

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



**‘Inventar un desierto’: Coreoetnografías en territorios
mineros/minados del norte de Colombia**

TESIS

Para obtener el grado de

Doctora en Estudios Críticos de Género

Zohanny Arboleda Mutis

Directora: Dra Marilú Rojas
Lectoras: Dra. Xochitl Leyva, Dra. Gabriela Méndez.
Ciudad de México
2023

A mi abuelo mapuche Manuel Catrileo quien fallece a pocos días de la presentación final, recordándonos que no hay nada más humilde que regresar a la tierra.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mi comité de evaluación y acompañamiento: mi directora Dra. Marilú Rojas, por su guía constante y por la confianza en mi trabajo siempre impulsándome a ir más allá de la academia ortodoxa. También por pedirme más radicalidad cuando quise ser diplomática en un tema que exige posturas firmes. A la Dra. Gabriela Méndez, por sus preguntas e invitación a pensar con profundidad y no olvidar que el trabajo académico requiere la valentía de proponer conceptos teóricos para ver el mundo desde la complejidad que lo constituye. Gracias a la Dra. Xóchitl Leyva, por su recordatorio constante de la importancia de ‘volver a la tierra’ y por sus palabras que siempre me hicieron contener la colonización internalizada, su impulso afectuoso para regresar al territorio, la ancestralidad y los saberes fuera de la academia, en una investigación que se trataba justamente de eso.

A la Universidad Iberoamericana y al Conacyt que me dieron la oportunidad de estudiar y vivir en México en medio de una pandemia. A todo el programa del DECG; mis compañerxs con quienes tuvimos la oportunidad de conocernos presencialmente antes de la pandemia: Berenice Díaz, Gabriela Morales, Claudia Sorais Castañeda, Nivardo Trejo, Alberto Alavéz, Jessica Gómez, Enrique Vega, Iván Mendiola, Laura Pedraza, Elizabeth Vera, Carlos Castrillón y al cuerpo docente: Dra Helena Valera por su coordinación y apoyo para llevar mi proyecto hasta el final; al Dr. Ángel Méndez, Dra Silvia Gil, Dra Sandra Gonzales, Dra Citlalin Ulloa, Dra Luzma Moreno, Dra Carolina Armenta y al Dr Manuel López. También mi total agradecimiento al Seminario de Tensiones Superficiales, guiado por el Dr. Edwin Culp y el Dr. Pablo Martinez, por sus herramientas y libertad para crear una academia diferente.

Al territorio colombiano y el sentir mexicano les debo todo este proceso. Por su parte, los territorios cesarense y guajiro de la costa caribe de Colombia me han recibido durante los últimos 10 años de trabajo sobre extractivismo. Aunque son lugares en los que soy ‘intrusa’, siempre he sentido que mi cuerpo se suaviza y se le permite el movimiento entre enclaves. Gracias a cada una de las personas y comunidades en El Hatillo, Barrancas, Valledupar, La Loma y La Jagua de Ibirico que compartieron sus palabras y experiencias de vida, en un comedor, un mototaxi, un puerta a puerta, comiendo arepas o caminando bajo el sol.

Gracias a las personas del pueblo Wayúu con quienes he compartido desde el año 2013 y que hasta el día de hoy me saludan con cariño; son a quienes les debo mi re-

conexión con la potencia del sueño como saber ancestral. No hubiera podido leer el territorio colombiano de manera sensible, si no fuera por el corazón mexicano, su poesía y toda la semiótica afectiva que brota de un territorio con el que compartimos tantos dolores. Sus autoras, mis amigas y romances, le dieron un vuelco a mi vida de investigadora para ‘escribir con el corazón’.

A mi colega y compañerx de doctorado Nivardo Trejo, por su invaluable compañía académica y beligerante frente al sistema heterosexual y homonormado que nos tenía aprisionadxs en cajas que ni nosotrxs habíamos visto; por sus planteamientos y empuje a hilar más fino en mis ideas. A Andrea Cabrera, no sólo por ser colaboradora directa en esta investigación, sino por crear Fotosíntesis y las coreoetnografías conmigo y enseñarme a crear palabras desde su lugar como artista y bailarina. Su creatividad, generosidad y amor fue parte fundamental de mi red y de mi regreso a la danza como lugar de potencia y devenir.

A todxs con quienes colaboramos de maneras inesperadas y valiosas: Tau Luna Acosta, Martín Manu Pahde y Valentina Romero como parte de la colectiva transfeminista Furia Zine, Felicia Bracho, Samuel Arregocés, Jairo Fuentes, Angelica Ipuana, Shirly Gómez, Amarilis Llanos, Beatriz Mejía, Yuliana Ángel y su familia; Victor Barrera y todo el equipo Cinep; Martha Cecilia García, Tatiana Cuenca, Mauricio Archila y al Seminario de Movimientos Sociales del Cinep en Bogotá; a la Creciente Feminista en Bogotá; a la Dra Paulina Trejo por acompañarme al principio del camino doctoral; a Mabell Ruiz y a Laura Linero por las conversaciones acerca de la minería y el duelo ecológico. Al colectivo Impromptus y mis compañerxs del seminario ‘¿Qué puede un cuerpo?’ con quienes pude afinar mis nociones investigativas desde el cuerpo y la danza. Finalmente, gracias al grupo de Ecologías Cuir Latinoamericanas quienes llegaron al final del proceso para potenciar nuestras reflexiones, Luis Barboza y Daniel Mendizabal gracias por invitarme a este grupo que espero nutrir de ahora en adelante.

