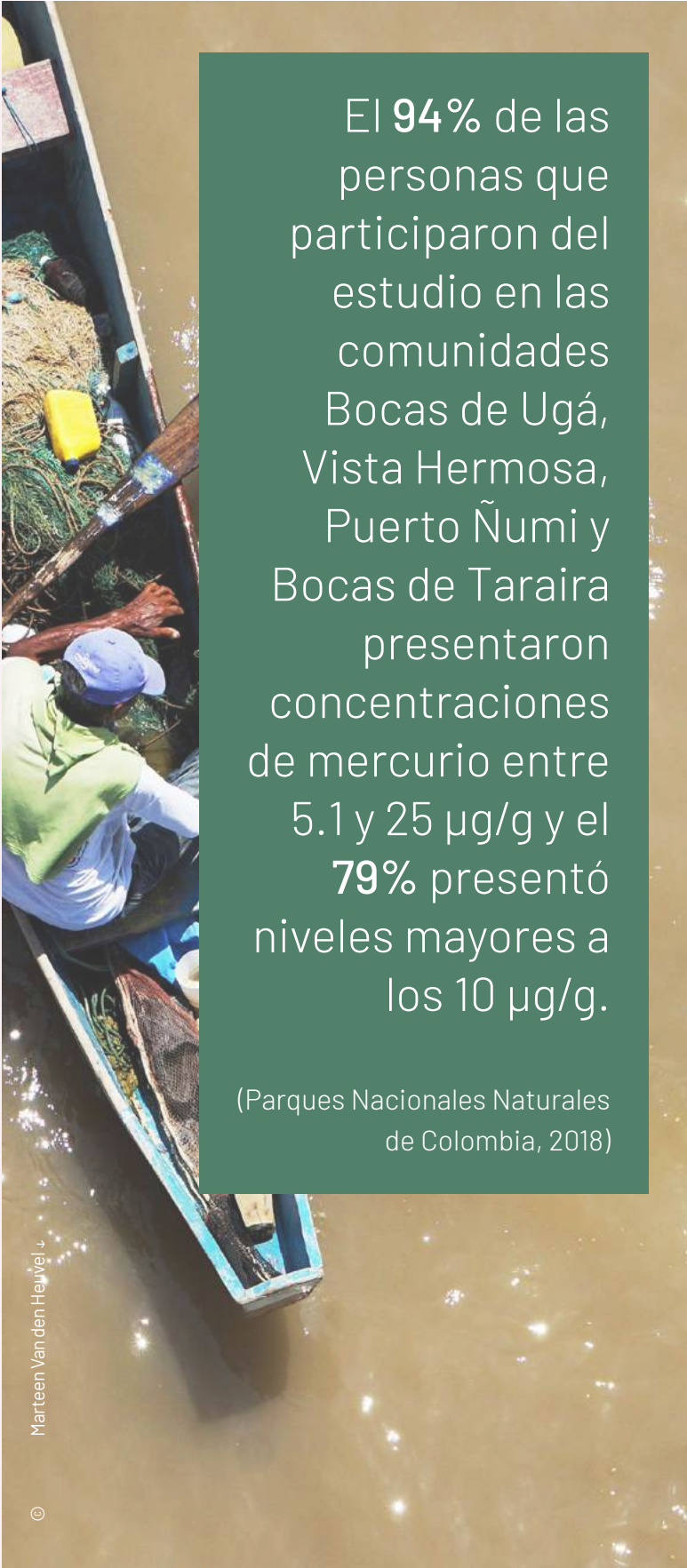
Podría decirse, además, que las mujeres que migran de sus comunidades adquieren una individualidad que en sus lugares de origen no tienen, pues lo familiar y lo colectivo priman sobre lo individual. Sin embargo, los retos que afrontan en estos contextos son voraces para quienes su comprensión del territorio es mucho más compleja que pensar en una porción de tierra, para quienes se perciben como parte integral del mismo, para quienes su rol se centra en colectivizar lo que generan con su trabajo para sustentar el bienestar común, para quienes, en suma, la protección de la vida es un objetivo; de forma tal que esa ganancia de individualidad resulta, muchas de las veces, en crisis identitarias, culpas y pérdida de su horizonte vital.

Sumado a esto, un factor que afecta el horizonte vital, los roles comunitarios y la persistencia de la vida en su pluralidad en la Amazonía es la contaminación por mercurio, un elemento químico que se emplea de manera indiscriminada en la extracción minera para separar el metal codiciado (oro) de otros sedimentos. Como resultado del procedimiento recién descrito, se estima que son liberadas y depositadas en el ecosistema más de 1000 toneladas de mercurio cada año, a sabiendas

de que “es un contaminante global con propiedades tóxicas muy bien conocidas, considerado por la Organización Mundial de la Salud como uno de los diez químicos más peligrosos para la salud pública” (Valdelamar-Villegas & Olivero-Verbel, 2020)

Dado que el mercurio es liberado a la atmósfera o vertido en las aguas como subproducto de la extracción aurífera, la contaminación ecosistémica no se acota a los cauces, lejos de esto, las plantas, peces, aves y mamíferos tienen trazas y altos contenidos de dicho elemento químico, por lo que, las personas que habitan territorios circundantes a puntos de extracción minera y dependen del agua, flora y fauna intoxicada de mercurio, presentan niveles altísimos de este nocivo elemento en sus cuerpos, sin importar si participan directamente o no de la economía alrededor de la extracción aurífera. La situación es verdaderamente grave. En 2015, un equipo de investigación de instituciones como la Universidad de Cartagena, Parques Nacionales Naturales, el Ministerio de Ambiente, entre otras, inició una exploración en algunas comunidades de la parte baja de Yaigojé Apaporis para determinar los niveles de mercurio en el ecosistema y en los cuerpos de las personas, obteniendo resultados impactantes.

Cabe anotar que el nivel de concentración de mercurio en el cuerpo considerado seguro es de $1\mu\text{g/g}$., la OMS ha establecido $5\mu\text{g/g}$ como umbral, que al ser excedido se comprende como intoxicación o envenenamiento por mercurio, lo que resulta en afecciones físicas y psicológicas como la aparición de manchas, erupciones, alergias en la piel, aumento en la sensibilidad de las extremidades, malformaciones congénitas, infertilidad, trastornos



El **94%** de las personas que participaron del estudio en las comunidades Bocas de Ugá, Vista Hermosa, Puerto Ñumi y Bocas de Taraira presentaron concentraciones de mercurio entre 5.1 y 25 $\mu\text{g/g}$ y el **79%** presentó niveles mayores a los 10 $\mu\text{g/g}$.

(Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2018)

menstruales, pérdida de la capacidad visual y auditiva, parálisis, afectaciones renales y en el sistema nervioso, incremento de delirios, aislamiento social, depresión, irritabilidad e, incluso, la muerte. (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2018)

Ahora bien, resulta central poner sobre la mesa que en el caso de las mujeres, niñas y niños, la intoxicación por mercurio es mucho más grave: por un lado, el 50% de las mujeres en edad reproductiva pueden transferir el mercurio durante el embarazo al feto o al recién nacido a través de la lactancia y, por otro, porque los sistemas nerviosos en desarrollo se ven afectados ocasionando una notable disminución del coeficiente intelectual de esos infantes en crecimiento, entre otras afectaciones (Valdelamar-Villegas & Olivero-Verbel, 2020)

La situación recién descrita cobra una dimensión igual de preocupante si se la entiende desde la perspectiva indígena amazónica. Desde la lógica indígena, el hombre es consustancial al tabaco y a la coca, mientras que la mujer está hecha de la misma sustancia que la yuca; a decir de ellas y de ellos, “es puro almidón”. En este sentido, al sembrar, cuidar, cosechar y procesar la yuca a lo largo de su vida, su cuerpo va adquiriendo la cualidad del cultivo que posee y, al mismo tiempo, se va asemejando progresivamente a los cuerpos de la comunidad a la que pertenece (Sánchez Castellanos, 2016). La consustancialidad entre las mujeres y el alimento que cultivan es tan profunda y compleja que aquellas mujeres que ofician como madrinas de iniciados en la ceremonia del Yuruparí requieren tanto un don como una curación especial que posibilite su participación en la generación y transformación del alimento que nutrirá a estos jóvenes. Se sigue de lo anterior que si una mujer tiene altos niveles de mercurio en su cuerpo, afronta el riesgo de afectar el bienestar de los

suyos, ya que podría generar un alimento envenenado o sus chagras podrían enfermarse y no prosperar.

Ahora, si bien no son pocos los impactos que la minería de oro en la Amazonía tiene sobre la vida de las mujeres indígenas, tampoco son escasas las estrategias de resistencia y defensa del territorio por ellas lideradas, entre otras, la consolidación de rutas para fortalecer su participación en los diferentes ámbitos políticos del gobierno de los territorios de los que hacen parte. Los gobiernos indígenas del macroterritorio de la gente de afinidad de Yuruparí han sostenido una experiencia de más de dos décadas de negociación y construcción de alternativas políticas para fortalecer la gobernabilidad local y la gobernanza territorial. Las mujeres, que son parte integral de estos gobiernos, a diferentes escalas, han generado alternativas al despojo territorial derivado de la minería y de sus efectos. Es así como, a una escala subjetiva anclada al cuerpo-territorio, resulta recurrente ver que quienes, durante su juventud, decidieron emplearse en alguna de las actividades relacionadas con enclaves mineros hoy lideran procesos organizativos territoriales en los que, con la intención de proteger su territorio, han resignificado sus experiencias de vida y aglutinado diferentes intereses, aunando esfuerzos con otras mujeres para construir agendas políticas en clave femenina amazónica.

Tal es el caso de SEMIYA -Secretaría de Mujeres Indígenas del Yaigojé Apaporis-, que, sostenida por redes femeninas de parentesco e intercambio de trabajo y conocimientos, ha logrado tejer una apuesta política con un papel fundamental en la defensa del territorio frente a las pretensiones de la empresa Cosigo Resources, a quien el Estado colombiano había otorgado de manera poco clara la concesión para la ex-

plotación de oro a cielo abierto en el sitio sagrado Yuisi. Organizaciones de mujeres como esta tienen correlato en las cuencas de los ríos Isana Surubí, Tiquié, Pirá Paraná y Mirití Paraná, cada una con sus hitos organizativos y su agenda propia: el manifiesto de las comunidades del Alto Tiquié en contra de la minería, las acciones de blindaje territorial lideradas por el gobierno indígena del Isana Surubí, o la declaratoria como patrimonio inmaterial de la humanidad del conocimiento tradicional de los chamanes jaguares del Yuruparí, son algunos de ellos.

Fruto del esfuerzo articulado de estas organizaciones, las iniciativas locales han empezado a adquirir un carácter regional, impulsando acciones colectivas como la formulación de la Política Integral de Mujeres Amazónicas, con la que las mujeres del macroterritorio pretenden sentar las bases para que toda decisión tomada en sus territorios pase antes por una conversación que las incluya de manera efectiva, esto es, que reconozca sus lugares de enunciación, sus intereses y el rol fundamental que juegan en el gobierno propio.


Hoy, dos décadas después de iniciado un camino organizativo con tantas dificultades como la vida misma, las mujeres indígenas ñamepaco, bará, tuyuca, itano, tuhupda, tatu-yo, eduria, barasano, macuna (Ide ~basa, ~ibia ~basa, Hea ~Yara), wese gada, letuama, yucuna, tanimuca, matapí, kawiyari, yauna, yuhup, formando parte de entidades territoriales indígenas gobernadas bajo la figura de consejos, emprenden acciones de litigio estratégico, llevando su voz más allá de los cuatro estantillos de la gran maloca territorio para su protección, para el fortalecimiento de sus saberes y prácticas, para la preservación de la vida en su totalidad, el texto que empareja este escrito es muestra de ello.

La paz en la Amazonía oriental: un desafío que necesita del gobierno y el ordenamiento territorial indígena

CLAUDIA RODRÍGUEZ BENAVIDES

Fundación Gaia Amazonas





La Amazonía oriental colombiana está habitada en su mayoría por pueblos indígenas, cuyos sistemas de conocimiento y de gobierno propio han sostenido el equilibrio ambiental de la selva, manteniendo su diversidad biológica y cultural. Sin embargo, el ejercicio de la administración y el manejo del territorio se vuelven cada vez más complejos: su defensa se ha convertido en un acto cotidiano de supervivencia.

