

**EL NATIVO ECOLÓGICO CONTRA EL
DESARROLLO SOSTENIBLE: EL CASO DE
SORAIDA CHINDOY Y LIBERO COPPER
EN EL PUTUMAYO (COLOMBIA).**

*O NATIVO ECOLÓGICO CONTRA O
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: O
CASO DE SORAIDA CHINDOY E DA LIBERO
COPPER NO PUTUMAYO (COLÔMBIA)*

Cesar Steven Reina Rodríguez¹

Fecha de recepción: 01/08/2025

Fecha de aceptación: 20/04/2026

1 Doctorando en Integração Contemporânea de América Latina por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). E-mail: stevecali2309@gmail.com. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

RESUMEN

Este artículo propone un estudio de análisis crítico de la figura del nativo ecológico, propuesta por Astrid Ulloa, entendida como una construcción simbólica que posiciona a los pueblos indígenas como guardianes naturales del medio ambiente. A partir del caso de Soraida Chindoy, lideresa del pueblo inga en el Putumayo (Colombia), se examina cómo esta representación puede construir un agenciamiento identitario y, simultáneamente, limitar las luchas territoriales frente a proyectos extractivos promovidos bajo el discurso del desarrollo sostenible. Desde la ecología política latinoamericana, se argumenta que los saberes ancestrales indígenas suelen ser instrumentalizados sin garantizar participación social efectiva ni autonomía territorial.

Palabras clave: pueblos indígenas, desarrollo sostenible, territorio.

RESUMO

Este artigo propõe um estudo de análise crítica da figura do nativo ecológico, proposta por Astrid Ulloa, entendida como uma construção simbólica que posiciona os povos indígenas como guardiões naturais do meio ambiente. A partir do caso de Soraida Chindoy, liderança do povo Inga no Putumayo (Colômbia), examina-se como essa representação pode construir um agenciamento identitário e, simultaneamente, limitar as lutas territoriais diante de projetos extrativos promovidos sob o discurso do desenvolvimento sustentável. A partir da ecologia política latino-americana, argumenta-se que os saberes ancestrais indígenas costumam ser instrumentalizados sem garantir participação social efetiva nem autonomia territorial.

Palavras-chave: povos indígenas, desenvolvimento sustentável, território.

A Modo de Introducción

La racionalidad inopia de la modernidad colonial occidental ha legitimado que la naturaleza pueda ser arrancada de su espacio como un producto, una mercancía de la obcecación continua de la sociedad de consumo. Bajo esta lógica, no se puede entender el proyecto moderno sin atender a las estructuras de dominación, clasificación y despojo que lo sustentan. La noción civilizatoria de progreso y desarrollo se construyó simultáneamente sobre la subordinación de pueblos y territorios, instaurándose una racionalidad que transformó la diferencia en jerarquía y la naturaleza en recurso. El indígena yanomami Davi Kopenawa y Albert (2015) se refiere a este comportamiento como “el amor por las mercancías”, lo que nos permite entender que la naturaleza, por lo menos para el ser humano de pensamiento occidental, se conceptualiza y se construye de diferentes formas según el desarrollo social y cultural, justificado en contextos ideológicos propios, instituciones, nociones éticas y materiales.

Esta concepción y práctica se sostiene sobre diversas formas de representar, narrar e interrelacionarse con la naturaleza. Un ejemplo de ello es la noción de interseccionalidad desarrollada por María Lugones (2020), entendida como una perspectiva crítica del patrón de poder blanco, moderno y capitalista a escala global. Desde esta mirada, categorías como raza, género, clase social y etnicidad no solo estructuran jerarquías sociales, sino que también intervienen en la producción de significados sobre la naturaleza. Así, junto con nociones como territorio, ecología y crisis climática, estas categorías se integran en procesos permanentes de disputa, negociación y resignificación.

Existen construcciones políticas y sociales que han sido creadas dentro de las cuales las transformaciones climáticas son indefinidas y pensadas con poca rigurosidad: “la gran innovación de este periodo fue el uso del conocimiento para intervenir poderosamente en lo real; el conocimiento de la naturaleza supuso la dominación de esta mediante la tecnología” (Escobar, 2010, p. 143). Por tal motivo, los valores, los beneficios y la accesibilidad a los recursos naturales no funcionan igual

para todas las sociedades o comunidades, pues estas se encuentran atravesadas por relaciones dispares de poder.

La construcción social de la naturaleza expresa un cuestionamiento que ha comenzado a tener repercusiones relevantes en discusiones teóricas y académicas, habiendo un giro epistémico con relación al concepto mismo. Así, el cuestionamiento a la modernidad no puede ser entendido como un proyecto puramente emancipador, sino que debe entenderse dentro de un proceso de expansión global, que produjo simultáneamente exclusión y despojo. La modernidad se constituyó como sistema-mundo al tiempo que convirtió territorios, cuerpos y naturaleza en exterioridades disponibles para su apropiación. Como expresa Dussel: “no es de olvidar que el marco o contexto último de esta Ética es el proceso de globalización; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es exclusión de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo” (Dussel, 1998, p. 17). Desde esta perspectiva, la modernidad occidental es inseparable de la colonialidad.

El ser humano no solo habita la naturaleza, sino que la atraviesa simbólica y materialmente para racionalizarla, imaginarla y gobernarla mediante estructuras estatales, marcos jurídicos y dispositivos de control. En esta lógica, afirma Ulloa (2004) “esta nueva noción de manejo ecosistémico se relaciona también con la maneras de controlar y disciplinar los cuerpos y las prácticas de los humanos y no humanos” (p. 102). De este modo, la razón moderna se impone sobre la naturaleza bajo una racionalidad mercantil, en la cual su compra y venta se convierten en prácticas legítimas y lucrativas, orientadas por intereses individuales y corporativos, especialmente de sectores industriales y tecnológicos.

Este desplazamiento revela el tránsito de una comprensión de la naturaleza como entidad apolítica hacia su reconocimiento como construcción social atravesada por relaciones de poder. Como señala Alimonda (2011) “los humanos producen y reproducen su subsistencia colectivamente, lo que implica necesariamente que su relación con el medio natural es siempre mediada por relaciones sociales de dominación y de consenso” (p. 41). En consecuencia, desde el siglo XX han emergido múltiples corrientes críticas como la *Deep Ecology*, el biocentrismo, la

teoría del decrecimiento, el ecomarxismo y el ecofeminismo que cuestionan la racionalidad económico-industrial dominante y denuncian su carácter ecológicamente destructivo.

Aunque no es propósito de este trabajo examinar en detalle cada uno de estos enfoques, sí resulta pertinente señalar que la ecología política latinoamericana ha dialogado con estas perspectivas y, en ciertos casos, ha intentado articularlas como formas de resistencia frente a las nuevas corporaciones y maquinarias productoras de desigualdad bajo el discurso desarrollista neocolonial del capitalismo global. En este proceso, la naturaleza históricamente entrelazada con la vida social sostiene Alimonda (2017), fue progresivamente vaciada de sentido y reducida a una noción instrumental de “tierra”. No obstante, estas corrientes convergen en un punto fundamental: la necesidad de proponer un régimen ecológico alternativo que reconozca a la naturaleza cualidades políticas e incluso derechos propios.