Gracias a mi familia de sangre en Colombia y en Chile, porque tuvieron la paciencia suficiente para sostener mis distancias y silencios durante estos 4 años. A mi mamá Zohanny y mi papá Fernando, gracias por empujarme y siempre creer en lo que hago, apoyándome material y emocionalmente. Gracias a mi hermano Santiago que me acompañó en el trabajo de campo, porque sabíamos que estaba más segura acompañada de un hombre en territorios masculinizados. En Chile, gracias a mi papá Jorge por sus ideas y conexión con nuestra sangre mapuche que aún palpita en este texto y gracias a mi

hermana Amara por su compañía en México y las llamadas de contención en mis ires y venires.

A mi familia escogida, gracias a: Valentina Peña, Jose Serrano, Luz Ramirez y Stefan Viser, Catalina Rocha, Paola Benitez, Sara López, Pablo Pulido, Jon Mikel Benito del Valle, Nicolás Martínez, Mauricio Romero, Robert Banick, Vivian Ara Regueros, Manuela Serrano, Adriana Romero, Juanita Fajardo, Alejandra Sarmiento, Sergio Coronado, Claudia Arbelaez, Laura Barona, Laura Vásquez y mi ahijado Pablo Nahuel Coronado, porque fueron determinantes para poder tejer vida en Mexico y en Colombia. A quienes no están en este plano: mi abuelo Omar Mutis y Emilia ‘Bau’ Millén, quién inspiró toda esta tesis desde los sueños. A mis deidades, ángeles y ancestrxs que estuvieron pulsando constantemente en esta búsqueda por investigar desde los archivos sutiles de la existencia. A Juno por sus comprensiones bestiales y extrahumanas; al carbón fósil pues sin él, no tendría cómo hablar del dolor de la tierra, la economía, la ecología y el parentesco con y entre elementos más que humanos. También gracias mis terapeutas Tomás Serrano, Carolina Paredes y Victoria Pérez, que supieron contener el transtorno de ansiedad y las secuelas *post covid* que hicieron parte de este proceso. Gracias al ‘cuerpo frágil’ y a la enfermedad que me llevaron a pensar la academia desde el cuidado y el despacismo.

Finalmente, gracias a mi compañera Ximena Payán quien llegó en el último tramo de esta investigación y me ayudó a llenar de sentido, amor y deseo *queer/cuir* la teoría de género y las potencias de pensarnos como disidencias sexuales, como lesbianas en el sentido amoroso y político frente a los múltiples sistemas de opresión de los que trata esta tesis. Agradezco su compañía invaluable a los enclaves mineros en 2023, la edición del texto y el montaje de la presentación final; su fortaleza, paciencia, creatividad y escucha hacen parte de este trabajo más de lo que ella imagina.

Esta tesis comienza en épocas del Estallido Social en Chile en 2019, habita en medio de la Pandemia Covid-19 en el 2020, se tensiona con el Paro Nacional en Colombia en el 2021 y finaliza en medio de la guerra y el genocidio palestino por parte de Israel en 2023.

La dedico a la pulsión de vida digna que nos ha sostenido todo este tiempo.

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	3
<u>INTRODUCCIÓN</u>	9
• ESTRUCTURA DE CAPÍTULOS	18
• GLOSARIO	20
• INVENTAR UN DESIERTO: CRISIS Y SUEÑO	23
• PREGUNTAS Y OBJETIVOS	26
• CONTEXTO DEL TRABAJO DE CAMPO	28
<u>CAPÍTULO 1. HIBRIDACIÓN Y FLUIDEZ</u>	32
1.1 INTRODUCCIÓN	32
1.2 LUGAR DE ENUNCIACIÓN	32
1.3 FOTOSÍNTESIS: MÉTODOS DE HIBRIDEZ Y PENSAMIENTO RELACIONAL	38
1.4 EPISTEMOLOGÍA DEL ENCUENTRO	46
1.5 CUERPOS EN APALANCAMIENTO Y TENSIÓN	62
<u>CAPÍTULO 2. ACERCAMIENTOS TEÓRICOS PARA LEER LOS TERRITORIOS MINEROS/MINADOS DESDE LA CORPORALIDAD</u>	72
2.1 INTRODUCCIÓN	72
2.2 PENSAMIENTO RELACIONAL: ANCESTRAS Y MATRIZ	77
2.3 CON LOS PIES SOBRE LA TIERRA	84
2.4 EXTRACTIVISMO Y ENCLAVES DESDE LA TEORÍA	91
2.5 VIRAJE HACIA EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS Y ENCARNADAS	95
2.5.1 SUBJETIVACIÓN EN LOS ENCLAVES: HACIA LOS DEVENIRES CORPOTERRITORIALES	98
2.5.2 ANTES ‘DE LO QUE PUEDE UN CUERPO’ YA EXISTÍAN LOS CUERPOS- TERRITORIOS	103
2.5.3 DESMARCARNOS DEL CUERPO-TERRITORIO	107
2.5.4 METÁFORA DE LA FASCIA COMO MEMBRANA	110
2.6 DE LA SUPERFICIE A LA CORPORALIDAD Y LA DANZA	113
2.7 ECOLOGÍAS QUEER, CUERPO ENCARNADO Y TRANSFEMINISMO	115
<u>CAPÍTULO 3. COREOETNOGRAFÍA: HACIA UN MÉTODO DEL CUERPO SENSIBLE</u>	122
3.1 INTRODUCCIÓN	122
3.2 LAS ARTES VIVAS PARA HABLAR DEL PODER Y EL EXTRACTIVISMO	127
3.3 COREOETNOGRAFÍA: LENTES COREOGRÁFICOS, PERFORMANCE INVESTIGADORX Y DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS	135
3.4 ACUERPAMIENTO: CUERPOS QUE SE LIBERAN DE LAS COREOGRAFÍAS	140
3.5 ‘LO SENSIBLE’ EN LA METÁFORA DE LA FASCIA	144
<u>CAPÍTULO 4. INVENTAR UN DESIERTO, COREOETNOGRAFÍA EN LOS TERRITORIOS MINADOS/MINEROS</u>	148