La expansión de economías ilegales, en particular la minería ilegal de oro, alimentada por actores armados que han retomado el control tras años de incumplimiento en la implementación del Acuerdo de Paz, amenaza no solo la salud de los bosques y de las comunidades que los habitan, sino que también pone en riesgo los sistemas de gobierno y el ordenamiento territorial dado desde el origen a los pueblos indígenas.

Un ejemplo de ello son las cuencas de los ríos Putumayo y Caquetá, donde la guerra nunca se fue del todo. Entre 1991 y 2000, estos ríos fueron corredores estratégicos de las FARC para el narcotráfico; luego, con el cambio en la ofensiva contra los cultivos de coca, estos actores comenzaron a explotar ilegalmente oro, un negocio altamente lucrativo que ha causado un profundo daño social y ambiental.

Hoy, el agua, las plantas y los animales están contaminados con mercurio, cuyos efectos en la salud humana son devastadores: afectaciones neurológicas, problemas respiratorios y digestivos forman parte del día a día de muchas comunidades indígenas.

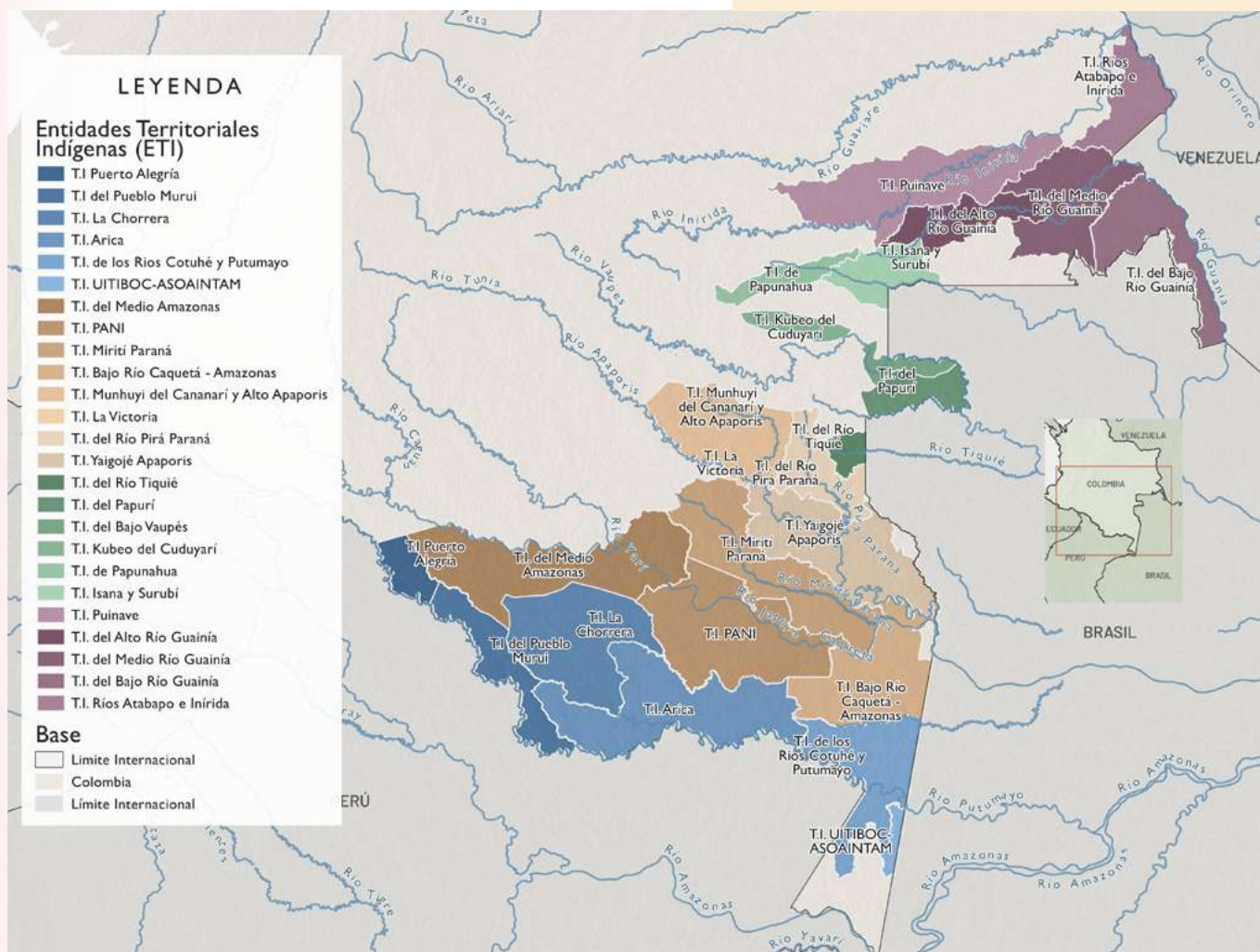
Los resultados de la política de restitución de tierras en la Amazonía Oriental han confirmado lo que los gobiernos indígenas venían denunciando desde hace años. Ejercicios de caracterización realizados por la Unidad de Restitución de Tierras y estudios desarrollados por Parques Nacionales Naturales demuestran que el 94% de las muestras de cabello tomadas en las comunidades asentadas sobre los ríos

Caquetá, Cotuhé y Putumayo superan con creces los niveles aceptables de mercurio en el cuerpo humano y muchas de ellas los quintuplican.

Ahora bien, esta problemática no puede verse como un fenómeno aislado; por el contrario, dada la conectividad ecosistémica de la Amazonía, donde los ríos, humedales, bosques y poblaciones forman parte de una red viva e interdependiente, la contaminación generada en un punto del territorio tiene impactos en ecosistemas y comunidades que no han tenido contacto directo con dicha actividad ilegal.

El mercurio liberado viaja a través de las corrientes hídricas y se expande con los ciclos de inundación y las dinámicas biológicas propias de los territorios. En ese recorrido, se incorpora a la cadena trófica y se bioacumula en peces y otras especies que forman parte de la dieta de las comunidades, comprometiendo su salud y su soberanía alimentaria y alterando el ordenamiento territorial y la integridad ecológica, social y cultural en esta región.

Pero el daño de estas economías ilícitas va más allá. El auge de los actores armados financiados con estas actividades ha generado nuevas situaciones de confinamiento, amenazas contra líderes indígenas y el reclutamiento forzado de niños, niñas y adolescentes vinculados a balsas mineras, a labores de mensajería o a la apertura de trochas clandestinas. Otros reciben como pago drogas, lo que incrementa el consumo de estas sustancias y genera conflictos de convivencia en las comunidades, así como problemas de salud pública.



Los impactos del conflicto armado y de las economías ilegales en la Amazonía oriental constituyen un riesgo enorme: el rompimiento de los sistemas de conocimiento que sostienen la gobernanza indígena en los territorios. Si se pierde ese conocimiento, también se pierde la capacidad de proteger y mantener la vida en la Amazonía.

Frente a esta situación, los Gobiernos Indígenas de las Entidades Territoriales Indígenas del Bajo Río Caquetá y de los Ríos Cotuhé y Putumayo, apoyados por el equipo de asuntos étnicos de la Dirección Territorial Bogotá de la URT y la Fundación Gaia Amazonas, presentaron demandas y solicitaron medidas cautelares ante el juez de restitución. Su objetivo es proteger sus comunidades, sus formas de vida, sus sistemas de conocimiento y su gobierno propio, y activar una respuesta integral del Estado frente a la minería ilegal y al conflicto armado.

Las demandas de restitución de derechos étnico-territoriales y sus medidas cautelares son más que procesos legales: son estrategias jurídicas para restablecer el ordenamiento territorial indígena, reconocer la autoridad pública de sus gobiernos y avanzar en la formalización de sus Entidades Territoriales Indígenas. En la práctica, constituyen un camino para lograr la paz territorial.

Los jueces de restitución de tierras ya admitieron las demandas y decretaron las medidas cautelares solicitadas, que instan a las entidades no indígenas competentes a trabajar de manera articulada con las comunidades y los gobiernos indígenas de estos territorios.

Estas medidas están dirigidas, entre otras, a proponer políticas, planes y programas para erradicar la minería ilegal

y disminuir los niveles de mercurio en las poblaciones indígenas; a generar acciones y estrategias para la rehabilitación, recuperación y restauración ecológica y cultural de las cuencas de estos ríos; y, finalmente, a la investigación, individualización y judicialización de los responsables de la minería ilegal.

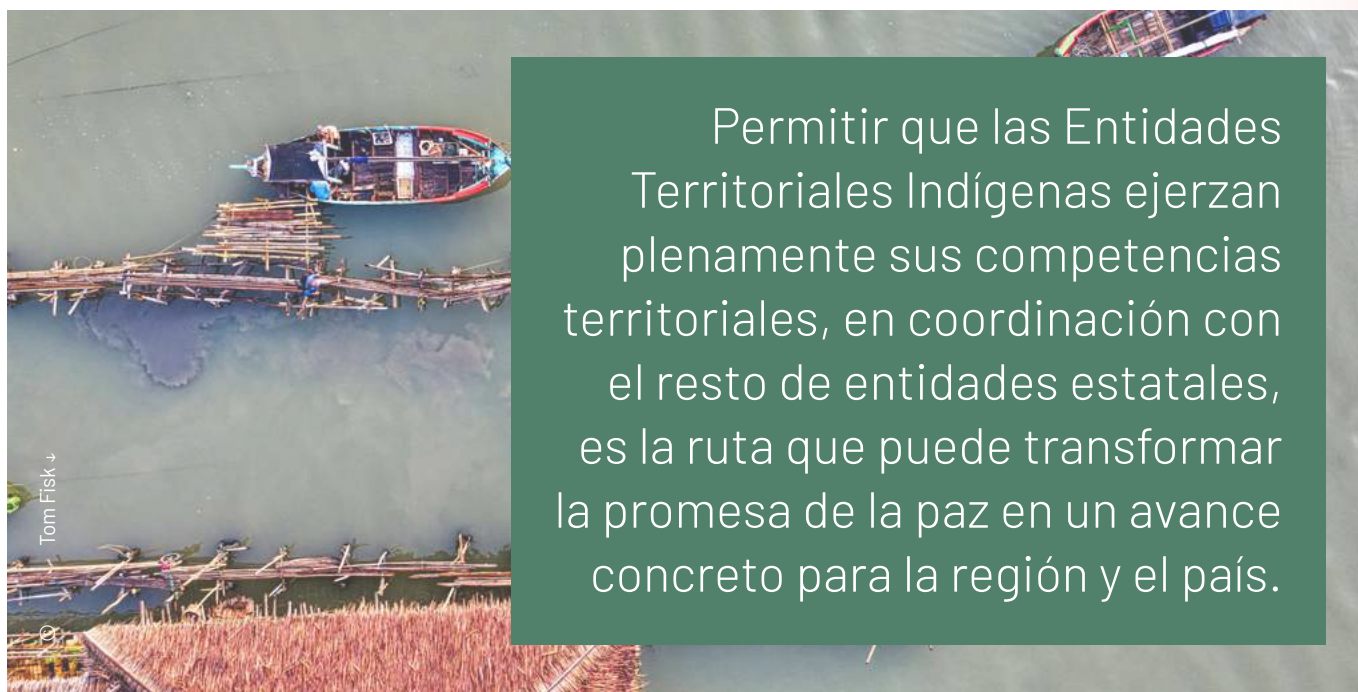
Su cumplimiento efectivo es un reto multidimensional que supone no solo la suspensión de actividades extractivas, sino que deben garantizar condiciones de seguridad para los pueblos indígenas y sus autoridades, disponer de recursos financieros suficientes y oportunos, así como fortalecer la articulación intergubernamental entre autoridades indígenas y no indígenas en materia ambiental, judicial, agraria y de control, poniendo en el centro los sistemas de gobierno propio y las dinámicas socioculturales de cada territorio.

Estos territorios, hoy formalizados como Entidades Territoriales Indígenas, cuentan con instrumentos propios para su administración y manejo integral, que deben articularse con las acciones de las demás autoridades públicas vinculadas a los procesos judiciales, a través de la coordinación y el diálogo intercultural como camino que promueva la resolución pacífica de estos conflictos.