Esta problemática se intensifica en el tránsito conceptual del Holoceno al Antropoceno, entendido como expresión de la crisis en la relación naturaleza-cultura-ser humano. Tal transición exige repensar los modos de administración, producción y consumo de los recursos naturales. En este marco, “los problemas ambientales son desplazados de un campo amplio de discusión política para ser localizados bajo el control de programas globales. Así, un nuevo campo del saber ha surgido en el escenario ambiental: el manejo de ecosistemas” (Ulloa, 2004, p. 102).

La noción de manejo de ecosistemas se articula con las ideas modernas sobre el uso racional de la naturaleza, privilegiando formas de organización y regulación de prácticas humanas y no humanas que permitan la continuidad del crecimiento económico. Así, se configura un modelo de desarrollo sostenible que promete garantizar la vida presente y futura sin cuestionar estructuralmente la lógica productivista. Pese a ello, como advierte Muhadma (2018), “la naturaleza se entiende en función de ser un recurso que hay que preservar para el avance del desarrollo como progreso material, no como parte de un contexto cultural y social más amplio que tiene valor en sí mismo” (p. 38).

Esta tensión constituye un eje central del presente trabajo reflexivo, en el que las discusiones ecológicas se entrelazan con enfoques socioculturales y antropológicos para evidenciar las contradicciones sociales y culturales del desarrollo sostenible global. Para esto es necesario evitar la esencialización de los pueblos indígenas como “nativos ecológicos”. Si bien sus saberes han configurado relaciones no escindidas entre sociedad y naturaleza, ello no implica una identidad fija ni una armonía naturalizada con el entorno. Como señala Macas (2010) “el *Sumak Kawsay* no es una propuesta romántica ni una vuelta al pasado; es una forma de vida que tiene vigencia y proyección hacia el futuro” (p. 15).

Esta afirmación permite comprender que la no esencialización de las comunidades indígenas implica reconocer que sus prácticas ecológicas no derivan de una pureza originaria, sino de una epistemología propia que articula comunidad, territorio y vida colectiva en términos políticos. En este sentido, mientras la tradición científica moderna promueve una conciencia ecológica orientada al cuidado ambiental, a la transición energética o economías verdes, los pueblos indígenas no deben asumirse simplemente como nativos ecológicos, sino que resulta necesario comprenderlos como sujetos históricos que disputan el sentido del desarrollo y de la naturaleza desde marcos epistémicos distintos a la modernidad occidental.

El presente trabajo busca contribuir al análisis crítico de la representación de las poblaciones indígenas como “guardianas ecológicas” y examinar las tensiones que surgen cuando sus luchas territoriales se confrontan con nociones como desarrollo sostenible, problematizando cómo dicha imagen puede funcionar tanto como reconocimiento simbólico como mecanismo de encuadre dentro del discurso ambiental global. Como estudio de caso, se aborda la resistencia encabezada por la lideresa indígena Soraida Chindoy y su comunidad en Mocoa (Putumayo) frente a la empresa minera canadiense *Libero Copper*, posteriormente denominada *Copper Giant Resources Corp.* Este estudio adopta un análisis documental, revisión bibliográfica en ecología política y estudios sobre pueblos indígenas, incorporando testimonios, entrevistas y reportes institucionales para comprender la dimensión territorial del conflicto.

La Construcción del Nativo Ecológico²

Todo lo que los seres humanos necesitamos para mantenernos vivos está estrechamente relacionado con la tierra y el medio ambiente. En este sentido, Benites (2023) afirma que “el proceso de cuerpo-territorio es complejo; no es solamente cuerpo-territorio que nosotros acarreamos. Independiente de la forma que lo acarreamos, nuestro cuerpo es de este mundo, del entorno, de la forma en la que nos adentramos” (p. 3). Esta perspectiva invita a comprender el cuerpo no como una entidad separada, sino como parte constitutiva del territorio y del entorno natural.

En los últimos años se han intensificado las reflexiones sobre las conexiones del ser humano con la tierra y sobre la forma en que pensamos y actuamos respecto a ella. Sin embargo, una de las perspectivas más profundizadas es la relación ancestral que las poblaciones indígenas alrededor del mundo han demostrado mantener con la naturaleza y su cuidado. Ahora bien ¿De dónde surge la idea de atribuir a las comunidades indígenas la responsabilidad histórica de proteger los territorios y mantener la biodiversidad del planeta? La antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2004) plantea que esta noción probablemente deriva de una concepción de humanidad que, “desde tiempos ancestrales, se ha interesado por el cuidado y la conservación de la naturaleza bajo una visión ética del deber ser y del deber hacer con lo natural, entendido como algo inherente y, por tanto, universal” (p. 113).

El entendimiento actual de la naturaleza trasciende una simple cuestión científica o de análisis cultural, en la medida en que se proyecta como figura central de la crisis climática global actual. Las ciencias sociales y naturales ofrecen una visión en la que interactúan dimensiones económicas y políticas con contrastes ontológicos y epistémicos sobre el mundo. En el caso del Estado colombiano, la incorporación de las concepciones indígenas de naturaleza y desarrollo al discurso ambiental forma parte de una estrategia gubernamental vinculada a la

2 *La Construcción del Nativo Ecológico* (2004) es parte del nombre original del libro escrito por la antropóloga colombiana Astrid Ulloa, en el cual plantea la idea de cómo se ha construido una narrativa del indígena como guardián de la naturaleza, con diversas implicaciones sociales y culturales.

seguridad ambiental y a la articulación con directrices internacionales de desarrollo sostenible (ONU, 1992).

No obstante, estas estrategias buscan no afectar los principios del denominado mercado verde. Como consecuencia, Jaramillo (2011) sostiene que Colombia ha optado por adoptar modelos de desarrollo externos en lugar de construir propuestas propias acordes con sus necesidades y realidades. Este panorama se inscribe en un marco de políticas ambientales atravesado por relaciones desiguales de poder que determinan el acceso, el beneficio y el lucro derivados de los recursos naturales. Un ejemplo de este hecho es la Política Nacional para el Control de la Deforestación y la Gestión Sostenible de los Bosques (CONPES 4021 de 2020)³, que pese a su enfoque de gobernanza forestal, economía sostenible y control territorial; las comunidades indígenas continúan enfrentando presiones derivadas de economías extractivas, cultivos ilícitos y proyectos de infraestructura que reordenan el territorio.

Los territorios indígenas en su gran mayoría resultan estratégicos debido a su gran biodiversidad y a la presencia de carbón, petróleo, gas y minerales críticos como el cobre y el litio indispensables en la carrera tecnológica asociada a las energías renovables. La visión cultural y ambiental de las comunidades indígenas en Colombia permanece activamente involucrada en una tensión estructural entre el discurso de conservación y las dinámicas económicas predominantes.