4.1 INTRODUCCIÓN	148
4.2 LA FICCIÓN: CONSTRUIR LA MATERIA AUSENTE	157
4.3 UN TERCER LUGAR	165
4.3.1 EL TERCER LUGAR COMO CUADRADO COREOGRÁFICO	170
4.3.1 UN MOVIMIENTO MESTIZO	172
4.4 RÉGIMEN KINÉTICO: MOVIMIENTO DE CAMINOS, FLUJOS DE CUERPOS POR EL TERRITORIO.	174
4.4.1 INCLINACIONES Y ORIENTACIONES	177
4.4.1 DESCANSO Y PARAR LA MÁQUINA	180
ECOLOGÍAS DEL DESCANSO EN LA RESIDENCIA ARTÍSTICA: <i>¿QUÉ PUEDE UN CUERPO?</i> (2023)	182
CONCLUSIONES: EL SUEÑO Y LA ANCESTRALIDAD	184
<u>CAPÍTULO 5. ‘DEVENIR BAU’, CICATRICES Y LA CAPACIDAD DE DESAGREGARSE</u>	186
5.1 INTRODUCCIÓN: POTENCIA DE LO SENSIBLE	186
5.2 DEVENIR CORPOTERRITORIAL: ‘EL DEVENIR BAU’	190
5.3 CICATRIZ POLITIZADA	195
5.4 DESEO DE FUGA: LA ERRANCIA Y LA DESERCIÓN	198
YULIANA Y LA CAPACIDAD DE ‘DESAGREGARSE’	200
<u>A MODO DE CONCLUSIÓN: REFLEXIONES PARA CONTINUAR EL MOVIMIENTO</u>	204
<u>REFERENCIAS</u>	211
<u>ANEXOS</u>	221
ANEXO 1. PENSAMIENTO DECOLONIAL Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR	221
ANEXO 2. FUGAS FOTOSÍNTESIS	223
ANEXO 3. DE ‘RETROS’, SUPERFICIES Y CONTRA-MÁQUINAS	226
ANEXO 4. GUIÓN PONENCIA: “COREOGRAFÍA TRENZADA: UNA CURADURÍA DE A TRES SOBRE LA PULSIÓN DE VIDA EN TERRITORIOS MINADOS/MINEROS”	241
ANEXO 5. POSTER ‘CUERPO- TERRITORIO: 10 PROBLEMÁTICAS SOCIOAMBIENTALES EN LA ARGENTINA Y SUDAMÉRICA, Y SUS GRAVES CONSECUENCIAS EN LA SALUD’ – FUNDACIÓN ROSA LUXEMBURGO (ET AL., 2021)	245

Introducción

“¿Cuál es el lugar que ocupa el cuerpo dentro de un mundo de capital integrado?” se pregunta el bailarín e investigador del cuerpo Shanti Vera, quien desde Chiapas indaga alrededor del ‘cuerpo ausente’ de su hermana desaparecida por la violencia en México¹; y continúa: “¿cuál es el peso del cuerpo, cuánto pesa un cuerpo, quién carga ese cuerpo y cómo nos relacionamos con el peso de una ausencia?” Estas preguntas hacen parte de su invitación a pensarnos un ‘sur’ desde el cuerpo sensible y así dar cuenta de los lugares que ocupan los cuerpos presentes y ausentes en un mundo de capital y violencias.

Esta investigación parte de un lugar similar, con preguntas acerca del lugar que ocupa el cuerpo en territorios de extracción minera, como espacios de capital integrado, en Latinoamérica y el Caribe; específicamente situada en enclaves mineros del norte de Colombia. Mi interés en el análisis del problema extractivista desde nociones corporales, parte de la búsqueda por comprender el funcionamiento del capital en su heterogeneidad y cómo éste se articula con diferentes violencias y colapsos sobre, entre y a través de los cuerpos.

“El cuerpo es el campo de batalla” dice Shanti Vera, así como varias feministas han enunciado que sus “cuerpos no son territorios de conquista ni de guerra”, dirigiendo la atención hacia los procesos mediante los cuales el capital construye cuerpos como superficies o espacios donde las violencias son ejercidas. Las dinámicas violentas del capital son experiencias que se encarnan, así lo propone Gloria Anzaldúa con el concepto de ‘frontera’ y narra la construcción de sujetxs subalternxs en un espacio geofísico que se encarna y desde el que a partir de múltiples violencias, también se construyen sujetxs, teorías y formas de ver el mundo (Anzaldúa & Saldívar-Hull, 2016).