Solo así, será posible que estas órdenes trasciendan el plano formal y se traduzcan en garantías reales de protección y restauración territorial, convirtiéndose en un mandato de paz que transforme la política de restitución de tierras en acción estatal coordinada para reparar las afectaciones territoriales que ha dejado el conflicto armado y fortalezca el gobierno y el ordenamiento territorial indígena, en aras de mantener la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas y la integridad de la selva.

Por ello, los gobiernos indígenas son actores fundamentales e ineludibles en la construcción de paz territorial; la implementación del Acuerdo Final para la Paz, la política de restitución de tierras y el pleno funcionamiento de las Entidades Territoriales Indígenas no pueden verse por separado. En la Amazonía, son asuntos interdependientes.

Para que la paz sea posible en la Amazonía oriental, se debe partir de una realidad: son los sistemas de conocimiento y gobierno de los pueblos indígenas los que la han sostenido incluso en los momentos más difíciles. Respaldar su autonomía y gobierno propio es una condición urgente e impostergable para que este territorio deje de ser un escenario de conflicto.




Permitir que las Entidades Territoriales Indígenas ejerzan plenamente sus competencias territoriales, en coordinación con el resto de entidades estatales, es la ruta que puede transformar la promesa de la paz en un avance concreto para la región y el país.

Disputa por la vocación y el ordenamiento ambiental y minero en la Amazonía oriental colombiana: el caso de Cosigo Resources Ltd. y el Territorio Indígena Yaigojé Apaporis

JUAN SEBASTIAN ANAYA A.
Y SERGIO VÁSQUEZ

Fundación Gaia Amazonas





El comienzo del siglo XXI estuvo marcado por una acelerada subida de los precios internacionales del oro (UNCTAD, 2023), tendencia que se ha renovado en los últimos dos años. Los buenos rendimientos del sector aurífero y una alta demanda reafirmaron en los países amazónicos la estrategia de posicionar al sector extractivo minero como motor económico y catalizador de su desarrollo.

En el caso colombiano, el Código de Minas de 2001 impuso un modelo en el que el Estado desempeña el papel de administrador de los recursos y fiscalizador, mientras deja el desarrollo de las actividades mineras a cargo de la iniciativa privada. Bajo ese esquema, el país percibe el pago de impuestos, regalías y sumas fijas calculadas de acuerdo con la extensión del proyecto concesionado, a cambio de la promoción y facilitación del desarrollo del sector, así como de los impuestos derivados de las transacciones legales de comercialización de minerales como el oro, tanto nacionales como internacionales (Congreso de la República de Colombia, 2001).

De esta manera, tras la mencionada ley, Colombia apostó por una minería de oro impulsada y desarrollada por empresas extranjeras. Estas despliegan operaciones de exploración en los territorios, extraen el oro y lo introducen en los mercados globales mediante su comercialización. Una estrategia adoptada por otras economías en vías de desarrollo, tanto de la región como de África y Asia, que buscan financiamiento para la implementación de sus programas y políticas públicas.

Por supuesto, gran parte del éxito del modelo ha dependido de que empresas y fondos extranjeros decidan invertir en Colombia. Por esta razón, los países que cuentan con yacimientos de oro y otras materias primas se esfuerzan por generar un ambiente atractivo para los inversionistas, lo cual ha incluido, en países como Colombia, la introducción de modificaciones en su estructura institucional y en sus cuerpos normativos. Dichos cambios se han enfocado en promover la prospección de proyectos, facilitar la obtención de una autorización estatal para explotar recursos (concesión), abaratar los costos de operación, facilitar el envío de ganancias al exterior y asegurar ciertas garantías de protección, tanto legales como materiales.

Este proceso de flexibilización normativa y administrativa coincidió con lo que, posteriormente, el Consejo de Estado identificaría como un período de grave desorden institucional en la asignación de títulos mineros. En la denominada sentencia de la “ventanilla minera”¹, el alto tribunal advirtió que, durante varios años, el Estado otorgó de manera masiva títulos mineros sin una adecuada planeación ambiental, sin coordinación interinstitucional y

1. Consejo de Estado, Sección Tercera, 4 de agosto de 2016, Rad. 11001-03-26-000-2011-00090-00

sin verificar la compatibilidad de las concesiones con áreas protegidas, territorios étnicos o determinantes ambientales. Esta ausencia de control estructural, sumada a la priorización de la rapidez en la adjudicación por encima de la evaluación integral de impactos, facilitó lo que socialmente se denominó una “piñata minera”: una expansión acelerada de concesiones que desbordó la capacidad estatal de supervisión y generó superposiciones, conflictos territoriales y riesgos para los derechos colectivos (Consejo de Estado, 2016).

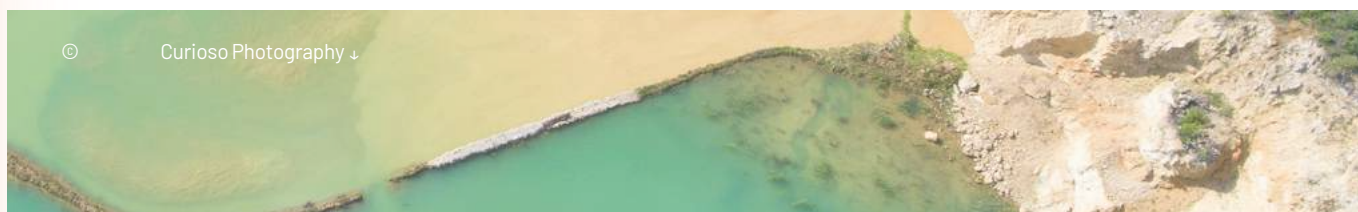
El modelo de promoción activa de la inversión extractiva no puede analizarse al margen de las obligaciones internacionales del Estado colombiano en materia de derechos humanos y de protección ambiental. En el sistema interamericano, la Corte Interamericana ha reiterado que la obligación de garantía implica organizar todo el aparato estatal de forma tal que sea capaz de asegurar el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos, incluso frente a amenazas derivadas de actividades económicas (Corte IDH, 2025).

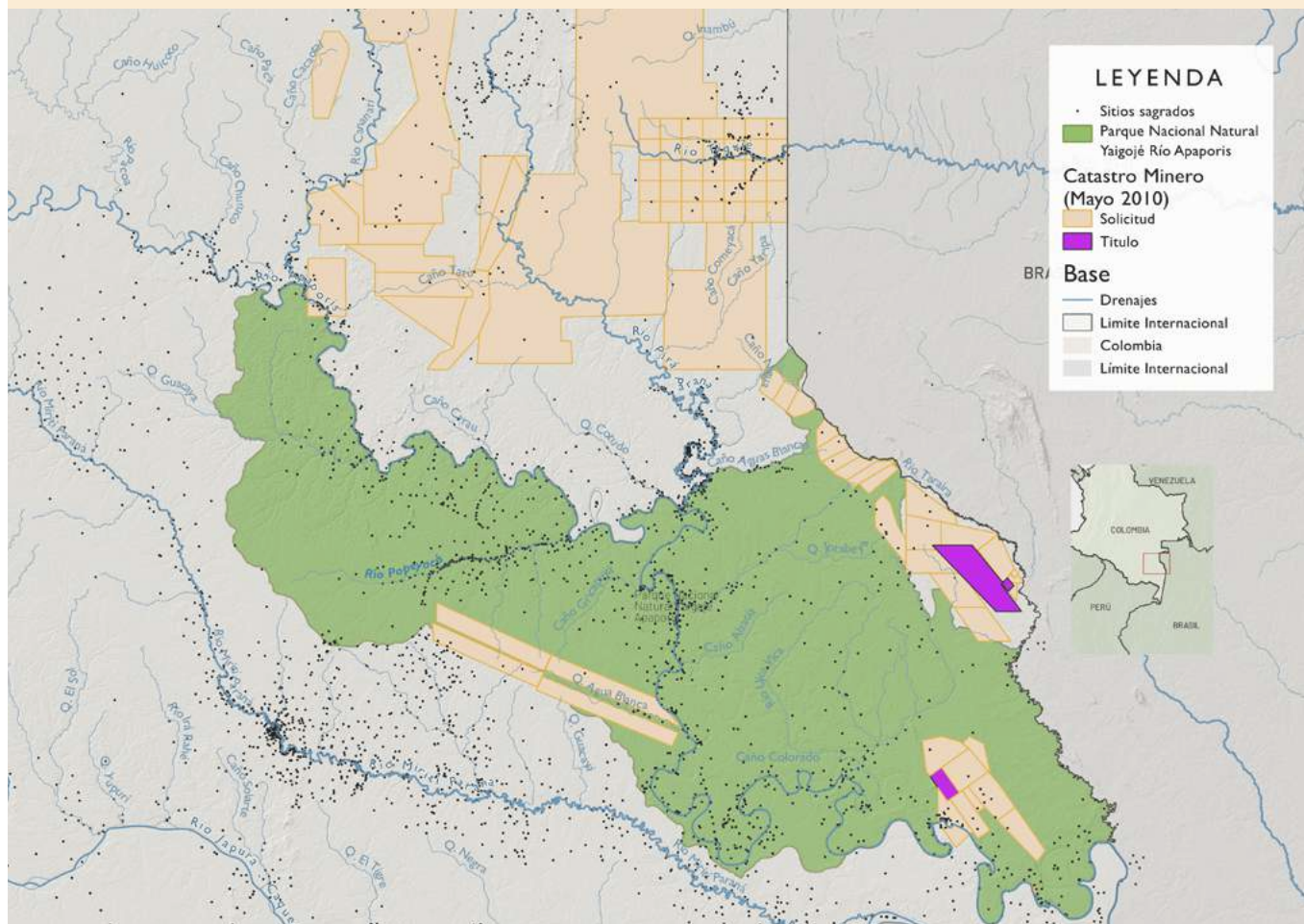
En su providencia judicial sobre emergencia climática y derechos humanos, la Corte Interamericana destacó que el nexo entre el cambio climático y los derechos humanos es hoy innegable y que los Estados deben abstenerse de adoptar medidas que ralenticen o frustren la protección de los derechos frente a la crisis climática (Corte IDH, 2025). En territorios amazónicos, donde los pueblos indígenas han demostrado una capacidad efectiva de conservación —con tasas de deforestación

casi nulas en comparación con otras zonas del país (Gaia Amazonas, 2024; IDEAM, 2023)—, la promoción de enclaves extractivos resulta especialmente contradictoria.

La Relatoría Especial sobre Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (REDESCA, 2019) ha advertido, además, que la superposición de concesiones mineras sobre territorios indígenas, sin procesos adecuados de consulta previa, agrava la vulnerabilidad de las comunidades y compromete su derecho a la autodeterminación. En este contexto, el deber estatal no se limita a regular la actividad económica, sino que implica prevenir afectaciones, supervisar a las empresas y garantizar mecanismos efectivos de reparación (Corte IDH, 2017; Naciones Unidas, 2011; REDESCA, 2019).

Desde esta perspectiva, el conflicto en el Territorio Indígena del Yaigojé Apaporis no puede reducirse a una controversia sobre un título minero: se trata de un caso que interpe-la directamente la responsabilidad nacional e internacional del Estado respecto de la protección y el reconocimiento de los sistemas de conocimiento, de la territorialidad ancestral, del ordenamiento territorial propio y de la propiedad colectiva como condiciones para el goce efectivo de derechos culturales, ambientales y de subsistencia de los pueblos originarios amazónicos. De igual manera, implica una reflexión profunda sobre la responsabilidad (entendida de forma amplia) de las personas jurídicas y sobre las obligaciones extraterritoriales de los Estados que facilitan la operación de dichas empresas en el extranjero (CESCR, 2017).





El caso Cosigo Resources y el Territorio Indígena del Yaigojé Apaporis

Durante el ciclo de precios elevados de los 2000, Cosigo fue una de las dos empresas canadienses que se interesaron por el oro de la Amazonía colombiana y presentaron solicitudes de titulación minera². Desde 2005, la compañía y su gerente han mostrado interés en el cinturón de oro de Taraira, en el departamento de Vaupés, y aún hoy continúan promoviendo su explotación. Sin mayor experiencia, la minera se convertiría en la “punta de lanza de la minería en la Amazonía” de Colombia

(Bermúdez, 2013), causando, a su paso, serias afectaciones a los procesos organizativos y a los derechos humanos y territoriales de los pueblos indígenas que habitan el Territorio Indígena Yaigojé Apaporis, sobre el cual posteriormente se constituyó el Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis (PNNYAP).