Por un lado, las prácticas indígenas y los estudios etnográficos han contribuido al reconocimiento constitucional de los saberes ecológicos de las comunidades. Por otro, emerge una contradicción al intentar articular las demandas ambientales indígenas con la complejidad operativa de gestionar agendas e intereses entre sectores públicos y privados. Para el consejero indígena de la ONIC, Luis Querubín (2024), la ausencia de una visión ecosistémica reflejada en los sistemas de conocimiento propios de las comunidades indígenas evidencia el desafío institucional para comprender los principios básicos que orientan la

3 Documento del gobierno de Colombia que plantea alineamientos en políticas públicas y acciones ambientales para luchar contra la deforestación masiva de la Amazonía. Tiene como objetivo el apoyo a las comunidades indígenas y campesinas del Amazonas, contribuyendo a mejorar la calidad de la vida y la economía local.

convivencia con la naturaleza y el territorio. Asimismo, se subraya la necesidad de construir un imaginario preciso sobre el verdadero rol del indígena en la ecología:

Los sistemas de conocimientos permiten pronosticar y ordenar nuestras vidas y necesidades en respuesta al comportamiento de la naturaleza y la biodiversidad; esto se ha venido haciendo milenariamente y hoy pervive en nuestras prácticas cotidianas. En consecuencia, tenemos una visión y un modo de actuar orientados por las señales e indicaciones que la misma naturaleza nos enseña, mediante un lenguaje de códigos naturales presentes en los territorios. Las realidades actuales han provocado una ruptura de esta lógica milenaria; por ejemplo, el despojo de nuestras tierras, la violencia en los territorios, la colonización y, recientemente, diversos mecanismos técnicos, tecnológicos y normativos que constituyen amenazas latentes, pues cada día la intromisión en las tierras ancestrales es más acentuada. (Izquierdo, 2024, párr. 2)

Por su parte, la ONIC propone una articulación de diversas identidades regionales con el objetivo de fortalecer su capacidad organizativa y decidir cómo gobernar en los territorios. En este sentido, los sistemas de conocimiento propios no deben ser esencializados, ni mucho menos malinterpretados cuando se habla de autonomía y gobernabilidad indígena, ya que el cuidado ecológico de los territorios y recursos debe comprenderse dentro del marco de las prácticas identitarias que diferencian a los 115 pueblos indígenas de Colombia.

En este contexto, el surgimiento del indígena como “nativo ecológico”, concepto desarrollado por Ulloa (2004), aparece como una construcción panegírica inscrita en el marco de los derechos humanos y las luchas ambientales; es decir, cuando Soraida Chindoy, se opone al proyecto de *Libero Copper* se expresa en audiencias públicas y denuncias por la defensa del agua y el territorio. En estos espacios judiciales es presentada como “guardiana de la naturaleza”, reforzando la noción del “nativo ecológico”. Aunque esta imagen fortalece su legitimidad en el marco de los derechos humanos, también reduce su liderazgo a un rol

ambiental, dejando en segundo plano sus demandas de autonomía y autodeterminación.

No obstante, Ulloa (2004) advierte que una de las problemáticas centrales a la cual lleva su reflexión es la esencialización y homogenización de las identidades indígenas, reduciéndolas a la categoría de “protectores por naturaleza”. Tal reducción puede invisibilizar la diversidad de códigos simbólicos y culturales que configuran la relación de cada pueblo con su entorno, además de desdibujar sus luchas sociales y políticas específicas. Se evidencia que la figura del nativo ecológico resulta funcional para actores externos como empresas turísticas, organizaciones no gubernamentales o el propio Estado interesados en promover agendas de economía verde y desarrollo sostenible.

Se observa como hecho concreto de esta discusión la implementación del programa *REDD+*⁴ en la Amazonía colombiana, impulsado por el Estado y agencias de cooperación internacional. En estos proyectos, según señala Romero (2024) comunidades indígenas han sido presentadas en informes y campañas como guardianas ancestrales del bosque, resaltando su vínculo espiritual con la selva para justificar la captación de bonos de carbón. Es esta narrativa la que fortalece la imagen del indígena como aliado de la conservación y legitima políticas de economía verde ante organismos internacionales “el proyecto busca fortalecer la gobernanza indígena y mejorar las condiciones de vida de las comunidades locales mediante la promoción de actividades económicas sostenibles (Romero, 2024, párr. 3). Por otra parte, también es visible que esta construcción discursiva crea tensiones internas sobre el uso del territorio y desacuerdos en la distribución de los beneficios económicos, además de un imaginario ecológico indígena simplista:

Lo que se evidencia es una visión económica que convierte a la naturaleza y al indígena en objetos para el consumo (a través de imágenes y escenarios); una naturaleza prístina que debe conservarse para utilizarla como generadora de ingresos eco-

4 Organismo internacional vinculado a la ONU (Organización de las Naciones Unidas), que reconoce económicamente el valor de países en desarrollo por la protección de las selvas y la reducción en la emisión de gases de efecto invernadero.

nómicos; los indígenas encarnan ese paisaje prístino, haciendo parte de los productos que se deben “vender” a una población (ecoturista), con cuyo consumo se puede mejorar las condiciones de vida de los nativos ecológicos (Ulloa, 2004, p. 346).

Finalmente, el llamado de atención que queremos resaltar en este apartado se centra en cómo continúa construyéndose, narrándose y utilizándose la imagen del nativo ecológico. El propósito es la necesidad de un reconocimiento profundo del agenciamiento político de los pueblos indígenas y de su intervención activa en la representación de sus propias identidades y estrategias de manejo ecológico. Como señala Hurtado (2010), “a través de nuestras luchas de la última década hemos venido clarificando nuestro pensamiento para poder expresarlo en términos jurídicos que sean entendibles a la población nacional” (p. 298).

En este marco, el problema indígena centrado en el acceso justo al territorio se presenta como eje analítico de nuestro trabajo. La lucha emprendida por Soraida Chindoy, junto con campesinos y miembros de comunidades del Putumayo colombiano, pone de relieve los riesgos y contradicciones de la construcción del nativo ecológico al confrontar propuestas de desarrollo económico sostenible que desestructuran los elementos constitutivos de las territorialidades, así como los principios de preservación natural y biológica de la madre tierra.

Soraida Chindoy: La Guardiania Ecológica en el Putumayo

El pedagogo indígena Abadio Green Stocel (2016) sostiene que la tierra posee un significado particularmente profundo: es fuente de vida para todos los seres vivos y adquiere un sentido aún más trascendental cuando se la reconoce como madre tierra, es decir, como el ser responsable de enseñarnos sobre la vida y sobre todo aquello que nos rodea:

El ser humano ya no puede ser el centro de la educación, sino la madre tierra. ¿En qué sentido? Si nosotros colocamos en el centro a la madre tierra, podemos conversar con ella; es decir, la madre tierra es la gran pedagoga. ¿Cómo la madre tierra nos

enseña la matemática, la lengua, la historia, la geografía, etc.?
No nosotros. (Universidad de Costa Rica, 2016, 10:32)

Los conocimientos indígenas en torno a la madre tierra permiten la construcción de identidades naturales y espirituales, pues con el territorio nace una interconexión profunda basada en principios que otorgan sentido y fundamento a la naturaleza como fuente de energía y vida:

La placenta de Soraida Chindoy Buesaquillo fue sembrada en las montañas del Putumayo, en la región andinoamazónica colombiana, el 9 de mayo de 1983, tal como lo dicta la tradición del pueblo inga, comunidad indígena a la que pertenece. Su madre, Concepción Buesaquillo, partera de oficio, conocía la importancia de este ritual: conectar a quien nace con la madre tierra para que esta lo guíe durante su vida y le permita crecer como un árbol firme y seguro (Pedraza, 2024, párr. 1).