Contemplo el extractivismo y los enclaves mineros en la región norte de Colombia, como una muestra reducida y concentrada de las dinámicas globales del capital y el entramado de procesos políticos y sociales que devienen de allí: violencias, opresiones, silenciamientos, agencias y también emancipaciones. Así como Anzaldúa teoriza desde la ‘frontera chicana’ y sus varias fronteras subjetivas, yo me pregunto en esta investigación acerca de lo que sucede con y a través de los cuerpos en los enclaves

¹ Esta ponencia de Shanti Vera se dio en el marco del seminario Tensiones Superficiales el 10 de noviembre de 2021 en las jornadas virtuales del Encuentro Interdisciplinario “Resistir al capital: superficies de la vulnerabilidad, la ecología y la política “. Shanti Vera fue invitado a participar en la mesa titulada “El cuerpo faltante: resistencias narrativas ante la desaparición y la violencia.”

mineros². Desde preguntas que se relacionan con la corporalidad, las narrativas de construcción geoespacial y el movimiento. Aquí se hibridan varios mundos: la devastación extractivista, los cuerpos y sujetxs con sus corporalidades políticas y mis propuestas para investigar desde lugares creativos como la danza y la sensibilidad. Desde la fluidez y la hibridación, esta tesis constituye una propuesta de teorización queer/cuir³ desde territorios latinoamericanos.

Aunque a primera vista, la pregunta acerca del extractivismo y los cuerpos nos lleve a pensar en las afectaciones sobre la salud de las personas en las zonas mineras; esta investigación se aleja del ámbito médico y científico convencional para moverse hacia el cuerpo sensible, encarnado y a las sutilezas de subjetivación que a la larga devienen en procesos sociales y políticos de defensa territorial, resistencias, dependencias, fugas/cimarronajes o radicalizaciones. Traigo la pregunta acerca de *lo que puede un cuerpo*, de la tradición Spinozeana y de los estudios de danza y movimiento⁴, hacia un escenario que generalmente se ha estudiado desde teorías estructuralistas y marxistas, como la economía política. En este sentido, parto de la pregunta ***¿qué puede un cuerpo y cómo se mueve un cuerpo en el contexto de devastación ecológica y social como lo son los territorios mineros/minados?***

² El término de enclaves mineros hace referencia al espacio de producción económica de las economías extractivistas en donde “coexisten sistemas de alta productividad con otros atrasados y de subsistencia” (Acosta, 2011, p. 90). A eso se le suma que suelen ser espacios con la característica de ‘aislamiento’ geográfico, económico y social en los imaginarios construidos bajo nociones de centros-periferias. Son “paisajes modelados por la actividad, con población carente de arraigo, modus operandi y vivendi pautados por las empresas mineras y agrupación de trabajadores (González, 2018).

³ La palabra *queer* ha mutado de ser un insulto a las personas diversas (en inglés ‘torcido’/‘depravado’) a entenderse como una forma de nombrar la postura crítica o la renuncia al sistema sexo/género hegemónico. Son nociones postmodernas que plantean la cisheteronorma como un sistema de relaciones que ordena al mundo en concordancia con otros sistemas de opresión como el capitalista, colonial y patriarcal. *Lo queer* va más allá de las orientaciones sexuales y las identidades de género, y cuestiona las categorías cerradas para nombrar la diversidad sexual ‘LGBTIQ+’, que se han convertido en sigla apropiada por las dinámicas del mercado y las políticas neoliberales. Integra entonces las apuestas y las agendas de intersección con la raza, la clase, la marginalidad, el estado serológico y el capacitismo.

⁴ En el pensamiento de la filosofía de Spinoza se ha utilizado la afirmación: “nadie sabe lo que puede un cuerpo” para luego dilucidar preguntas por lo que ‘¿qué puede un cuerpo?’ en clave de la potencialidad a lo que puede llegar un cuerpo. Esta noción de la potencia es tomada por Deleuze y Guattari en su trabajo *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia* para hablar del ‘devenir’. En los estudios de danza y los estudios de género, sobre todo las teorías queer, se toman muchas de las bases teóricas y preguntas expuestas por Deleuze para preguntarse acerca de los devenires de los cuerpos a partir del movimiento, la construcción performática del género e incluso la deconstrucción de conceptos como género y sexo, para devenir otrxs posibilidades y potencias (Deleuze & Guattari, 2002).

Esta investigación sugiere que el problema extractivista en América Latina y el Caribe, así como el ensamblaje de violencias que lo sostienen, ha sido abordado desde disciplinas que ignoran al *cuerpo*⁵ y sus capacidades como materia cognoscente y como creador de significados. Aunque los trabajos de las feministas comunitarias y de algunas ecólogas y geógrafas feministas han integrado las nociones de *cuerpo territorio* y de *territorio cuerpo tierra* al análisis extractivista, el énfasis está en las afectaciones sobre la vida de las comunidades y las mujeres, especialmente en términos de violencias, impactos sobre la salud y los cambios en los roles de género. Desde este lugar, las ecofeministas y las feministas comunitarias han sido enfáticas en explicar el extractivismo como un proyecto capitalista, colonialista, violento y patriarcal sobre la naturaleza y los cuerpos feminizados (Cabnal, 2018; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, s. f.; Ojeda, 2016; Ulloa, 2016).

Por su parte, la ecología política y los estudios agrarios son corrientes de estudio que han abordado al extractivismo como una de las prácticas capitalistas, patriarcales y heteronormadas, que se sostienen sobre la explotación de la naturaleza y la fuerza de trabajo humana en contextos que reproducen dinámicas de colonialidad (Bebbington, 2007; Gudynas, 2015; Svampa, 2015) (Zibechi, 2020). Aunque ésta no es una apreciación hacia la totalidad de los estudios sobre extractivismo, estas corrientes mencionadas se han enfocado en las dimensiones materialistas del problema desde lugares des-encarnados.