En 2005, tan sólo un mes después de la constitución de la empresa Cosigo Resources en Canadá, su gerente presentó, a título perso-

2. La otra minera fue Eco Oro Minerals, antes llamada Greystar Resources, que solicitó un título en 2008 en Santa Rosa, departamento del Cauca. Esta es la misma compañía que impulsó un proyecto de minería a cielo abierto en el páramo de Santurban, por el que inició una reclamación de USD \$764 millones ante un tribunal de inversión extranjera en contra del Estado colombiano.

nal, 8 solicitudes de títulos de oro en Colombia, en áreas que actualmente forman parte del PNNYAP. Para diciembre del mismo año, ya eran 12 las solicitudes presentadas; en total fueron 20 entre 2005 y 2007. Adicionalmente, entre 2010 y 2014 Cosigo presentó a su nombre otras 7 solicitudes en la zona. La intención de la empresa y de su gerente era aprovechar económicamente los recursos del cinturón de oro de Taraira, formación geológica ubicada en la frontera colombo-brasilera, dentro de la jurisdicción de manejo ancestral conocida como el Macroterritorio de la Gente de Afinidad de Yuruparí³.

Sin embargo, los pueblos indígenas que habitan el territorio no se enteraron de los intereses de la minera hasta que esta hizo presencia física en 2007 con su personal. Según información consultada en expedientes judiciales⁴ y en el archivo de la constitución del PNNYAP, ese año Cosigo realizó algunos recorridos con el fin de evaluar el potencial minero de la zona. De acuerdo con la información judicial, se habrían contratado guías locales y recogido muestras de hojas, piedras y agua en sitios sagrados, como *Yuisi* (La Libertad), sin concertar previamente con las comunidades. La profanación de sitios sagrados es un asunto particularmente delicado para los pueblos del Apaporis y, en general, para el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. Atenta contra su integralidad cultural a la vez que, según su sistema de conocimiento tradicional, genera afectaciones y desequilibrios ambientales, culturales y sociales que toman la forma de enfermedades.

Debido a las particularidades bioculturales de la zona y en línea con la Ley de Origen de los pueblos del Apaporis, la presencia de la empresa y la posible extracción de oro fueron consideradas por los pueblos indígenas como amenazas para la salud del territorio. Fue así como,

en marzo de 2008, la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigogé-Apaporis (ACIYA) solicitó al entonces Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial la creación del PNNYA como mecanismo de defensa de un área clave en el manejo del Macroterritorio.

Consciente de los esfuerzos de ACIYA, Cosigo Resources desplegó nuevas acciones orientadas a lograr la aceptación de su proyecto minero y a evitar la constitución del área protegida. Por una parte, promovió la división al interior de la asociación, agudizando un conflicto que se venía presentando sobre el manejo de los recursos económicos, los efectos de la constitución del área protegida y las participaciones en los réditos que generaría la extracción. De acuerdo con hechos alegados en el proceso judicial y denuncias de la comunidad, la empresa incluso habría llevado a un grupo de indígenas canadienses al Apaporis para que expusieran los beneficios de la minería. Todo esto generó importantes diferencias entre sabedores tradicionales, capitanes y la población en general, a tal punto que, a finales de 2008, parte de las comunidades integrantes de ACIYA se desafilió de ella y creó la nueva Asociación de Comunidades Indígenas de Taraira Vaupés (ACITAVA). Igualmente, en el proceso judicial se alegó que la minera habría financiado algunos trámites para la constitución de esta nueva asociación y para un congreso de sus autoridades. Así, a poco más de un año de hacer presencia en el territorio, Cosigo ya había afectado el proceso organizativo de los pueblos del Apaporis y había generado conflictos entre familias, comunidades, líderes, líderes, capitanes y tradicionales.

Estas fracturas organizativas también afectaron de manera distinta a las mujeres en el territorio. En la Amazonía oriental, muchas mujeres desempeñan roles clave en la transmisión de conocimientos, el mantenimiento

3. Como se aborda en otros escritos de esta publicación, la organización y gestión política de los gobiernos indígenas de los territorios indígenas del Río Tiquié, Mirití Paraná, Pirá Paraná y Yaigogé Apaporis, ha devenido en la creación de una Instancia de Coordinación de los Gobiernos Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí.

4. Expediente de tutela con radicado con radicado No. 1100122040002019 02556 00 y de revisión No. T-7.983.171.

de la vida comunitaria y la toma de decisiones colectivas. La llegada de intereses extractivos y la polarización interna no solo alteraron los espacios de deliberación, sino que también tensaron las redes de cuidado y confianza, fundamentales para la cohesión social. En las regiones amazónicas, la alteración territorial impacta directamente en la vida cotidiana de las mujeres, quienes asumen de manera desproporcionada las consecuencias de la minería y del uso de mercurio en ella cuando se realiza de forma ilegal.

Como señalan Rojas y Sánchez en otro artículo de esta publicación, los impactos de la minería no son neutros en términos de género. La inserción masculina en economías monetarias extractivas ha generado una sobrecarga laboral para las mujeres, el debilitamiento de los sistemas alimentarios propios y una menor participación en espacios de decisión, mientras que en enclaves mineros aumentan las violencias sexuales y otras formas de explotación.

A ello se suma la contaminación por mercurio, cuyos impactos recaen de manera desproporcionada en mujeres y niños debido a la bioacumulación en peces, base fundamental de la dieta amazónica (PNUMA, 2013; OMS, 2017). Estudios recientes citados por la CIDH han registrado niveles de mercurio en mujeres indígenas que superan ampliamente los límites internacionales (CIDH, 2015), incluso comparables con escenarios de intoxicación masiva documentados a nivel internacional (PNUMA, 2019; Human Rights Watch, 2023). El propio mensaje de los pueblos indígenas ante el Convenio de Minamata ha advertido que la contaminación por mercurio amenaza la salud, la soberanía alimentaria y la pervivencia cultural de las comunidades amazónicas (Secretaría de la Convención de Minamata, 2023).



Tanto la minería legal como la ilegal profundizan relaciones de poder desiguales, desvalorizando los conocimientos asociados a la soberanía alimentaria, a la transmisión cultural y al cuidado cotidiano del territorio.

© Fundación Gaia Amazonas / Felipe Rodríguez | ETI del Río Pirá Paraná ↓

Desde esta perspectiva, la minería no solo afecta ecosistemas, sino que compromete directamente la reproducción física y cultural de los pueblos indígenas, con impactos diferenciados que deben ser reconocidos y atendidos mediante enfoques interseccionales e interculturales de derechos humanos.

Además, como fue alegado en los procesos judiciales mencionados, cuando Parques Nacionales Naturales de Colombia y otras entidades estatales comenzaron a realizar recorridos en el Apaporis para informar y consultar a las comunidades indígenas sobre la creación del área protegida, Cosigo también hizo correrías desinformando sobre las consecuencias de constituir un parque nacional para el resguardo. Por ejemplo, advirtieron a algunas comunidades que, con el parque, ya no tendrían permitido llevar a cabo sus actividades de caza ni tumbiar monte para hacer su chagra ni cultivar. La desinformación y demás acciones tendientes a torpedear el proceso de consulta previa constituyen un atentado directo contra el derecho fundamental a la participación y a la consulta previa, el cual les asiste a las comunidades indígenas de conformidad con la Constitución Política colombiana, la Convención Americana sobre los Derechos del Hombre y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, entre otros.

Frente al acto administrativo de constitución del PNNYAP fue interpuesta una acción de tutela (derecho de amparo) por parte de las autoridades tradicionales indígenas que se oponían a este, lo cual contó con injerencia de Cosigo. Las comunidades demandantes, según su escrito de tutela, no habrían sido consultadas, por lo que la resolución de constitución del Parque no cumpliría con los requisitos legales. Sin embargo, el caso llegó a la Corte Constitucional, la cual determinó

la legalidad del área protegida y ordenó a la Dirección de Indígenas, ROM y Minorías del entonces Ministerio del Interior y de Justicia, y al escindido Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial que hicieran una evaluación de las actuaciones de la empresa minera dentro del proceso de consulta previa a las comunidades para la constitución del PNNYAP (Corte Constitucional, 2014).

Como consecuencia de estas y otras derrotas ante los estrados judiciales colombianos, el 19 de febrero de 2016 Cosigo Resources presentó una notificación de arbitraje ante el Estado colombiano y la Secretaría de la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional (PCA, 2016). La solicitud se basa en el APPRI contenido en el capítulo 10 del Tratado de Libre Comercio firmado entre Colombia y Estados Unidos de América. En ella, Cosigo alega que Colombia violó el artículo 10.7 del acuerdo que prohíbe la expropiación de una inversión cubierta por el acuerdo sin el pago de una indemnización pronta, adecuada y efectiva. Con su reclamación, Cosigo pretende que se le permita realizar minería en el Territorio Indígena Yaigogé Apaporis (que, a su vez, es área protegida) o, subsidiariamente, que se le pague la exorbitante suma de USD 16.500 millones por concepto de indemnización. Esto se debe a que la minera busca, sin mayor sustento legal, ser resarcida tanto por los gastos en que incurrió para obtener y mantener un título minero como por las ganancias que, a futuro, dejó de recibir.

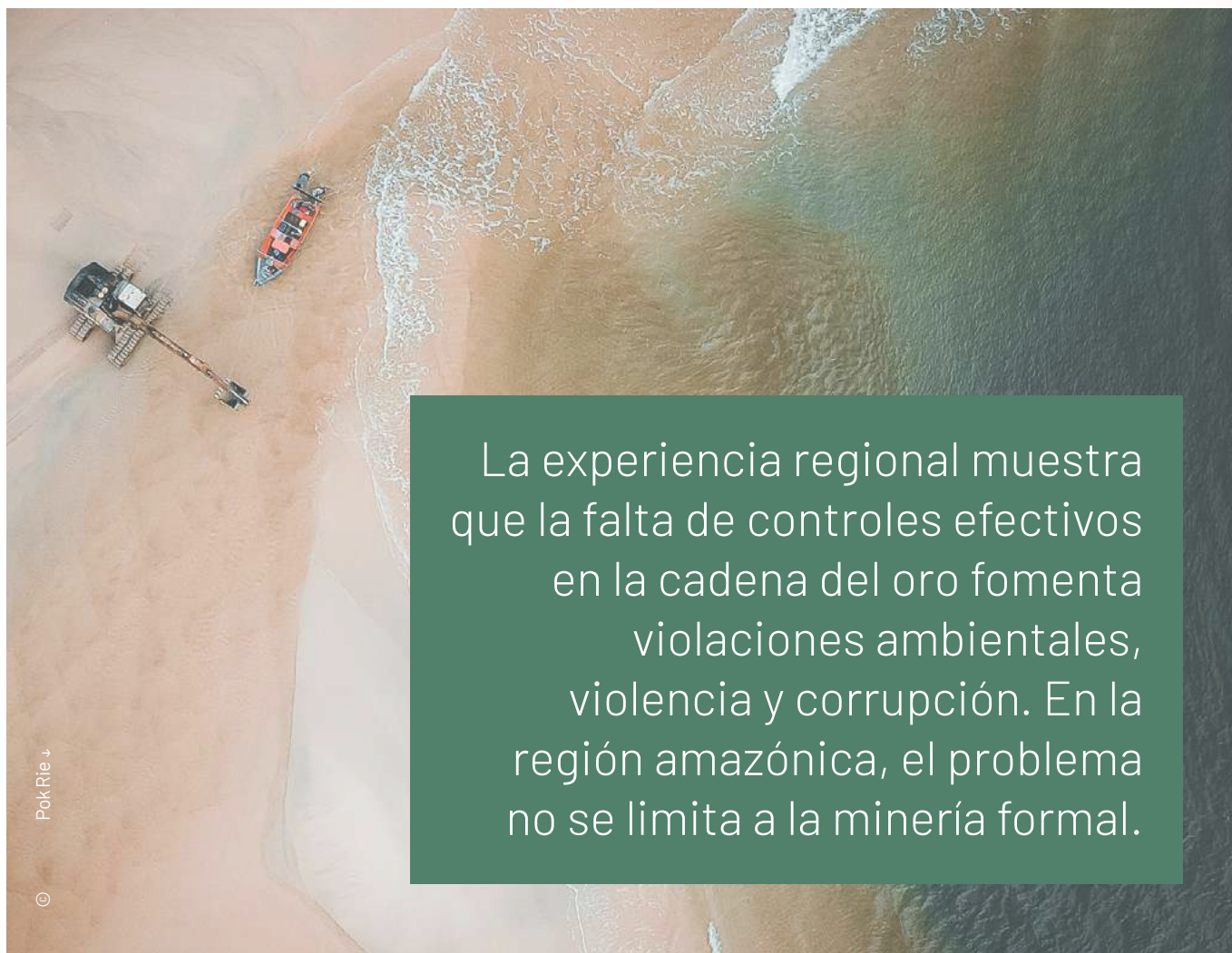
Las acciones de la empresa minera desconocieron la autonomía y el ordenamiento territorial indígena y comprometieron la integridad sociocultural del macroterritorio, impactando de manera distinta en sus comunidades, especialmente en las mujeres. Estas conductas vulneraron derechos fundamentales como la libre determinación, la con-

sulta previa, la identidad cultural y el derecho a un medio ambiente sano desde la perspectiva indígena.