Para la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2004), la mirada científica y cultural del mundo occidental, blanco y masculino, aún perpetúa una imagen deshumana de la mujer indígena debido a que esta forma de racionalidad cultural no opera únicamente como un sistema de conocimiento neutral, sino como un dispositivo histórico de clasificación y jerarquización. Describe en la mujer indígena un carácter agreste: “el salvajismo se halla retratado en su fisonomía, en su actitud recelosa y huraña. No revela inteligencia, ni imaginación, ni razón, ni siquiera sentido común, sino torpeza y testarudez.” (de la Cadena, 2004, p. 215). Este tipo de mirada legitima una relación de poder basada en la creencia de una superioridad epistemológica, moral y civilizatoria de Occidente.

Así, la mujer indígena queda inscrita en una narrativa que la sitúa fuera de la racionalidad moderna, negando la legitimidad de sus saberes, prácticas y formas de relación con el territorio. No obstante, pese al desdén histórico que la ha categorizado como poco civilizada, la mujer indígena como es el caso de Soraida Chindoy, lucha por desmontar la universalidad científica, a fin de posibilitar un diálogo intercultural en el que los conocimientos indígenas no sean tomados como expresiones

folclóricas, sino reconocidos como sistemas complejos e interepistémicos de producción de mundo.

Soraida Chindoy, mujer indígena inga nacida en el resguardo Condagua, en el Putumayo, creció en una historia familiar en la que aprendió desde pequeña a “aprovechar la tierra, a sembrar, a pescar y a recolectar, pero también a cuidarla. Así lo hizo desde que nació hasta que fue adolescente” (Pedraza, 2024, párr. 3). Desde hace más de diez años reside en Mocoa, capital del departamento del Putumayo; sin embargo, fue en marzo de 2017 cuando profundizó su lucha como activista ambiental, tras la tragedia ocasionada por el desbordamiento de varios ríos que provocó una avalancha de lodo en el municipio. Según el informe del Sistema Nacional de Gestión del Riesgo de Desastres, se registraron “335 personas fallecidas, 398 heridas, 53 desaparecidas y 1.461 viviendas averiadas” (Unidad Nacional para la Gestión del Riesgo de Desastres [UNGRD], 2018, p. 92).

Para Soraida lo ocurrido evidenció la urgencia de defender el territorio. Los conocimientos adquiridos a través de la ancestralidad y la cosmovisión de su comunidad le recordaron que la madre tierra en el Putumayo estaba siendo violentada. Criada en un entorno de prácticas ecológicas, medicina ancestral y ceremonias espirituales, propone la defensa de la educación intercultural y de territorios, como las montañas donde nace el río Mocoa, altamente afectadas por la minería, la ganadería extensiva y el monocultivo.

La defensa de los territorios indígenas afectados de manera sistémica constituye también una lucha por el bien común. Desde la perspectiva de Soraida, las afectaciones territoriales ponen en riesgo las relaciones ecológicas de todo el territorio colombiano. En su visión ecológica, resulta fundamental salvaguardar el vínculo espiritual y comunal del pueblo inga, así como proteger las fuentes hídricas frente a la contaminación minera, la deforestación y la expansión agrícola. En esta línea, comprender a Soraida Chindoy como referencia epistémica desde una

perspectiva agroecológica y no meramente ambiental implica reconocer una concepción integral del ser-naturaleza:

Los indígenas no separan lo natural de lo espiritual, tampoco dividen lo ambiental ni lo aíslan de las acciones humanas para su manejo. Humanos y no humanos son un todo integrado a la cultura; las prácticas del manejo de la naturaleza surgen de las acciones cotidianas, determinadas por las tradiciones. (Ulloa, 2004, p. 140)

Desde esta lógica, lo ambiental no se concibe como un recurso con valor monetario. No existen recursos naturales separados del territorio ecológico y espiritual. En palabras de Chiqui González, “los territorios son nuestro lugar en el mundo. No se trata del entorno donde hacemos nuestra vida, ni del pasar de nuestros días; se trata de quiénes somos”. (Simões, 2024, párr. 5). Prácticas como la tulpa⁵ y la chagra⁶, presentes en la comunidad inga, funcionan como espacios de guía espiritual, medicinal y pedagógica. Soraida Chindoy afirma “nosotros, como las voces del territorio, sabemos realmente las necesidades que hay en los territorios. Entonces comenzamos a ver que la conservación y la protección de nuestras montañas y del agua valen más que el cobre, el oro o el petróleo” (Trujillo Lara, 2023, 03:18).

5 Es un espacio sagrado que simboliza el encuentro y la representación de la ancestralidad, de unidad, donde la palabra se acompaña por una fogata en el medio; la comunicación y los principios de conocimientos se llevan a la práctica.

6 La chagra es un sistema tradicional de cultivo manejado principalmente por mujeres indígenas. En estos espacios, la siembra y el cuidado de la tierra se convierten en una forma de transmisión cultural intergeneracional, donde cada planta representa saberes y prácticas que sostienen la identidad y la supervivencia de los pueblos.

Imagen 1. Arenga por el territorio de Soraida Chindoy.



Fuente: Comunidad Organizada – Carpa de la Resistencia Mocoa.

La minería en el Putumayo, territorio de gran riqueza natural entre los Andes y la Amazonía, ha sido comprendida por Soraida como un desafío ecológico y ético. Desde abril de 2025, junto a un colectivo indígena y campesino, lidera el movimiento Carpa de la Resistencia Mocoa frente a la posible reactivación de contratos mineros por parte de *Libero Copper*. El 7 de mayo de 2025, durante un plantón en el municipio de Pueblo Viejo, pronunció la consigna: “La montaña y la vida no se negocian”.

Aunque el discurso del progreso promueve un desarrollo sostenible, en la práctica persiste una tensión estructural entre los sistemas de conocimiento indígenas y la lógica extractivista. Como señala Rayo (2024), es necesario comprender los “principios que orientan las relaciones entre el mundo espiritual y el material, particularmente en su vínculo con el territorio” (p. 6). De lo contrario, los sistemas de conocimiento indígenas corren el riesgo de ser instrumentalizados como soluciones superficiales que no transforman los patrones de producción y consumo capitalistas, sino que profundizan procesos de desarmonización territorial y pérdida de saberes intergeneracionales.

Libero Copper: Desarrollo Sostenible y Desarmonía Territorial

El concepto de desarrollo, construido desde el pensamiento occidental, se ha establecido durante décadas como una noción superior e incuestionable. La ciencia y el saber de carácter etnocéntrico han colonizado, en gran medida, nuestra forma de comprender y de interpretar el mundo. Desde este horizonte surge una de las principales problemáticas en torno a la idea de desarrollo como valor universal: en su formulación dominante, el desarrollo tiende a invalidar otros sistemas de valores y a eliminar la diversidad cultural. En este sentido, Chaparro (2015) sostiene que “el desarrollo no reconoce la otredad, mostrándose incompatible e intransigente con otros modos de entender la vida; y propicia, frente a la resistencia, un pensamiento capaz de criminalizar al diferente como ignorante, analfabeto, paria, antisistema, violento” (p. 27).