Esta investigación no difiere de lo que han visibilizado estas teóricas y pensadoras, pues como investigadora, durante los últimos diez años de investigación sobre conflictos socioambientales⁶, me es evidente que el extractivismo es un proyecto político de largo alcance que configura superficies y subjetividades específicas. Sin embargo, considero que podemos hilar más fino. Ignorar lo que el cuerpo tiene ‘por decir,’ implica llevar el debate y los ejercicios de incidencia política al nivel de discursos académicos, científicos y jurídicos que dejan por fuera a ‘quienes ponen el cuerpo’, así como lo que pueden y

⁵ En un primer momento hablo de ‘cuerpo’ para referirme a los cuerpos humanos y materiales. Más adelante, en los últimos capítulos se integran las nociones de corporalidad, cuerpo e incluso cuerpo, al momento de desestabilizar los preceptos que implican hablar de ‘un cuerpo’ de manera universal.

⁶ Desde el año 2013 fui parte del equipo de Tierras y Territorios del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) en Colombia, desde donde realizamos diferentes investigaciones y acompañamientos a comunidades que se encuentran en los límites de los enclaves mineros o cuyas fuentes hídricas han sido afectadas por actividades extractivas. Algunas publicaciones sobre estos conflictos son ‘Hasta cuando soñemos’ (Archila et al., 2015a); ‘Minería y conflictos en el Caribe Colombiano’ (Coronado et al., 2014); ‘Transformaciones territoriales en la comunidad de El Hatillo’ (Arboleda Mutis & Coronado Delgado, 2014). También hice parte de la creación de dos colectivos Furia Zine en 2017 con enfoque artístico y transfeminista; y el colectivo de teoría y acción feminista La Creciente Feminista en 2019 hasta la fecha.

‘están pudiendo’ los cuerpos. Esta distancia con la corporalidad hace parte de una separación cartesiana inicial entre cuerpo y mente que se reproduce en la construcción de conocimiento académico cuando se sigue ignorando el pensamiento in-corpóreo. Por lo tanto, continúa con una inercia racionalista que reproduce modelos de vida y futuros hegemónicos que no subsumen los problemas, sino que los profundizan.

Mi propuesta de investigación se construye desde un lugar más sensible y con la percepción activada para integrar el campo sutil de los cuerpos en los enclaves mineros. En este sentido, se encuentra con los estudios críticos de género, con otras corrientes de estudio y con prácticas fuera de la academia social, como la danza. Me interesa el potencial sensible que hay en explorar el problema asociado al extractivismo desde los lentes de las teorías encarnadas, la agudización de los sentidos, la erótica y lo poético como posibles espacios de creación de nuevas vidas, de sublevación y emancipación. Así, planteo un ejercicio de experimentación alrededor de investigar con y desde el cuerpo para proponer una teoría táctil y sensible del problema: una episteme corporante⁷ (Díaz, 2020; Méndez, 2023).

Para esto, creo el espacio en el que se encuentran las teorías de género, la ecología política, la antropología, las artes vivas y mis propias experiencias corporales como etnógrafa, bailarina, latina y persona cuir⁸, investigando en 3 enclaves mineros de carbón fósil de la costa Caribe colombiana: i) Barrancas al sur del departamento de La Guajira y enclave minero de la empresa Cerrejón, ii) El Hatillo y iii) La Loma en el Paso, departamento del Cesar, que son tajos mineros de las empresas Drummond Ltda y Glencore. Estos 3 lugares sitúan las propuestas que aquí planteo; sin embargo, las

⁷ El término episteme corporante lo tomo del trabajo de Ángel Méndez en su libro *Teopoéticas del cuerpo la danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos* (2023), donde plantea la necesidad de introducir un pensamiento teológico desde el cuerpo a manera de episteme que se construye a partir de lo que los cuerpos encarnan y politizan.

⁸ A lo largo de la literatura de género revisada en este trabajo se encuentra la expresión ‘queer’ escrita en inglés que denota la tradición anglosajona de los estudios de género como *teorías queer*, que parten de esta palabra que en sus inicios fue utilizada como insulto para las personas homosexuales y se refería a lo ‘torcido’ de manera peyorativa. Muchxs autorxs han tomado el término ‘queer’ para hacer referencia a la ‘torcedura’ de teorías, metodologías y formas de relacionamiento como una postura política frente a las concepciones heteronormadas en las que se ha construido el mundo de la academia también. Por su parte, teorixs sudamericanxs e hispanohablantes han referido el término ‘cuir’ como una postura desde el sur frente a las narrativas anglosajonas del pensamiento y el accionar que cuestiona la heteronorma y la heterosexualidad como sistema (Trejo_Olvera & Ruiz_Tresgallo, 2021) (Domínguez Ruvalcaba, 2019). En este trabajo y a partir de mi propia experiencia como persona sexualizada como mujer y con prácticas sexoafectivas diversas, me refiero a mí misma como una persona con experiencia cuir.

reflexiones comparativas y metodológicas estuvieron alimentadas por conversaciones con activistas, académicxs⁹, líderes sociales y mineros artesanales de otros espacios mineros como los departamentos de Santander, Cauca y Córdoba en donde hay proyectos de extracción de oro y plata, e hidrocarburos como el gas y petróleo.

Para profundizar en las preguntas acerca de ‘lo que puede un cuerpo’ en contextos de capital exacerbado como lo son los enclaves mineros, fue necesario crear métodos y fortalecer un pensamiento relacional, no sólo con otras personas, sino con los trabajos y planteamientos de teóricas, pensadoras, artistas y activistas. En el marco de esta búsqueda metodológica surgió Fotosíntesis: un diseño metodológico con diferentes herramientas situadas, elementos de las epistemologías feministas y de género, así como pautas de las investigaciones creativas y de co-labor¹⁰; con la intención de investigar desde la materia y ‘lo’ territorial, con especial atención en una *ética relacional investigativa* del cuidado y el afecto.