El comportamiento empresarial en el Apaporis difiere de los estándares internacionales en materia de derechos humanos y de responsabilidad de las empresas. Los Principios Rectores de Naciones Unidas (2011) exigen que las empresas apliquen procesos de debida diligencia para identificar, prevenir y mitigar los impactos negativos en comunidades y territorios, especialmente en contextos indígenas, donde el territorio es la base espiritual y material de su existencia. Además, la OCDE (2016) elaboró guías específicas para cade-

nas de suministro responsables de minerales responsables en zonas conflictivas o de alto riesgo, con el fin de evitar que la extracción y la comercialización de minerales fomenten abusos; estándares que la empresa canadiense no cumplió.

La CIDH (2015) ha evidenciado que la expansión de economías ilícitas vinculadas al oro ha fortalecido a grupos armados y provocado desplazamientos, amenazas y asesinatos de líderes sociales. En este contexto, la debida diligencia empresarial no es solo un trámite formal, sino una obligación fundamental para prevenir impactos que puedan intensificar los conflictos territoriales y vulnerar derechos.



La experiencia regional muestra que la falta de controles efectivos en la cadena del oro fomenta violaciones ambientales, violencia y corrupción. En la región amazónica, el problema no se limita a la minería formal.

Marco de protección a la inversión y arbitraje internacional

En contextos como el descrito, adquiere relevancia una mirada al régimen internacional de protección de la inversión extranjera. Durante la década de los años 2000, los acuerdos de promoción y protección recíproca de inversiones (APPRI) fueron considerados por el sector privado como instrumentos idóneos para fortalecer la confianza de los inversionistas extranjeros. De acuerdo con Dolzer y Schreuer (2008), en términos generales, los APPRI son acuerdos entre dos o más Estados que convienen en garantías de trato para ciertos tipos de inversión⁵. Típicamente se brindan seguridad jurídica para las inversiones, la prohibición de la expropiación sin una justa y adecuada compensación, mecanismos específicos de resolución de conflictos y un trato equitativo frente al empresariado nacional⁶.

Una de las características más relevantes de los APPRI es que recurren al arbitraje internacional como mecanismo directo para la resolución de controversias (UNCTAD, 2023). Bajo ciertas condiciones, faculta a un inversor para solicitar ante un tribunal arbitral que se declare la responsabilidad internacional de un Estado soberano por violar las garantías mínimas acordadas en un acuerdo determinado. De ser responsable, el Estado puede resultar, entre otras cosas, obligado a reparar y compensar al inversor por sus actos o medidas. Cabe agregar que el marco de protección a la inversión que contienen los APPRI se ha extendido, de manera explícita o mediante decisiones de los tribunales de arbitramento, a las denominadas expropiaciones indirectas (progresivas o regulatorias)⁷.

Diversos análisis en el ámbito interamericano han señalado que el régimen de protección a la inversión puede generar tensiones con las obligaciones estatales de proteger derechos (CIDH, 2015; REDESCA, 2019; Suárez, 2023), especialmente cuando medidas regulatorias destinadas a salvaguardar territorios indígenas o ecosistemas estratégicos son vistas como “expropiaciones indirectas”.

El *amicus curiae* presentado ante la Corte Interamericana por las autoridades del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí y la Fundación Gaia Amazonas, en el marco del proceso de Opinión Consultiva sobre Emergencia Climática, destaca que la Amazonía no es un espacio vacío para la valorización económica, sino un territorio vivo gobernado por sistemas de conocimiento propios, incluso reconocidos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Permitir que decisiones relativas a la protección de un parque nacional y de un territorio indígena sean objeto de litigios internacionales por miles de millones de dólares puede inhibir la capacidad regulatoria del Estado.

La posibilidad de enfrentar demandas multimillonarias limita la capacidad regulatoria del Estado, especialmente en países con restricciones fiscales. En contextos amazónicos, donde la protección de territorios indígenas y áreas protegidas puede interpretarse como una afectación económica susceptible de compensación, esta asimetría entre los derechos del inversionista y las obligaciones estatales resulta particularmente problemática. La tensión entre la estabilidad de las expectativas económicas y la garantía

5. Por ejemplo, el APPRI celebrado entre Estados Unidos y Argentina establece una definición de lo que se entiende por trato justo y equitativo, distinta de la aplicable al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

6. Cada acuerdo define los términos y alcances de una garantía en particular, de modo que, en cada caso, el contenido material de su texto debe analizarse por separado, de acuerdo con Dolzer y Schreuer (2008).

7. La expropiación indirecta se entiende como “la privación de la inversión a su titular, no de modo formal, pero sí de facto, a través de interferencias o medidas adoptadas por el Estado que, si bien no constituyen una toma flagrante de la propiedad, si afectan, anulan, los beneficios derivados de los activos (inversión), al privarlo del uso, disfrute y abuso de su bien de manera efectiva” (Suárez, 2023).

de derechos individuales y colectivos evidencia una falla estructural del régimen internacional de inversiones: la ausencia de mecanismos que permitan exigir responsabilidad empresarial por violaciones de derechos humanos en el propio escenario arbitral. De igual manera, las dificultades que enfrentan los Estados y las comunidades afectadas para buscar justicia y reparación frente a las actividades empresariales.

Haciendo uso de esos acuerdos, ya se han presentado 28 procedimientos arbitrales contra Colombia y se espera que sean más (UNCTAD, 2023). La gran mayoría de estas controversias se debe a medidas adoptadas por los gobiernos de Uribe y Santos, y varias están relacionadas con el sector minero-energético. La mayoría de los procedimientos vigentes han sido iniciados por multinacionales de ese sector. Seis mineras canadienses han demandado en los últimos años, entre ellas Cosigo Resources (UNCTAD, 2023).

El caso del Yaigójé Apaporis evidencia una tensión fundamental entre distintas formas de entender el territorio. Por un lado, está la visión que lo concibe como un espacio susceptible de concesión, explotación y valoración económica, impulsada por el Estado y por actores privados; por otro, aquella que lo reconoce como una entidad viva, bajo una concepción de integralidad, portadora de espiritualidad y base del gobierno indígena y de su pervivencia. Cuando estos modelos entran en conflicto, el régimen internacional de in-

versiones suele priorizar la estabilidad de las expectativas económicas por encima de los derechos colectivos y de la protección de territorios de alta importancia ambiental.

La demanda arbitral presentada por Cosigo no solo cuestiona decisiones administrativas específicas, sino que también desafía el alcance del constitucionalismo ambiental en Colombia y la efectividad de los mecanismos de protección y de garantía de los derechos de los pueblos indígenas. Más allá del resultado del proceso, el caso evidencia los riesgos de un modelo que fomenta activamente la inversión extractiva sin establecer controles sólidos frente a sus efectos sociales, ambientales y culturales.

En espacios como el Macroterritorio de la Gente de Afinidad de Yuruparí, la defensa del territorio no puede reducirse a disputas patrimoniales ante tribunales internacionales. Lo que está en juego no es solo una indemnización, sino también la capacidad del Estado colombiano para cumplir con su deber de proteger los territorios indígenas frente a modelos extractivos que, a lo largo de la historia, han priorizado la rapidez en las concesiones y las rentas mineras por encima de la protección integral del territorio amazónico y de la diversidad biocultural. Lo anterior, en un contexto de alza de los precios del oro y de un nuevo boom en la extracción de minerales “críticos” para la transición energética (IEA, 2023), se traduce en un nuevo desafío para la garantía de derechos.



Omid Armin ©

BIBLIOGRAFÍA

Bermúdez Liévano, A. (2013, 25 de agosto). *Cosigo, la punta de lanza de la minería en la Amazonía*. La Silla Vacía. Disponible en: <https://lasillavacia.com/historia/cosigo-la-punta-de-lanza-de-la-mineria-en-la-amazonia-45459>

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR). (2017). Observación General No. 24 sobre las obligaciones de los Estados en el contexto empresarial.

Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional (UNCITRAL). (2013). *Reglas de arbitraje UNCITRAL*.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2015). *Pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales: Protección de derechos humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*. OEA. <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/IndustriasExtractivas2016.pdf>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2023). *Resolución No. 3/2021: Emergencia climática y derechos humanos*. OEA. <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-3-21-es.pdf>

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). (s. f.). *Investment Dispute Settlement Navigator*. UNCTAD Investment Policy Hub. Disponible en: <https://investmentpolicy.unctad.org/investment-dispute-settlement>

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). (2023). *World Investment Report 2023: Investment and sustainable development*. Naciones Unidas.

Consejo de Estado, Sección Tercera. (2016, 4 de agosto). *Sentencia Rad. 11001-03-26-000-2011-00090-00*. República de Colombia.

Congreso de la República de Colombia. (2001). *Ley 685 de 2001. Código de Minas*. Diario Oficial No. 44.545.

Convención Americana sobre Derechos Humanos. (1969). Organización de los Estados Americanos.

Corte Constitucional de Colombia, Sala Cuarta de Revisión. (2014). *Sentencia T-384A/14*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (1988). *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras*. Sentencia de 29 de julio de 1988.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2017). *Opinión Consultiva OC-23/17: Medio ambiente y derechos humanos*. Disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2024). *Opinión Consultiva sobre emergencia climática y derechos humanos*. OC-32-2025.

Dolzer, R., & Schreuer, C. (2012). *Principles of International Investment Law* (2nd ed.). Oxford University Press.

Fundación Gaia Amazonas. (2024). *Amicus curiae sobre emergencia climática y derechos del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. Presentada en el marco del proceso de Opinión Consultiva sobre emergencia climática y derechos humanos* de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Human Rights Watch. (2023). *The Poisoned Gold of the Amazon*.

Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM). (2023). *Informe anual de deforestación en Colombia*.

International Energy Agency (IEA). (2023). *Critical Minerals Market Review*.

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos. (2011). *Principios Rectores sobre las Empresas y los Derechos Humanos*. Disponible en: https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_sp.pdf

Organización de los Estados Americanos (OEA). (1969). *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. OEA.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). (2016). *Guía de debida diligencia de la OCDE para cadenas de suministro responsables de minerales en zonas de conflicto o de alto riesgo* (3.ª ed.). Disponible en: <https://www.oecd.org/daf/inv/mne/mining.html>

Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169)*. Disponible en: <https://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang-es/index.htm>

Organización Mundial de la Salud. (2017). *Mercury and health*.

Permanent Court of Arbitration (PCA). (2016). *Cosigo Frontier Mining Corp. v. Republic of Colombia*, PCA Case No. 2016-13.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNMUMA). (2013). *Convenio de Minamata sobre el Mercurio*.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. (PNMUMA). (2019). *Global Mercury Assessment 2018*.

Relatoría Especial sobre Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (REDESCA). (2019). *Empresas y derechos humanos: estándares interamericanos*. OEA. Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/EmpresasDDHH.pdf>

Relatoría Especial sobre Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (REDESCA). (2024). *Observaciones preliminares sobre la visita in loco a Colombia*. OEA.

Rojas, J. & Sánchez, J. (2026). *La minería y sus impactos sobre la vida de las mujeres indígenas del territorio de la gente de afinidad de Yuruparí*. (Artículo de esta misma publicación). Fundación Gaia Amazonas.