Esta perspectiva ha tenido una influencia significativa en los estudios sociales y humanos, como si, más allá del valor del mercado, no existieran otros modelos legítimos de producción cultural y social. La innovación científica impulsada por el capitalismo configuró un nuevo orden del conocimiento que se encargó de difundir y consolidar la idea de desarrollo. Sin embargo, este concepto ha sido cuestionado recientemente en países que sufren la exploración histórica y sistemática de sus recursos “antes de los cincuenta la idea del desarrollo no era un concepto debatido en la mayoría de los países latinoamericanos, y menos en la sociedad africana. Ahora es el centro del debate en todo el mundo y el anhelo que se persigue dramáticamente (Chaparro, 2015, p. 26).

En este contexto, la promesa de un nuevo modelo de desarrollo, el denominado desarrollo sostenible ha sido utilizado reiteradamente como justificación para impulsar proyectos extractivistas en territorios ecológicamente frágiles y habitados por comunidades ancestrales. En su versión más armónica, el desarrollo sostenible promete una vida de progreso; no obstante, dicha visión ha sido construida hegemónicamente desde el Norte global bajo estándares de un uso responsable de los recursos naturales, sin afectar el crecimiento económico. Sin dejar de

lado la idea que la capacidad de adquirir y consumir bienes materiales se asocia directamente con la idea de bienestar y felicidad.

La estrategia de la sostenibilidad surgió durante un consenso internacional debatido por las Naciones Unidas, durante la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo en 1987; siendo presentado como una mejora al sistema desarrollista, intentando disminuir las críticas y promoviendo una agenda eco-desarrollista. El objetivo de la sostenibilidad en realidad era maquillar el modelo desarrollista promulgado por los grandes lobbies industriales, que se interesaban por salvaguardar la agenda económica mundial. De ahí, que la Organización de las Naciones Unidas pasó a definir el desarrollo sostenible como “la satisfacción de las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”. (ONU, 1987). Sumado a esto, las estrategias publicitarias y el silencio cómplice del mercado, se logró construir una perspectiva sobre la realidad que desarticuló la crítica social y científica que hacía frente a la táctica del desarrollo.

El caso del proyecto minero de *Libero Copper* en el departamento del Putumayo, Colombia, ejemplifica con claridad la contradicción entre el discurso del progreso y la realidad de la desarmonía territorial, especialmente para los pueblos indígenas y campesinos que habitan y protegen la región. *Libero Copper* es una empresa minera de capital canadiense registrada en Colombia como *Libero Cobre Ltd*. Sin embargo, recientemente modificó su razón social a *Copper Giant Resources Corp.*, con el propósito de estimular la internacionalización y posicionar a la compañía como líder en el mercado de las denominadas economías verdes. Así lo expresó su director ejecutivo, Ian Harris, durante el congreso anual europeo de inversionistas Atlantic One Financial: “quizás hacemos parte de los diez yacimientos de cobre más grandes que existen en el mundo” (Constanta Capital, 2025, 0:48).

En este escenario, la compañía se dedica a la exploración y desarrollo de yacimientos de cobre en América del Sur, principalmente en Colombia y Argentina. Desde 2018 adquirió los derechos sobre el Proyecto

Mocoa⁷, ubicado en el piedemonte amazónico del departamento del Putumayo, una de las regiones más biodiversas y culturalmente ricas de Colombia. La adquisición incluyó cuatro títulos mineros que abarcan 7.846 hectáreas, además de numerosas solicitudes mineras en la misma región. Desde entonces, la empresa ha promovido un megaproyecto de explotación de cobre y molibdeno mediante intensas campañas publicitarias y programas de inversión social orientados a ganar respaldo local (Universidad Nacional de Colombia, 2019).

El principal interés de *Libero Copper* en Mocoa radica en el enorme potencial geológico de la zona. Estudios geológicos⁸ realizados desde la década de 1980 por entidades como la Universidad Nacional de Colombia han demostrado que en el subsuelo de esta región existe un importante yacimiento de cobre, acompañado de otros minerales como molibdeno, oro y plata (Universidad Nacional de Colombia, 2019). Se estima que el depósito contiene más de 4.600 billones de libras de cobre, lo que lo convierte en uno de los más grandes del país. La propia empresa *Copper Giant* confirma estas dimensiones al señalar que:

El yacimiento de Mocoa forma una zona relativamente continua de mineralización de cobre y molibdeno en un área que mide aproximadamente 1,2 km de este a oeste por 1,4 km de norte a sur y se extiende a profundidades de más de 1 km bajo la superficie” (Rowland et al., 2022, p. 20).

Desde el panorama empresarial y del Ministerio de Minas y Energía de Colombia, estos recursos son considerados ejes centrales del modelo de transformación económica y ambiental del país. La transición energética planteada por el presidente progresista Gustavo Petro, presentó en su plan de gobierno de 2022 llamado *Colombia Potencia Mundial de la Vida*, la propuesta para reducir la dependencia de los combustibles fósiles.

7 La historia del Proyecto Mocoa tiene como resquicios los estudios realizados entre 1978 y 1983 por INGEOMINAS, llamado actualmente Servicio Geológico Colombiano y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que identificaron un yacimiento importante de cobre y molibdeno en la zona Andinoamazonia. En la actualidad Libero Cooper cuenta con más de 4 concesiones para exploración de minerales.

8 La Universidad Nacional de Colombia ha realizado extensas investigaciones donde ha determinado que el Proyecto Mocoa se encuentra en el macizo colombiano, región geográfica de alta riqueza biológica.

les (petróleo, carbón y gas) y avanzar hacia un sistema basado en energías limpias y renovables. Esto implicaba dentro del planteamiento del gobierno no abandonar la minería, sino reducir la dependencia de los hidrocarburos, priorizando los minerales críticos para la transición.

El discurso del gobierno de Gustavo Petro enfatizaba que la minería debería cumplir con ciertas condiciones: mayor regulación ambiental, reducción de impactos socioambientales y participación de las comunidades locales “impulsaremos las actividades productivas acordes con la protección de la naturaleza y en armonía con las prácticas culturales, los procesos organizativos comunitarios en función de la autonomía y la gobernanza ambiental del territorio” (Petro, 2022, p. 14). La idea de mayor beneficio económico para el país propuesta por Petro radica en el objetivo de cambiar la economía colombiana para reducir la dependencia del extractivismo y avanzar hacia un modelo productivo sostenible.

En este marco, el cobre como mineral crítico adquiere un papel fundamental para el desarrollo de tecnologías consideradas limpias, como paneles solares, turbinas eólicas y vehículos eléctricos. En consecuencia, *Libero Copper* se posiciona en un contexto favorable para promover su proyecto como una contribución al desarrollo sostenible y a la lucha contra el cambio climático. En palabras de la propia compañía:

Nuestro equipo profesional, altamente disciplinado y experimentado, cuenta con una trayectoria exitosa en descubrimiento, desarrollo de recursos y tramitación de permisos en Colombia. Con la visión estratégica y el apoyo del Grupo Fiore, Copper Giant se encuentra en una posición privilegiada para un crecimiento significativo y la creación de valor. Priorizamos el desarrollo de relaciones sólidas con las comunidades donde operamos y nos dedicamos a generar valor a largo plazo para nuestros accionistas mediante la exploración responsable para impulsar el futuro de la energía verde. (Copper Giant Resources Corp. (s.f.), traducción propia).⁹

9 Our highly disciplined and seasoned professional team has a successful track record in discovery, resource development, and permitting in Colombia. With the strategic vision and support of the Fiore Group, Copper Giant is well-positioned for significant growth and value creation. We prioritize building strong relationships with the communities

No obstante, el avance de la multinacional en la región ha generado profundas preocupaciones. La profesora y activista socioambiental Constanza Carvajal, integrante del colectivo Guardianes de la Andinoamazonía, advierte que “Mocoa se ubica en una zona ecológicamente sensible, y muchas de las áreas donde *Libero Copper* planea operar sobrepasan los límites con reservas forestales, páramos, humedales y territorios indígenas” (C.Carvajal, comunicación personal, 02 de junio de 2025). Esta situación ha desencadenado un conflicto socioambiental significativo, pues para Carvajal, quien ha acompañado durante más de una década las problemáticas de la región, señala que las denuncias de las comunidades campesinas y las luchas de lideresas indígenas como Soraida Chindoy se orientan a exigir al Estado colombiano la protección de un territorio altamente frágil desde el punto de vista ambiental.