Este diseño comenzó a estructurarse desde enero del 2020 en colaboración con la artista multidisciplinar mexicana Andrea Cabrera y le artiste visual colombiane Tau Luna Acosta. En aras de adecuar la metodología a los principios de corporalidad y no extracción epistémica, intentamos un giro metodológico con Cabrera para elaborar la *coreoetnografía* como lente de percepción más allá de la observación, pero también como practica corpórea de investigación.

En búsqueda de un pensamiento relacional, surgieron los diálogos ficticios con quienes presento más adelante como las 5 ancestras: la escritora mexicana Cristina Rivera Garza, la pensadora chicana y de frontera Gloria Anzaldúa, la antropóloga argentina Mariestella Svampa, la filósofa colombiana Laura Quintana y la defensora mapuche trans

⁹ Durante este trabajo utilizo la (x) para nombrar a las personas en plural, descarto la utilización de la (o) como sujeto universal masculino a la hora de referirme a colectivos diversos. En algunas ocasiones me refiero a personas de género no binario que han pedido que su pronombre sea neutro con la letra (e), como en el caso del artiste visual colombiane Tau Acosta, con quien colaboramos a lo largo de este proceso.

¹⁰ La experiencia de co-labor es una forma de producir análisis académicos a partir de la interrelación y la superación de lo que Leyva y Speed (2008) han llamado como la *arrogancia académica y los vicios coloniales y neo coloniales* que en ella se sostienen las investigaciones académicas aún hoy en día. Sus antecedentes teóricos son propuestas de academias comprometidas con las causas sociales y políticas de los grupos sociales, como la IAP y el *basic alingment* (Hale, 2006), que se vienen construyendo desde finales de los 80’s como respuestas a las ciencias sociales tradicionales que replicaban la colonialidad del saber y las distancias problemáticas entre lxs intelectuales y lxs actores sociales. En este trabajo, especialmente en el ejercicio del proyecto Fotosíntesis, hablamos en términos de una epistemología del encuentro que integra varias nociones de la investigación de co-labor e incluye otras prácticas corporales como ‘el acoplamiento’ y ‘ensamblaje’.

Emilia ‘Bau’ Millén. Cinco pensadoras latinoamericanas con las que intenté una danza de apoyos en los enclaves mineros e hice preguntas a partir de sus textos y planteamientos corpóreos. Les llamé ancestras porque me identifiqué con sus recorridos y porque traerlas a un mismo ‘círculo de palabra’ aportaba más posibilidades de interconexión que contemplarlas aisladamente. Personalmente sólo he tenido la oportunidad de dialogar con Quintana y con Svampa; Gloria Anzaldúa y Emilia Millén ya no están presentes en este plano pero acompañan con su memoria; y Cristina Rivera Garza es un referente a quien leo y escucho reiteradamente para elaborar esas charlas ficticias de pensamientos conjuntos.

El pensamiento relacional es un intento por torcer los lugares comunes de teorización académica en donde se enaltece la autoría individual y se omite el entramado de ideas colectivas que se están gestando continuamente en la elaboración de un proyecto de investigación como este. Por esta razón, será evidente cómo en los capítulos 1, 2 y 3 la voz narrativa está en primera persona del singular y a partir del capítulo 4 y 5, se da un giro hacia una voz plural. Sin duda, la escritura cambió y las formas de analizar los espacios que antes se hacía desde nociones etnográficas tradicionales, se vieron descolocadas. Estos giros serán recurrentes a lo largo de la lectura de este trabajo y sólo dan cuenta del ejercicio de fluidez e hibridez que implica querer ‘mover(se) diferente’ dentro de las instituciones académicas.

Aunque todos los capítulos se dirigen a la exploración de esos métodos relacionales y corpóreos de investigación y, sobre todo, al análisis del problema extractivista desde ‘el cuerpo’, la propuesta *coreoetnográfica* se desarrolla en el capítulo 3 y se pone en marcha en el capítulo 4. Este último titulado “Inventar un desierto”, alude a la ficcionalidad de ‘crear’ algo que no existe previamente, y a la intencionalidad de construir la naturaleza; capacidad que se le ha adjudicado al Anthropos y al capital como fuerzas de creación geográfica.

‘Inventar un desierto’ es lo que se llevó a cabo a finales de los 80 en La Guajira al norte de Colombia, cuando se quiso instaurar el proyecto de extracción de carbón más grande de Latinoamérica: Carbones del Cerrejón, hoy conocido como el enclave minero de El Cerrejón. En este cuarto capítulo, y a partir de un ejercicio de coreoetnografía, exploro diferentes aristas del proceso de inventar un desierto para la configuración de enclaves tanto de este proyecto Cerrejón, como de otros enclaves de empresas reconocidas a nivel mundial por su exportación de carbón extraído de territorios

ancestrales de pueblos originarios como los Wayúu, los Wiwa y los pueblos afrodescendientes¹¹.

‘Inventar un desierto’ hace referencia justamente a la geología que se practica cuando los territorios se describen y ‘construyen’ para extraer(les): “Las formas de describir, son las precursoras de cualquier tipo de extracción” dice la geógrafa Kathryn Yussof, refiriéndose a la acción narrativa que hay detrás del ejercicio de describir un espacio y narrar las superficies, capas, estadios y temporalidades, para dar paso a los proyectos de extracción (2022). Es una tecnología de escritura ficcional para la posterior extracción. Cristina Rivera Garza nos recuerda que los escombros son precisamente trazos de la geología operando como tecnología de racialización y expulsión (2022).