Secretaría de la Convención de Minamata. (2023). *Statements by Indigenous Peoples Major Group at COP-5*.

Suárez, T. (2023). *La expropiación indirecta en el Modelo Colombiano de Tratado Bilateral de Inversión y su incidencia en los APPRI's latinoamericanos: una visión desde Cuba*. Revista CES Derecho, 14(2), 140-165. Disponible en: https://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-86972023000200029&script=sci_arttext

Tratado de Libre Comercio entre la República de Colombia y los Estados Unidos de América (TLC Colombia-Estados Unidos). (2006). Capítulo 10: Inversión. <https://ustr.gov/trade-agreements/free-trade-agreements/colombia-fta>

08

T-106/2025

La Sentencia T-106 de 2025: una historia plural

JUAN DAVID VARELA

Fundación Gaia Amazonas



A partir de la metodología narrativa y política de “historia doble” de Orlando Fals Borda, este libro busca relatar y recorrer, desde distintas perspectivas y sistemas de conocimiento, los impactos y las afectaciones causados por la presencia de la minería ilegal de oro y de mercurio en la Amazonía colombiana.

Introducción

He sido invitado a escribir un capítulo sobre la Sentencia T-106 de 2025, que no es otra cosa que una “historia doble”, o más bien, una “historia plural”, en tanto que en ella se despliegan los sistemas de conocimiento y normativos de los distintos pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, los conocimientos técnico-jurídicos de la Fundación Gaia Amazonas y el razonamiento jurídico de la Corte Constitucional.

La “historia plural” recogida en la sentencia T-106 de 2025 es el resultado de un proceso integral e intercultural de defensa del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, que solo fue posible por el diálogo intercultural que se instaló entre los gobiernos indígenas y la Corte Constitucional desde el año 2021. Lejos de ser una decisión judicial escrita por la Corte Constitucional desde Bogotá, la T-106 de 2025 es polifónica: constituye el cruce donde se encuentran de manera complementaria la Constitución Política de 1991 y los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí para proteger la vida.

En este pronunciamiento judicial, los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí no son un elemento de decoro, secundario u ornamental, sino una fuente normativa que potencializa la capacidad de la justicia constitucional de producir alternativas para la protección integral de la Amazonía colombiana.

En este capítulo quiero resaltar algunos de los aspectos que considero centrales de la sentencia T-106 de 2025. Puntualmente me referiré a: (i) la declaratoria de la relevancia constitucional de la Amazonía colombiana y sus diferencias con la declaratoria de sujeto de derechos hecha por la Corte Suprema de Justicia en el año 2018; (ii) la justicia diálogica y el lugar de los sistemas filosóficos y de conocimiento de los pueblos indígenas del Macroterritorio en la producción de la sentencia T-106 de 2025; (iii) los riesgos sobre la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, detallando sus causas estructurales y, finalmente, me referiré (iv) a la implementación efectiva de la sentencia.

Sentencia T-106 de 2025

En el año 2019, con el apoyo de la Fundación Gaia Amazonas, los Gobiernos Indígenas de los Territorios Yaigojé Apaporis, Mirití Paraná, Río Tiquié y Río Pirá Paraná¹ presentaron una acción de tutela en contra de distintas entidades públicas del orden nacional y territorial, ante la grave afectación de sus derechos fundamentales por la minería ilegal de oro y la contaminación por mercurio en sus territorios. Luego de un respetuoso y extenso diálogo intercultural entre los territorios y pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí y la Corte Constitucional, en marzo del año 2025, la Corte expidió la sentencia T-106 de 2025.

A través de la sentencia T-106 de 2025 se amparan los derechos fundamentales de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí a la identidad, al territorio, a la autodeterminación, a la vida, a la subsistencia física y cultural, a la salud, a la soberanía y seguridad alimentaria, a la seguridad personal y colectiva, al agua, al ambiente sano y a la integridad cultural y social. Ante la magnitud de las múltiples vulneraciones identificadas en la sentencia T-106 de 2025, la Corte Constitucional declaró en riesgo la identidad y la pervivencia de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí.

La sentencia T-106 de 2025 está compuesta por 4 libros: el Libro Verde —o de las aguas y sus afectaciones—, el Libro Azul —o del árbol

de la vida—, el Libro Amarillo —o de los alimentos y el bienestar— y el Libro Raíz —o del retorno—. Dice la Corte Constitucional que los primeros tres Libros deben conducir por el camino de regreso al Libro Raíz, que contiene los remedios constitucionales para restablecer el orden afectado. Este camino de retorno lleva, según la Corte Constitucional, a la necesidad de volver al pensamiento de los Jaguares de Yuruparí, pues es este la raíz y el vertice de la narración.

La Corte Constitucional, en cada uno de los Libros, trae la palabra y el pensamiento de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. A lo largo de los Libros, la Corte Constitucional sigue rigurosamente un orden: primero, trae la palabra escrita y hablada de los Jaguares de Yuruparí. En segundo lugar, la Corte incorpora a la sentencia las intervenciones interinstitucionales de las entidades públicas no indígenas para luego, en un tercer lugar, continuar con el análisis de los marcos normativos de protección relevantes y, finalmente, culminar con el estudio de la vulneración de los derechos.

En la sentencia T-106 de 2025, la Corte Constitucional adopta 32 remedios y vincula a 27 entidades públicas con el objetivo de que, mediante el diálogo intercultural, se superen los problemas constitucionales identificados en el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí.

1. Los pueblos indígenas de los Territorios Yaigojé Apaporis, Mirití Paraná, Río Tiquié y Río Pirá Paraná comparten una extensión territorial y cultural que han denominado el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí.



Sobre la relevancia constitucional de la Amazonía colombiana

En la sentencia T-106 de 2025 la Corte Constitucional declara la relevancia constitucional de la Amazonía. Por un lado, para la Corte Constitucional, la Amazonía es de interés para la Constitución Política de 1991 por la función que esta cumple en la mitigación de la crisis climática y del calentamiento global. En este sentido, afirma la Corte que los problemas constitucionales puestos en discusión en la acción de tutela del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí “hablan e interpelan de manera profunda a toda la humanidad”².

Por otro lado, según la Corte Constitucional, la relevancia constitucional de la Amazonía se da también en virtud del lugar que esta tiene para sostener el carácter plural y diverso de la Nación y del Estado colombiano. Además de ser un extenso complejo biológico y natural, la Amazonía es relevante constitucionalmente por ser el ámbito territorial donde conviven distintos sistemas filosóficos, económicos, normativos, culturales que son fundamento del Estado plural.

La declaratoria de la relevancia constitucional de la Amazonía reconocida en la sentencia T-106 de 2025 contrasta con su declaratoria como sujeto de derechos por parte de la Corte Suprema de Justicia en el año 2018. Es importante distinguir ambas para entender sus efectos diferenciados. La declaratoria de la Amazonía como sujeto de derechos produce una sujeción, una sumisión a una forma de subjetividad jurídica³, así como su inclusión en las categorías jurídicas dominantes para su administración, representación y tutela. Por el contrario, la declaratoria de la relevancia constitucional de la Amazonía no pretende producir un “sujeto”, ni su asimilación a las instituciones jurídicas occidentales para administrarla o representarla, sino que, al partir de su carácter plural, la reconoce como un pilar fundamental para el Estado, que lo interpela exigiendo su adecuación estructural. En otras palabras, la declaratoria de la relevancia constitucional de la Amazonía moviliza a todo el Estado a su adecuación para su protección integral, y no a que sea la Amazonía quien tenga que mimetizar las formas jurídicas occidentales para poder ser vista.

2. Corte Constitucional de Colombia. (2025, 25 de marzo). Sentencia T-106 de 2025 (M. P. Diana Fajardo).

3. Para Michel Foucault (1982) en “El sujeto y el poder”: “La palabra sujeto tiene dos sentidos: sujeto sometido a otro a través del control y la dependencia; y sujeto ligado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. En ambos casos, esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y fija a una forma de sujeción”



Chris F. ↓

©



Sobre la justicia dialógica: una Sentencia escrita desde los sistemas filosóficos de los Jaguares de Yuruparí

Ante la complejidad epistémica y ontológica de los problemas planteados en la acción de tutela promovida por los gobiernos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, la Corte Constitucional optó por aplicar el principio de justicia dialógica durante el proceso judicial que condujo a la sentencia T-106 de 2025. Según la Corte Constitucional, el principio de justicia dialógica profundiza y desarrolla el debido proceso constitucional e

intercultural, pues busca que los conflictos sean resueltos “de acuerdo con las formas propias de cada juicio”⁴.

En palabras de la Corte Constitucional, el principio de justicia dialógica resulta fundamental en un Estado de carácter plural que debe procurar el encuentro respetuoso entre sistemas filosóficos distintos para cumplir con los propósitos y los fines de la Constitución Política de 1991:

“En un Estado con tal diversidad humana, los desafíos del diálogo y la pluralidad en las formas son aún más intensos, y, por lo tanto, las normas procedimentales deben interpretarse de manera que sea posible un acercamiento profundo entre los interesados y los jueces, y una exploración más amplia de la verdad, que redunde en el hallazgo de soluciones adecuadas y pertinentes para las distintas culturas que conforman la Nación”⁵.

4. Ibid

5. Ibid

Atendiendo al principio de justicia dialógica, entre la Corte Constitucional y el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí se instaló un diálogo intercultural. El diálogo intercultural,

más allá de la interrelación o comunicación entre la Corte Constitucional y el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, lo entiendo como el proceso de:

“Construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política”⁶.

En otras palabras, el diálogo intercultural no supone solo el hablar entre culturas diferentes, ni tampoco es un proceso acumulativo de sintetizar lo mejor de ambas. El diálogo intercultural es un proceso cuyo objetivo es producir transformaciones y alternativas en las realidades políticas y jurídicas. El diálogo intercultural moviliza una ruptura de las relaciones de sometimiento, sumisión y sujeción y sitúa, en un marco de paridad política, sistemas de conocimiento distintos. Esto es importante “ya que lo que existe en realidad entre indígenas y Estado es una asimetría de poder y no de estatus ontológico”⁷.

Este diálogo intercultural entre la Corte Constitucional y los Territorios Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí se inició formalmente en abril de 2021 y tuvo una sesión en diciembre de 2022 en la ciudad de Bogotá. En esa ocasión, en el Consejo Superior de la Judicatura, se reunieron los magistrados de la Sala Tercera de Revisión de la Corte Constitucional y los Gobiernos Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, alrededor de unos cuencos de coca, tabaco, y alrededor de la Constitución Política de 1991; no solo como elementos ornamentales, sino como elementos estructurantes del diálogo. En esta

sesión de diálogo intercultural se encontraron el pensamiento y la filosofía indígena con el razonamiento jurídico y constitucional, no bajo una relación de subordinación, sino como sistemas con la misma validez, que producen conceptos y teorías —y no solo como cosmologías—, llamados a dialogar con respeto para desarrollar esa aspiración dialógica de la justicia constitucional.

Lejos de ser un formalismo o un requerimiento procedimental para asegurar la participación de los demandantes y más allá de un intercambio de información, el diálogo intercultural fue concebido como un espacio de valor constitucional, orientado a propiciar un acercamiento simétrico y horizontal entre la palabra escrita del derecho constitucional y la palabra hablada de los pueblos indígenas para la producción de un constitucionalismo “otro”. Estas dos palabras, o más bien, estos dos sistemas filosóficos se hallan registrados a lo largo de la sentencia y cada uno se expresa de manera transversal tanto en sus contenidos como en sus formas.

En la sentencia T-106 de 2025 se crea un espacio de inteligibilidad y entendimiento entre los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí y la Corte Constitucional

6. Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Siglo del Hombre Editores.

7. Cayón, L. (2008). *Pienso, luego creo: La teoría del conocimiento y el manejo del mundo de los Makuna*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).



Fundación Caia Amazonas ↓

©

de Colombia. Este entendimiento permitió que el juez constitucional no se limitara a traducir los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas al lenguaje y a las instituciones jurídicas dominantes, sino que estos incidieron de manera estructural en la argumentación constitucional y en la ratio decidendi. En este sentido, además de registrar los sistemas filosóficos de los pueblos del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, estos constituyen criterios hermenéuticos para la argumentación constitucional que concluye en la sentencia T-106 de 2025.