Desde una perspectiva humana, se trata también de una demanda por el respeto y protección de sus formas de vida, es decir, el derecho a la consulta previa. Para esto existe en Colombia la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC) que desde su creación en 1996 se estableció como “el espacio institucional donde el Gobierno colombiano y las organizaciones indígenas nacionales negocian y acuerdan las metodologías, etapas y resultados de muchos procesos de consulta previa” (Mesa Permanente de Concertación [MPC], s.f). Para la Mesa Permanente de Concertación, la consulta previa representa el mecanismo de participación y autodeterminación de los pueblos indígenas, mediante el cual el Estado colombiano se encuentra obligado a dialogar y concertar con ellos cualquier decisión que afecte la integridad física, territorial y de derechos humanos.

La consulta previa como proceso de diálogo intercultural, se reconoce mediante instrumentos internacionales como El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que establece en su artículo 6 “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas

susceptibles de afectarles directamente” (Organización Internacional del Trabajo, 1989, p, 26). Los instrumentos constitucionales y legales en Colombia establecen también principios que sustentan la consulta previa en su artículo 330 de la constitución política 1991 sobre la participación de los pueblos indígenas en decisiones sobre explotación de recursos en sus territorios “la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas” (Constitución Política de Colombia, 1991, art. 330).

Para la exministra de Ambiente y Desarrollo Sostenible de Colombia, Susana Muhamad, el concepto de desarrollo sostenible implica “buscar un equilibrio entre el crecimiento económico, la justicia social y la protección del medio ambiente” (Muhamad, 2018, p. 19). De este modo, mientras *Liberio Copper* percibe en Mocoa una oportunidad estratégica para la minería, diversos sectores del territorio interpretan el proyecto como una amenaza ambiental, cultural y social. Este choque de intereses ha convertido el Proyecto Mocoa en uno de los casos más emblemáticos del debate contemporáneo sobre minería, transición energética y justicia territorial en Colombia.

Muhamad (2018) advierte además que “la cultura en la que vivimos actualmente ha sido generada materialmente por un cambio energético” (p. 24), en referencia a la Revolución Industrial y al uso intensivo de combustibles fósiles. Esta visión, arraigada en la modernidad occidental, se traduce en una concepción de la naturaleza como recurso explotable, desconectada de sus dimensiones simbólicas, espirituales y territoriales para numerosos pueblos indígenas. En esta misma línea crítica, Ramachandra Guha (1989) sostiene que los modelos de conservación provenientes del Norte global, como la *deep ecology*, “han privilegiado la preservación de la naturaleza en su estado “virgen”, muchas veces a costa de las comunidades rurales del Sur” (p. 71).

Frente a ello, el autor propone un enfoque ambiental que incorpore la justicia social y las necesidades reales de las poblaciones afectadas por la degradación ecológica. Por eso, Guha (1989) se sostiene sobre el argumento de que el debate ecológico no puede reducirse simplemente

a la oposición entre antropocentrismo y biocentrismo, sino que debe avanzar y considerar las desigualdades globales en el consumo de recursos y las distintas formas de relación entre las sociedades humanas y su entorno; una ética ambiental que articule la protección de la naturaleza con la defensa de los derechos y formas de vida de las comunidades que históricamente han habitado los territorios.

En la ecología política latinoamericana, la minería representa además una continuidad de la colonialidad de la naturaleza. Según Alimonda (2011), la colonización europea instauró una forma de dominación que integró los ecosistemas latinoamericanos a una economía de rapiña, donde la naturaleza fue transformada en recurso y los pueblos que la habitaban en obstáculos para su explotación. Esta lógica persiste actualmente bajo nuevos discursos legitimadores, como el desarrollo sostenible o la minería responsable. Esto nos alerta que la naturaleza no es un espacio neutral, sino un territorio atravesado por relaciones de poder donde se disputan maneras de apropiación, producción y distribución de los recursos naturales:

El proyecto moderno implicó siempre el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios físico-geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos humanos subalternizados por la dominación (Alimonda, 2011, p. 52).

El caso de Mocoa coloca en evidencia una biopolítica de la colonialidad de la naturaleza en la medida que destruye, desorganiza ecosistemas y formas productivas autóctonas de las sociedades. Carvajal (2022) expone que en 2018 el Concejo Municipal aprobó el Acuerdo 020, que prohíbe explícitamente la minería metálica en el territorio. Sin embargo, *Libero Copper* ha continuado avanzando en la fase exploratoria, incluso sin contar con información ambiental detallada ni con el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades:

Frente a la fragilidad de este territorio es una acción con daño el intervenir una zona donde la falta de certeza científica sobre las afectaciones ambientales se presume que, se está dejando

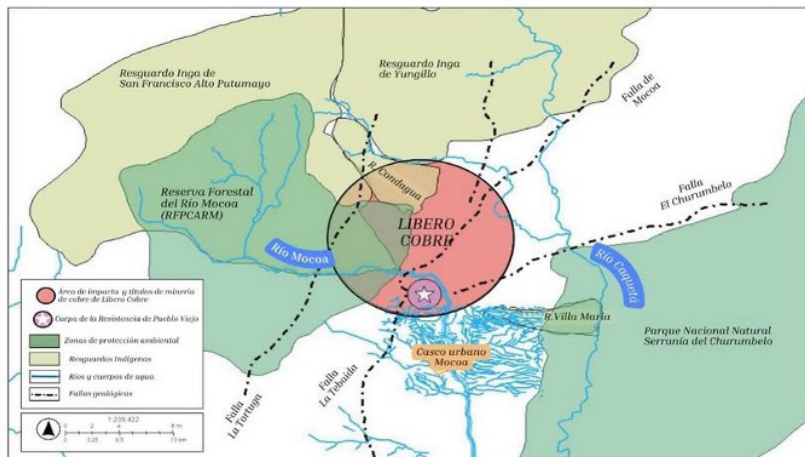
de lado por parte de la empresa éste tema tan crucial. Aprovechan la vulnerabilidad socioeconómica de la gente y ofrecen trabajo a las personas bajo el discurso de una minería responsable. Publicitan la empresa con programas dirigidos a niños y niñas con la entrega de Tablet si participan de un juego en el que se es minero por un día (Carvajal, 2022, p. 7)

Por este mismo carácter de lógica extractivista, Guha (1989) también advierte que, en el contexto del Sur global, tanto la conservación excluyente como el extractivismo pueden reproducir lógicas de desposesión. Ambos modelos tienden a trasladar los costos ambientales del consumo global hacia las comunidades más vulnerables, aquellas que tienen menor responsabilidad en las causas estructurales de la crisis ecológica. En este sentido, el ecologismo latinoamericano debe vincularse necesariamente con las luchas por justicia ambiental, equidad, soberanía territorial y democracia participativa. Para el caso Mocoa, las comunidades indígenas no solo enfrentan los impactos potenciales de la extracción, sino también la amenaza de perder epistemologías vivas vinculadas a su territorio, su cosmovisión y cosmogonía. El informe *Memorias de vida y armonías II* sostiene que el movimiento constituye un principio vital y ancestral para los pueblos indígenas, y que la imposición de proyectos extractivos genera profundas desarmonías territoriales (Organización Indígena de Colombia [ONIC], 2024).