Es a través de la invitación de la escritora Rivera Garza de pensar a través y a partir de los escombros que surgieron las nociones conceptuales desde los enclaves visitados: i) *‘las superficies’*¹² entendidas de forma literal como lo que se superpone *sobre* y también *entre* capas de lo material: capas geológicas, textuales, paisajes, cuerpos, músculos, piel, etc; ii) *los desplazamientos* corporales entre capas: la física de los cuerpos en el espacio y el tiempo (ritmo), las inclinaciones y distancias, los choques, los apalancamientos, las tensiones y la quietud; iii) *‘el sueño’* como espacio metafísico y ancestral para comprender la potencia inasible de la noción de territorios ancestrales; y

¹¹ Los pueblos originarios que habitan los territorios en los que se han implementado los proyectos extractivos a los que haré referencia, son el pueblo Wayúu quienes han sido reconocidos como uno de los grupos indígenas con mayor presencia en el Caribe y norte del territorio colombiano y el norte de Venezuela. El pueblo Wayúu hace parte de la tradición lingüística Arawak y su poblamiento data de antes de la colonia, principalmente en lo que hoy se conoce como La Guajira y el norte del Cesar, ambos territorios mineros/minados. Uno de los debates más fuertes en temas de geopolítica ha sido la búsqueda por demostrar que los espacios mineros hacen parte de los territorios ‘ancestrales’ de los Wayúu.

El pueblo Wiwa es también otro grupo étnico que habita la frontera con La Guajira en los linderos de la Sierra Nevada de Santa Marta junto con otros pueblos como el Kankuamo y el Kogui. También han sido protagonistas en las luchas frente al extractivismo por las ocupaciones y delimitaciones que han instaurado los proyectos mineros sobre territorios sagrados como lo que se conoce como la Línea Negra que separa la Sierra del resto del territorio colombiano.

Los pueblos afrodescendientes de la región configuran el número más grande de pobladores, pero no todos se encuentran organizados en clave de grupos étnicos autoreconocidos y, por lo tanto, no se configuran como sujetos políticos étnicos como sí lo hacen los pueblos indígenas. Sin embargo, en el caso de las resistencias al proyecto de El Cerrejón, la organización social se ha dado de forma híbrida entre indígenas Wayúu, líderes afrodescendientes y colonos campesinos.

¹² La categoría ‘superficie’ hace parte de un proceso colectivo de investigación por parte del seminario académico Tensiones Superficiales a cargo del Dr Edwin Culp y el Dr Pablo Martínez Zarate de los departamentos de Comunicación y Filosofías de la Universidad Iberoamericana, desde inicio del 2020 a la fecha.

iv) *las cicatrices politizadas*, entendidas como los devenires que toman los cuerpos hacia formas de emancipación, ‘no emancipación’, fragilidad, placer y radicalidad.

Estas 4 líneas de reflexión no se agotan en este trabajo y, por el contrario, considero que abren más preguntas de las que son resueltas en primer lugar. Al final dejo abiertas reflexiones tanto metodológicas como teóricas, para seguir ahondando en una posibilidad de episteme corporante y pensamiento relacional a la hora de estudiar los entramados del capital. Hay exploraciones corporales situadas específicamente en estos territorios del norte de Colombia que quizás no puedan dar cuenta de procesos similares en otras regiones; pero hay reflexiones que nos dan pistas acerca de transformaciones y devenires corporales que posiblemente se expresen en otras latitudes: nociones como el devenir cuerpo frágil¹³, el cuerpo estático defensor, el cuerpo mutante, el cuerpo en fuga o desertor (cuerpo *cimarrón y emancipado*) y las capacidades creativas de los cuerpos para impulsar movimiento, pero también para ‘parar la máquina’ y configurar ecologías del descanso y el placer.

Por último, esta tesis no ignora que en la actualidad (año 2023), existen varios debates en torno a un futuro postextractivista que ha llevado a que varios países dirijan sus esfuerzos hacia la creación de tecnologías ‘sostenibles’, ‘amigables’ e ‘incluyentes’, y que se contemplen procesos de transición energética¹⁴ para dejar atrás las tecnologías de extracción a gran escala; sin embargo, este camino de “evolución” sigue cimentado sobre unas nociones de subalternización que requiere de cuerpos dóciles y capitalizables, así como de más ‘zonas de sacrificio’ (Svampa, 2011). El trabajo de campo en los enclaves mineros y las metodologías del cuerpo sensible en esta investigación, muestran que aunque estemos llegando a un momento de crisis ecológica o límite del capital debido al agotamiento del valor del carbón como combustible fósil, según Jason Moore (2020)¹⁵,

¹³ El cuerpo frágil es un término a partir de la concepción de devenir frágil de Leonor Silvestri, quien elabora su trabajo a partir del cuerpo enfermo (Hale, 2006). Con cuerpos mutantes me refiero a la mutabilidad que lleva a la adaptación de los cuerpos a las condiciones cambiantes del momento actual de crisis ecológica.

¹⁴ Una de las propuestas más controversiales del actual gobierno del Pacto Histórico en Colombia, fue la de implementar una serie de proyectos para llevar a cabo una transición energética cuyo punto de partida era la prohibición de la expedición de más permisos de explotación aparte de los ya existentes y la construcción de parques de producción de energía eólica y solar. Sin embargo, a 1 año del periodo electoral, las propuestas de transición siguen siendo temas de discusión y no se han puesto en marcha (Otero Prada, 2022).

¹⁵ En su libro, *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital* (2020), Jason Moore elabora su teoría acerca de los límites de la naturaleza histórica, los límites del capital y el límite

eso no implica que la frontera de lo explotable se detenga; por el contrario demuestra que otros cuerpos humanos y extrahumanos se preparan para ser capitalizables.