Igualmente, más allá de una simple hibridación o mezcla entre los dos sistemas de conocimiento, o incluso más allá de un resultado que recoge lo mejor de ambos, en la sentencia T-106 de 2025 se creó un nuevo espacio epistemológico donde se realiza un “proceso de traslación mutua de conocimientos”⁸, pero también una trasmutación recíproca. Los sistemas filosóficos de los Jaguares de Yuruparí no son solo reconocidos por la Corte Constitucional en la T-106 de 2025, sino que también son investidos de autoridad constitucional y se constituyen en jurisprudencia constitucional, ampliando el horizonte epistémico, ético y normativo del constitucionalismo colombiano y del Estado Social de Derecho. Los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas dejan de ser “saberes” para asumir un lugar como fuente normativa en la argumentación constitucional. Con esto se presenta en la sentencia T-106 de 2025 una alternativa a la lógica de la inclusión donde la diferencia no es aditiva, sino constitutiva. Además, en la sentencia T-106 de 2025 la diferencia no es simplemente tolerada o incorporada, sino que se potencia su “significación transformativa”⁹; es decir, su potencialidad para promover y movilizar alternativas. Luego de la sentencia T-106 de 2025, el derecho constitucional no permanece idéntico, sino que se constituye en otro.

8. Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Siglo del Hombre Editores.

9. Ibid

El riesgo sobre la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí

En la sentencia T-106 de 2025, la Corte Constitucional declara en riesgo la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. Para el alto Tribunal este riesgo tiene distintas causas que exceden las afectaciones causadas por la minería de oro y la contaminación de mercurio, pues se extienden a otros niveles de afectación que comprometen la supremacía de la Cons-

titución Política de 1991 en el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. La primera causa identificada por la Corte es la ausencia y la resistencia a la coordinación, a la articulación y al diálogo intercultural por parte de las autoridades públicas no indígenas con los gobiernos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí. Al respecto, encontró la Corte Constitucional en la sentencia T-106 de 2025:

“Las autoridades públicas, entretanto, dan la espalda a la articulación, concertación y coordinación, calificando incluso los territorios de los accionantes como lugares inhóspitos, evocando imágenes de La Vorágine, es decir, imágenes de la incomprensión de las culturas de hace más de un siglo”¹⁰.

La segunda causa es la omisión estructural del Estado colombiano de formalizar las Entidades Territoriales Indígenas. Para la Corte Constitucional, la demora y los obstáculos identificados en el proceso de formalización

de las Entidades Territoriales Indígenas han generado vacíos inconstitucionales que han consolidado un déficit de protección multidimensional en los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí:

“La ausencia del estatus institucional debido y amparado por la Constitución implica para la Corte una injusticia profunda, de la que derivan tantas otras, que ponen en riesgo la pervivencia de los pueblos en condiciones de dignidad; la autonomía y la autodeterminación; el autogobierno y la gestión del territorio según su cosmovisión; y el goce de derechos fundamentales de los sujetos y pueblos indígenas de la Amazonía”¹¹.

10. Ibid

11. Corte Constitucional de Colombia. (2025, 25 de marzo). Sentencia T-106 de 2025 (M. P. Diana Fajardo).

Según la Corte Constitucional, la Entidad Territorial Indígena permite hilar las relaciones políticas, económicas, culturales y sociales desde el nivel territorial hacia el nivel nacional y, por tanto, en ella subyacen asuntos de justicia, participación, conformación y distribución del poder público en una democracia y en un Estado social de derecho.

La tercera causa del riesgo sobre la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí es el desconocimiento de las competencias ambientales y territoriales de los Gobiernos y Territorios Indígenas, así como de sus instrumentos propios por parte de la institucionalidad pública no indígena. Al respecto dice la Corte Constitucional:

“Estas competencias ambientales no pueden ser desconocidas por las demás autoridades públicas y se deben asegurar espacios de concertación para que los problemas ambientales sean percibidos desde la perspectiva de los pueblos indígenas”¹².



Asimismo, en la sentencia T-106 de 2025 la Corte identifica que los gobiernos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de

Yuruparí han determinado que toda actividad minera y, en especial la de oro, está prohibida:

“Por su parte, las autoridades accionantes afirman que han prohibido la minería dentro del macroterritorio y que las autoridades no-indígenas (regionales, nacionales y corporaciones autónomas) no respetan esta decisión. Su rechazo a la minería se funda en dos razones. Una, asociada a su identidad, pues los minerales están allí por razones profundas vinculadas a su especial relación con sus tierras y territorios sobre las que se discute en el Libro Azul. Y otra, derivada justamente de la afectación por envenenamiento por mercurio”.

12. Ibid

Frente a esta decisión, la Corte Constitucional concluye que “la decisión de los pueblos es necesaria, razonable y proporcionada”¹³. La cuarta razón es el envenenamiento de las aguas, el territorio, los alimentos y los cuerpos por

el mercurio, en especial los de las mujeres. Frente a este punto, la Corte Constitucional alertó sobre las dimensiones de este fenómeno en Colombia y, en especial, en los Territorios Indígenas de la Amazonía:

“Las personas que hacen parte de pueblos representados por las accionantes tienen trazas de mercurio (en especial, metilmercurio) en el pelo, con niveles que exceden en una proporción de 17 a 1 el nivel seguro para el ser humano”¹⁴.

Finalmente, la quinta causa es la existencia de amenazas en contra de las autoridades y gobiernos indígenas del Macroterritorio de

los Jaguares de Yuruparí por las dinámicas asociadas a la minería ilegal de oro.

13. Ibid

14. Ibid



Ian Panelo ↓

©



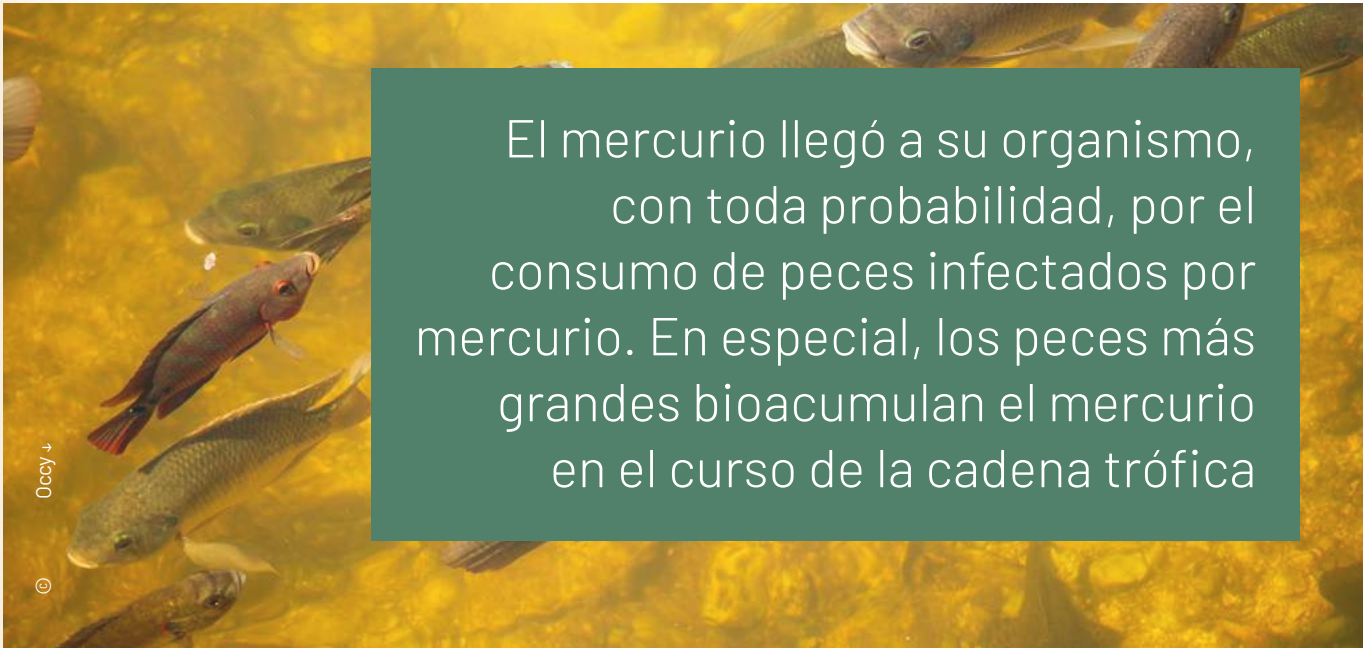
Ravi Kant ↓

©



Sir Mk ↓

©



El mercurio llegó a su organismo, con toda probabilidad, por el consumo de peces infectados por mercurio. En especial, los peces más grandes bioacumulan el mercurio en el curso de la cadena trófica

Sobre la implementación efectiva de los remedios de la Sentencia T-106 de 2025

En la sentencia T-106 de 2025, la Corte Constitucional opta por adoptar más que órdenes, remedios constitucionales. Con ello, la Corte busca sanar las causas estructurales que han llevado a los pueblos indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí a un riesgo de extinción física y cultural. A diferencia de las órdenes, los remedios tienen una vocación de continuidad en el tiempo; son tratamientos permanentes dirigidos a restablecer el orden institucional.

Aunque la sentencia T-106 de 2025 representa un avance fundamental en la producción de un constitucionalismo alternativo y transformador para superar las crisis y el desorden en la Amazonía colombiana y en el Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí, su plena reali-

zación depende de su cumplimiento, lo cual requiere el compromiso de todo el Estado colombiano. La sentencia es un punto de partida, pero no de llegada.

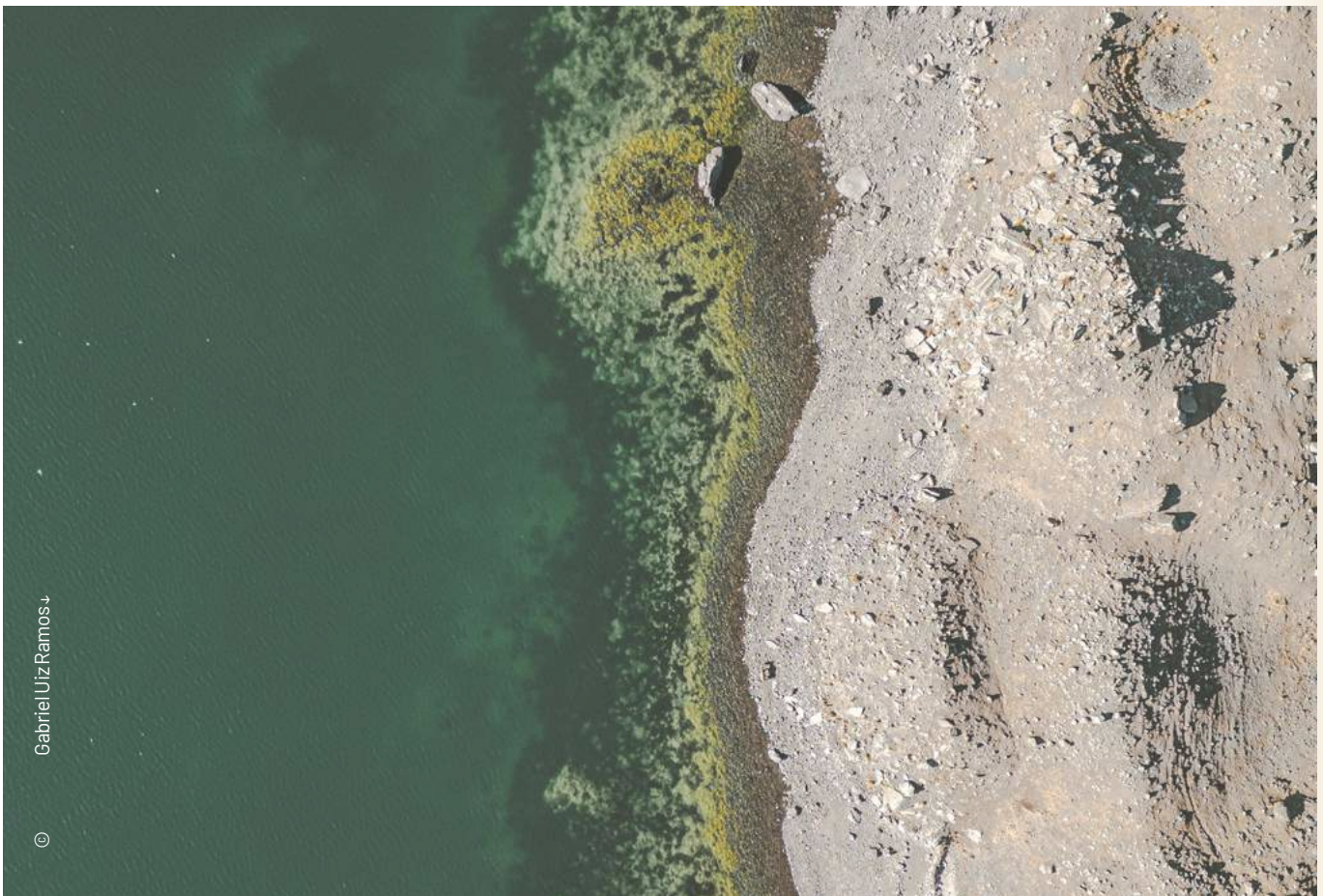
En este sentido, será necesario profundizar el diálogo intercultural y los ejercicios de coordinación entre las Entidades Territoriales Indígenas del Macroterritorio de los Jaguares de Yuruparí y las entidades públicas no indígenas para superar las causas estructurales que llevaron al riesgo de extinción física y cultural. Este diálogo intercultural debe cristalizarse en la adecuación y transformación estructural del Estado, de tal modo que podamos superar las “imágenes de La Vorágine, es decir, imágenes de la incomprensión de las culturas de hace más de un siglo”.