[illegible]

El proyecto de *Libero Copper* en Mocoa simboliza así la persistencia de un modelo extractivista que, bajo el discurso de la sostenibilidad, amenaza con producir un exterminio natural, ontológico y epistémico. Lejos de promover un desarrollo armónico, refuerza desigualdades, vulnera ecosistemas vitales e invisibiliza las luchas de los pueblos indígenas, como la representada por la lideresa Soraida Chindoy, quien incluso ha recibido amenazas de muerte.

Imagen 3. Mapa de afectación Socioterritorial por Minería de Cobre en Mocoa



Fuente: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, MGN 2025).

El análisis del mapa de la minería en Mocoa revela una propuesta de progreso basada en el desarrollo sostenible que esconde amenazas directas para uno de los territorios más biodiversos y estratégicos de Colombia. Entre los riesgos identificados se encuentran fallas geológicas susceptibles de activarse por perforaciones sísmicas, así como la proximidad a resguardos indígenas como Inga San Francisco, Condagua, Yunguillo y Yanacona Villa María de Anamú y a áreas protegidas como el Parque Nacional Natural Serranía de los Churumbelos y la Reserva Forestal Protectora de la Cuenca Alta del Río Mocoa. Asimismo, el proyecto se ubica a menos de 30 kilómetros de ecosistemas sensibles como el complejo volcánico Doña Juana, el Macizo Colombiano y la laguna de La Cocha.

Aunque la empresa insiste en que las actividades aún se encuentran en fase exploratoria, las comunidades denuncian el uso de explosivos, maquinaria pesada y sustancias contaminantes que podrían afectar fuentes hídricas e incluso inducir movimientos sísmicos en una región que ya sufrió una tragedia en 2017, cuando una avalancha provocó la

muerte de más de 300 personas. Este escenario puede comprenderse a partir de lo que Maristella Svampa (2019) denomina el “giro ecoteritorial”. La autora explica que el denominado *Consenso de los Commodities* expresa un acuerdo implícito sobre el carácter aparentemente inevitable del modelo extractivista en América Latina:

El Consenso de los Commodities tiene también una carga político-ideológica, pues alude a la idea de que existiría un acuerdo - tácito o explícito - acerca del carácter irresistible de la actual dinámica extractivista, producto de la creciente demanda global de bienes primarios [...] El pasaje del Consenso de Washington al Consenso de los Commodities instaló nuevas problemáticas y paradojas que reconfiguraron incluso el horizonte del pensamiento crítico latinoamericano y el conjunto de las izquierdas. En suma, por encima de las diferencias que es posible establecer en términos político-ideológicos y los matices que podamos hallar, el escenario latinoamericano muestra la consolidación de un modelo de apropiación y explotación de los bienes comunes, que avanza sobre las poblaciones a partir de una lógica vertical (de arriba hacia abajo), colocando a temblar los avances producidos en el campo de la democracia participativa e inaugurando un nuevo ciclo de criminalización y violación de los derechos humanos (Svampa, 2019, p 29).

En este contexto, resulta difícil ignorar que el actual modelo de desarrollo sostenible continúa reproduciendo el paradigma extractivista que ha marcado la historia económica de países como Colombia. Incluso los gobiernos progresistas han tenido dificultades para desvincularse de una visión productivista del desarrollo. Como argumenta Svampa (2019) “los gobiernos progresistas buscaron justificar el neoextractivismo afirmando que este es la vía que permite generar divisas para el Estado, luego reorientadas hacia la redistribución del ingreso y el consumo interno o hacia actividades con mayor valor agregado”. (p. 27). Así, el desarrollo sostenible y el extractivismo terminan convergiendo en un mismo marco político-económico. En el caso colombiano, el Estado continúa dependiendo de la renta de los recursos naturales para

financiar políticas sociales y económicas dirigidas, paradójicamente, a las mismas poblaciones que resultan afectadas por estos proyectos.

Frente a este panorama, apostar por un nuevo paradigma implica visibilizar los sistemas de conocimiento propios de los pueblos indígenas, promover un diálogo intercultural genuino con activistas, campesinos y comunidades, y abrir caminos quizás hacia alternativas al desarrollo basadas en ontologías y epistemologías indígenas. En este horizonte, el concepto de El Buen Vivir¹⁰ emerge como una posibilidad que propone situar a la naturaleza y a la Madre Tierra como punto de partida para la vida colectiva. Así, que superar la llamada “ilusión desarrollista” (Svampa, 2019) implica replantear profundamente las bases del crecimiento económico, la industrialización y la relación entre sociedad y naturaleza. Como sugiere Guha (1989), un ambientalismo verdaderamente radical no consiste en excluir a las personas de la naturaleza, sino en defender el derecho de todos a una vida digna y justa en equilibrio con su entorno.

Consideraciones Finales

El análisis del conflicto entre el modelo de desarrollo sostenible promovido por el Estado y las empresas transnacionales, y las prácticas y cosmovisiones ecológicas de pueblos indígenas como el Inga del Putumayo, evidencia la necesidad urgente de repensar los fundamentos del desarrollo moderno. A través del caso de Soraida Chindoy, se hace visible que la defensa del territorio no responde únicamente a un discurso de conservación ambiental, sino a un complejo de relaciones ecológicas, espirituales, políticas y culturales que estructuran la vida indígena. Su figura representa no solo a una lideresa y activista ambiental, sino también una encarnación viva de sistemas de conocimientos ancestrales que articulan cuerpo, territorio y naturaleza.

10 Es una ontología y epistemología originaria de los pueblos indígenas andinos que propone una forma de vida en armonía con la naturaleza, la comunidad y uno mismo. A diferencia del modelo occidental de desarrollo, no se basa en el crecimiento económico, sino en el equilibrio, el respeto mutuo y el bienestar colectivo.

Lo que está en juego en la población de Mocoa no es únicamente la explotación de un recurso estratégico para la transición energética, sino una disputa ideológica por el sentido mismo de la vida y del territorio. La minería, bajo el ropaje de la sostenibilidad, se presenta como un nuevo modelo de despojo y recolonización. En contraste, los pueblos indígenas continúan defendiendo una comprensión relacional y sagrada de la Madre Tierra, que no puede ser fragmentada ni asimilada sin provocar una profunda desarmonía territorial y espiritual.

El concepto de nativo ecológico, tal como lo plantea Astrid Ulloa, debe ser analizado críticamente para evitar tanto su romantización como su instrumentalización política. En el fondo, lo que se requiere no es la construcción de una figura indígena esencializada como guardiana de la biodiversidad, sino el reconocimiento pleno de su agencia política, su derecho a la autodeterminación y su capacidad de construir alternativas al desarrollo desde sus propios marcos ontológicos. El caso del Proyecto Mocoa, impulsado por *Libero Copper*, revela las contradicciones de un modelo de maldesarrollo que, lejos de romper con el neoextractivismo o con la utopía desarrollista latinoamericana, lo refuerza bajo nuevas justificaciones discursivas. Según Sautchuk (2012), Vandana Shiva defiende que “El mito de que el crecimiento económico y el avance tecnológico, juntos, serían la salvación de la humanidad, y de que es necesario ser rico para preservar la naturaleza, ha resultado en la crisis actual” (p. 140). La idea de una economía verde que implica la destrucción de montañas, la contaminación de ríos y el desplazamiento de comunidades resulta profundamente incoherente. En contrapartida, la propuesta indígena no rechaza necesariamente el cambio tecnológico; más bien exige que este se fundamente en principios de reciprocidad, justicia territorial y respeto por la diversidad de conocimientos.

Finalmente, las luchas como la de Soraida Chindoy deben entenderse no como reacciones aisladas frente al extractivismo, sino como apuestas epistémicas y políticas por formas de vida en armonía con la tierra. Reconocer su valor implica también asumir el desafío de transformar las maneras en que concebimos el progreso, el desarrollo y el bienestar. No basta con incluir a los pueblos indígenas en los discursos ambientales.

Es necesario ceder poder, redistribuir territorios y abrir espacios para que sean ellos quienes definan, en sus propios términos, cómo habitar y cuidar sus territorios.

Financiamiento

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

Referencias Bibliográficas

- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En H. Alimonda (Ed.), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21–58). CLACSO; Ediciones CICCUS.
- Alimonda, H. (2017). En clave de sur: La ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico. En H. Alimonda, C. Toro Pérez, & F. Martín (Eds.), *Ecología política latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (Vol. 1, pp. 39–49). CLACSO; Universidad Autónoma Metropolitana; Ediciones CICCUS.
- Benites, S. (2023). *Corpo-território 3: A memória demarca o nosso corpo*. Dantes Editora.
- Carvajal, C. (2022, junio). *Conflicto socio-ambiental con la empresa Libero Copper, casa matriz Canadá*. Observatorio de Conflictos Ambientales, Universidad Nacional de Colombia. <https://conflictosambientales.unal.edu.co/oca/assets/doc/Carvajal%202023%20-%20CA%20Libero%20Cobre%20DIC-LINEA%20A%20diciembre.pdf>
- Chaparro Escudero, M. (2015). *La distopía del desarrollo*. Ediciones Desde Abajo.
- Constanta Capital. (2025, 11 de junio). *During the recent Atlantic One Financial Investment Summit...* [Publicación de LinkedIn]. LinkedIn. https://www.linkedin.com/posts/constant-capital_during-the-recent-atlantic-one-financial-activity-7344000193249296385-UhIM
- Copper Giant Resources Corp. (s. f.). *Copper Giant Resources Corp*. <https://www.coppergiant.co/index.html>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Universidad del Cauca; Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Envión Editores.

- Guha, R. (1989). Radical American environmentalism and wilderness preservation: A third world critique. *Environmental Ethics*, 11(1), 71–83.
- Hurtado, H. (2010). A través de nuestras luchas. En C. Sandoval Forero & E. Restrepo (Eds.), *Antropologías del Sur* (pp. 297–300). ILSA.
- Izquierdo, L. (2024, 6 de septiembre). *Sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas: Misión conservar territorio y naturaleza*. ICCA Consortium. <https://www.iccaconsortium.org/es/2024/09/06/sistemas-conocimientos-pueblos-indigenas-mision-conservar-territorio-naturaleza/>
- Jaramillo, J. F. (2011). *Aproximaciones al concepto de desarrollo sostenible*. Universidad Nacional de Colombia.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. En H. B. de Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. (pp. 52–83). Bazar do Tempo.
- Macas, L. (2010). El Sumak Kawsay. En L. Macas (Dir.), *Yachaykuna: Saberes* (N.º 13, junio, pp. 13–xx). Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI).
- Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas. (s. f.). *Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas*. <https://www.mpcindigena.org/>
- Muhamad, M. S. (2018). *Desarrollo sostenible*. Fundación Universitaria del Área Andina.
- Organización Internacional del Trabajo. (2014). *Convenio núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes y Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2024, julio). *Memorias de vida y armonías: II informe periódico 2024 de la Consejería de Derechos de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz ONIC*. https://www.onic.org.co/images/MEMORIAS_DE_VIDA_Y_ARMONIA%CC%80AS_II_Julio_2024_rev.pdf

- ONU. (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. <https://www.cbd.int/>
- Pedraza, C. (2024, marzo). *Sembrar la placenta: Historias de vida y resistencia indígena*. ¡Pacifista! / Mongabay. <https://news.mongabay.com/2024/03/soraida-chindoy-the-indigenous-guardian-defending-the-sacred-putumayo-mountains/>
- Petro, G. (2022). *Colombia potencia mundial de la vida: Programa de gobierno 2022–2026*. Pacto Histórico.
- Rayo, J. D. (2024). *La armonía territorial y espiritual en los pueblos indígenas del Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia.
- República de Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Asamblea Nacional Constituyente. <https://www.constitucioncolombia.com>
- Romero, J. (2024, 11 de junio). *La importancia y los desafíos de los proyectos REDD+ Indígena Amazónico (RIA)*. Payet, Rey, Cauvi, Pérez Abogados. <https://blog.prcp.com.pe/ambiental/la-importancia-y-los-desafios-de-los-proyectos-redd-indigena-amazonico-ria/>
- Rowland, M., Sim, R., & Davis, B. M. (2022). *Mocoa copper-molybdenum project, Colombia: NI 43-101 technical report*. Libero Copper & Gold Corporation.
- Sautchuk, J. (2012). Debate: Vandana Shiva e o mundo atual. *Sustentabilidade em Debate*, 3(1), 137–144.
- Simões, N. (2024, 11 de noviembre). *Chiqui González: “Os territórios são nosso lugar no mundo”*. Educação e Território. <https://educacaoeterritorio.org.br/reportagens/chiqui-gonzalez-os-territorios-sao-nosso-lugar-no-mundo/>
- Trujillo Lara, O. Y. (2023, 7 de marzo). *Soraida Chindoy mujer indígena Inga del Putumayo* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=7XM3N8M3_Ss
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: Naturaleza y política en los Andes colombianos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Unidad Nacional para la Gestión del Riesgo de Desastres. (2018). *Informe de gestión 2017*. <https://portal.gestiondelriesgo.gov.co/Documents/Informes-de-Gestion/Informe-gestion-2017.pdf>

Universidad de Costa Rica. (2016, 1 de septiembre). *Pedagogía de la madre tierra: Reconectarse con el vientre*[Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rUcikJqXNmU>

Universidad Nacional de Colombia. (2019). *Estudios geológicos de la región del Putumayo* [Informe técnico]. https://conflictosambientales.unal.edu.co/oca/env_problems/viewEnvProblem/41