BIBLIOGRAFÍA

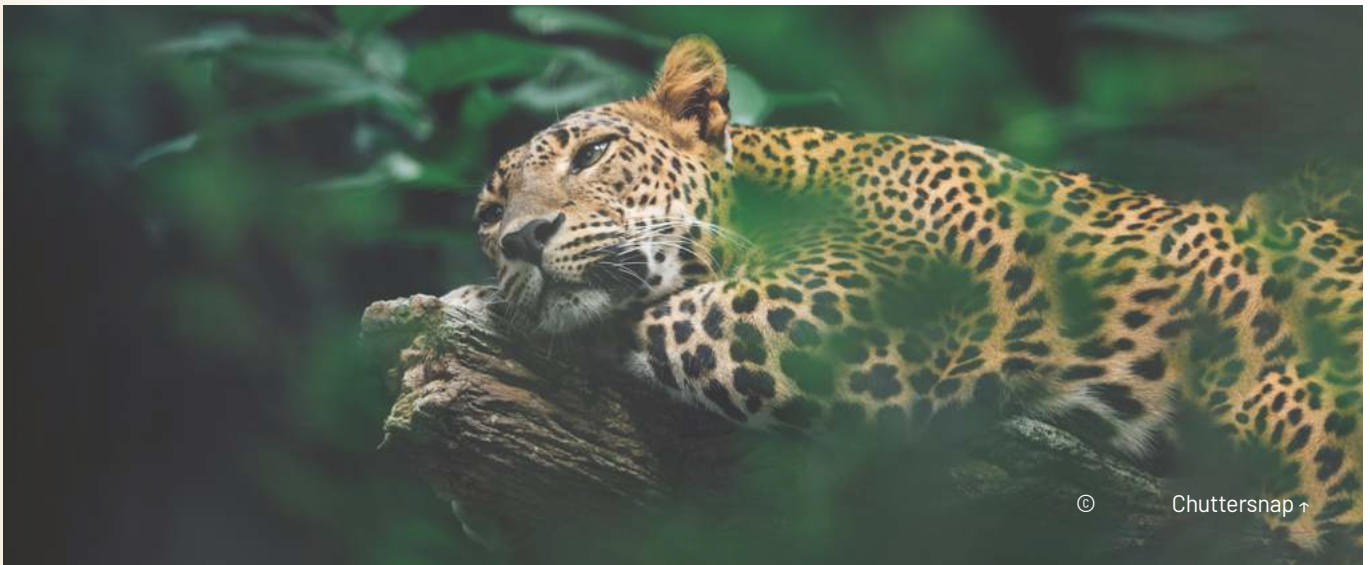
Corte Constitucional de Colombia. (2025). Sentencia T-106 del 25 de marzo de 2025 (M. P. Diana Fajardo).

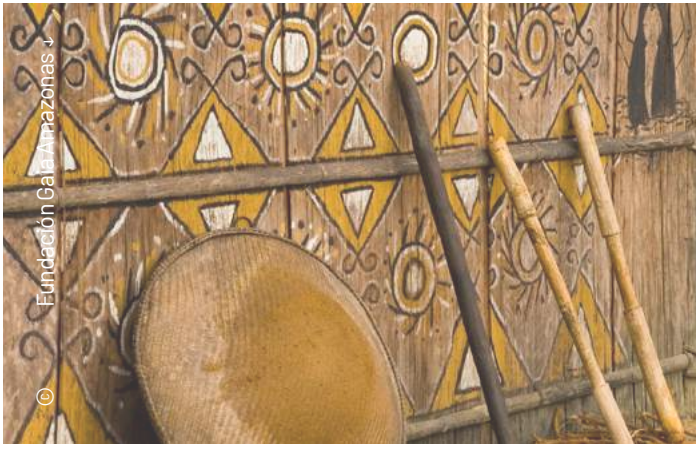
Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Siglo del Hombre Editores.

Cayón, L. (2008). *Pienso, luego creo: la teoría del conocimiento y el manejo del mundo de los Makuna*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).



© Gabriel Uiz Ramos ↓

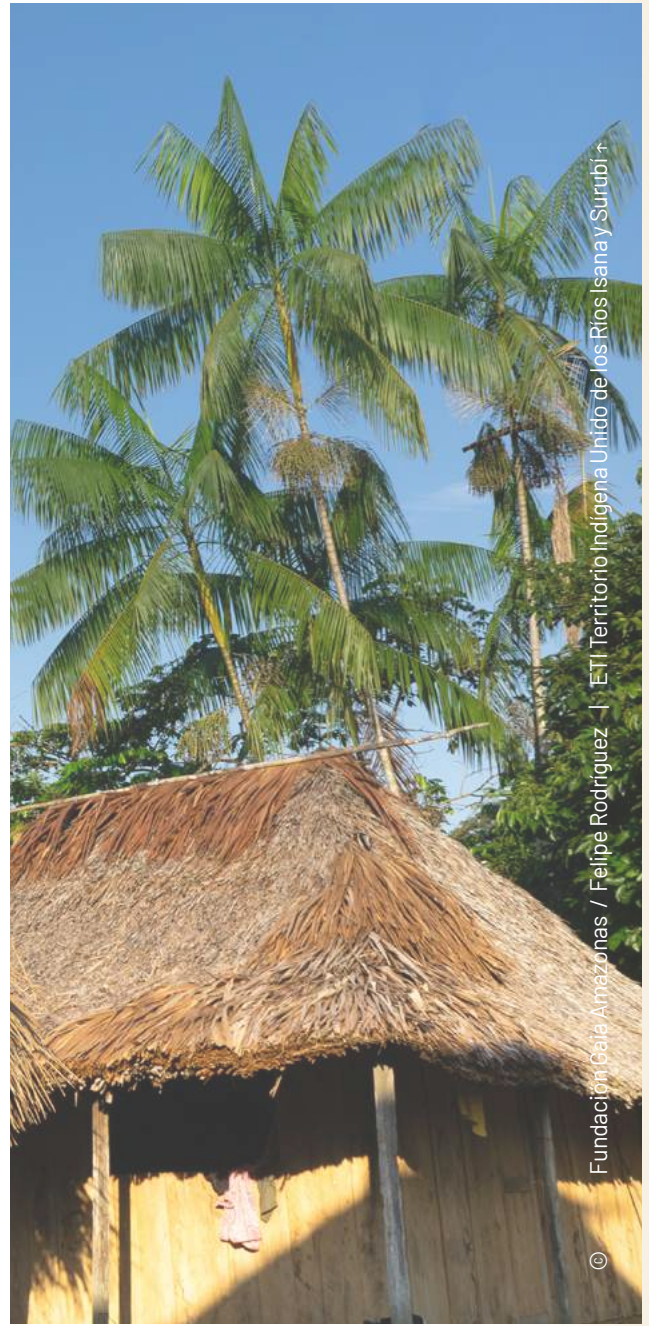




© Fundación Gaia Amazonas ↓



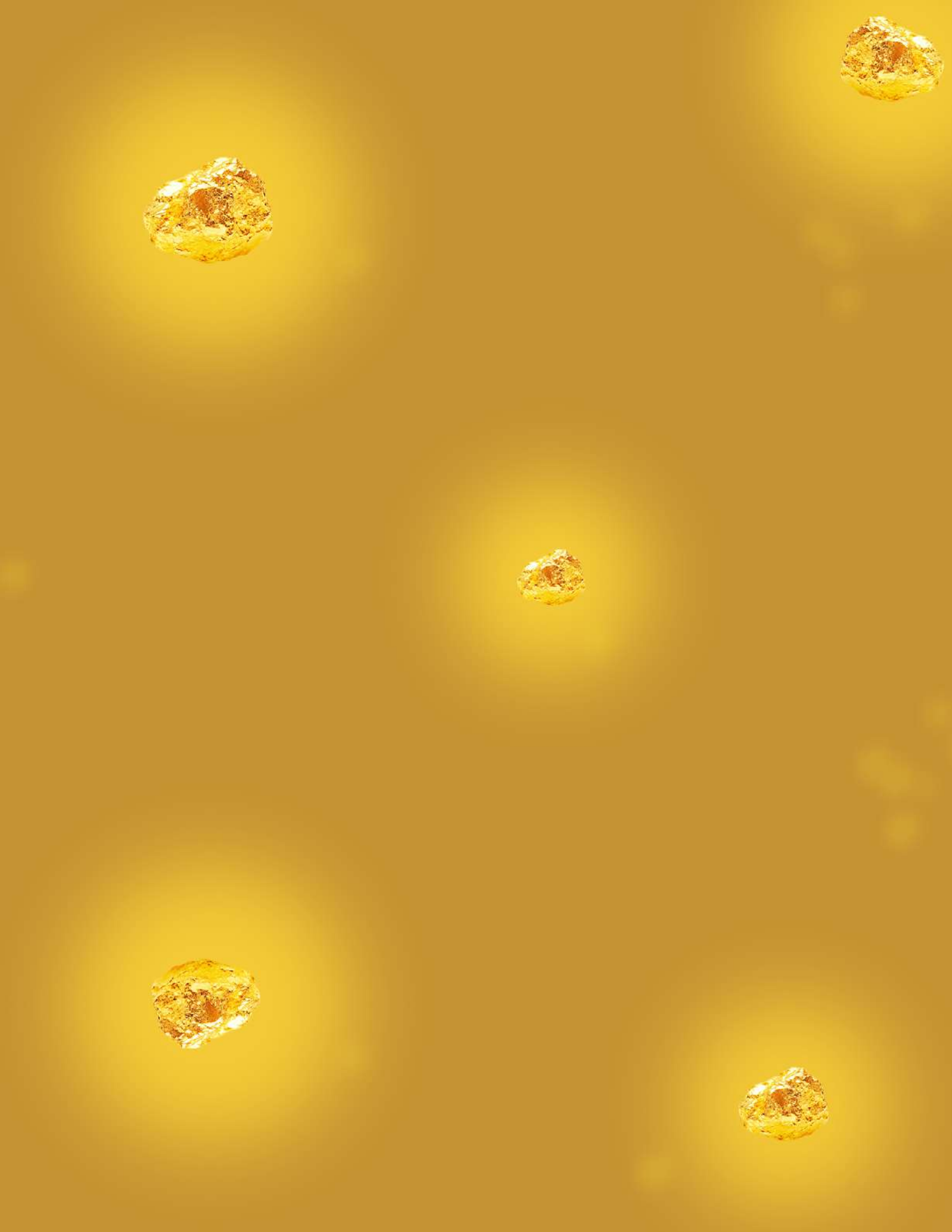
© Fundación Gaia Amazonas ↑



© Fundación Gaia Amazonas | ETI Territorio Indígena Unido de los Ríos Isana y Surubi ↑



© Fundación Gaia Amazonas | ETI Yaigojé Apaporis ↑



Historia doble del oro

EL SOL BAJO LA TIERRA