En este panorama aparecen las reflexiones acerca de lo intangible, el sueño y la espiritualidad, así como la construcción de los cuerpos utópicos, ensamblajes de posibilidades que proponen algunos cuerpos dentro de los enclaves. Lo inasible se plantea como un dato sutil que está operando en un territorio sin tierra y que también se convierte en un espacio en disputa, para finalmente desembocar en preguntas que las mujeres indígenas, defensoras de territorios y feministas comunitarias ya han subrayado: ‘¿cómo sanar el cuerpo territorio?’. En el último apartado de este texto, *Continuum para cuidar el sueño*, planteo reflexiones para continuar con estas preguntas más allá de la investigación.

Finalmente, la mayor parte de este proyecto doctoral se ha realizado en el marco de la pandemia por Covid-19 que inició a finales del 2019 en China y luego se expandió planetariamente. Investigar en este contexto ha hecho cada vez más visibles las preguntas acerca del colapso ambiental y la innegable realidad de que hay cuerpos que importan más que otros (Butler, 2011).

ecológico, enunciando que el límite ecológico, es decir, la capacidad de explotación de la naturaleza está determinada por el límite del capital en tanto que las fronteras ecológicas se van ampliando en la medida en la que se crean nuevas formas de explotación y de bienes explotables.

- **Estructura de capítulos**

En esta primera sección introductoria abordo algunos asuntos primarios como el punto de partida ‘Inventar un desierto: crisis y sueño’ donde narro lo que considero es el comienzo de todo este trabajo, las preguntas y objetivos que guían la investigación y un contexto general del trabajo.

En el primer capítulo describo mi lugar de enunciación como un ejercicio de contextualizar a lx lectorx en la trayectoria de pensamiento que aquí voy desarrollando. Mi situacionalidad y subjetividad específica determinan cómo veo el mundo y la manera en la que mi cuerpo pudo moverse por territorios físicos y académicos. De la misma manera, en el apartado de ‘cuerpos en apalancamiento’, enuncio el tipo de encuentro con lxs sujetxs con los que se sostuvo este proceso durante cuatro años. También presento el proceso de pensamiento y práctica para la creación metodológica Fotosíntesis con Andrea Cabrera, describo las prácticas de investigación artística que aportaron a estudiar desde y con el cuerpo.

Luego, en el segundo capítulo inicio con ‘Los pies sobre la tierra’, donde desarrollo acerca del contexto geo-político y social para ubicar(nos) territorialmente en los enclaves mineros visitados y algunas características del momento actual que, sin lugar a dudas, determinaron el tipo de investigación que se pudo llevar a cabo. En la segunda parte, me adentro en el ejercicio de enmarcar teórica y metodológicamente el recorrido que llevó la investigación. Me acerco a las concepciones de cuerpo, enclaves mineros, extractivismo corporalidad, cuerpo territorio y otras, a partir de una revisión teórica que toma insumos de diferentes corrientes de pensamiento.

El tercer capítulo habla del método de coreoetnografía que a fin de cuentas fue la práctica con la que más experimentamos y que resulta en varias propuestas reflexivas. Quizás las referencias artísticas más importantes son el trabajo coreográfico de la alemana Pina Bausch, en específico la puesta de sus bailarines en territorios con alta fuerza teatral y que se relacionan con esta tesis. Uno de los puntos de partida es la imagen del bailarín que sale de una mina en Alemania y que es registrado en el documental ‘Pina’ de Wim Wenders (Wenders, 2011). Con estas puestas en escena, la danza como episteme comienza a adentrarse en el trabajo.

El cuarto capítulo, ‘Inventar un desierto’ es donde se conjuga la coreoetnografía con el desarrollo conceptual, así como el encuentro con otrxs¹⁶ cuerpos, afectos y relaciones construidas en estos territorios. Trata del sueño como metáfora de lo sutil en los enclaves, la superficie y la construcción de las ‘zonas de sacrificio’, término acuñado por la antropóloga Mariestella Svampa. De ahí propongo la metáfora de la fascia para contemplar la corporalidad como parte de estas membranas superficiales y dirigirme a una propuesta del concepto de corpoterritorialidad y los devenires en lo que los cuerpos en los enclaves se desenvuelven.

En esta última sección del capítulo abordo el ‘Devenir Bau’ y las cicatrices politizadas como categorías para reflexionar en torno a lo que los cuerpos ‘pueden’ en estos contextos. Me refiero a la radicalización en la que devino la subjetividad de Emilia Bau Millén, una construcción corpoterritorial transgénero antiextractivista, anticapitalista y antiespecista que además alimenta procesos políticos a partir de su muerte. Aquí me apoyo con el registro fotográfico que realicé en diciembre de 2022 en Santiago de Chile y Valparaíso en donde aparecen murales y graffitis con el nombre de Bau y leyendas acerca de su defensa territorial y memoria después de su asesinato.

Durante este capítulo, hay lenguajes etnográficos, visuales con imágenes de los enclaves visitados y el apoyo teórico por parte de algunos trabajos artísticos que me ayudaron a dinamizar el tren de pensamiento. La danza en estos contextos no es un intento por romantizarlos y convertirlos en escenarios, sino que nos devuelve a la pregunta sobre ‘lo que puede un cuerpo’ en lugares de aparente devastación y muerte; nos invitan entonces a profundizar en las posibilidades de fuga/cimarronaje de los cuerpos cuando todo se plantea como árido y detenido.

Por último, hago unas reflexiones finales para ‘continuar el movimiento’ en torno a las posibilidades de los cuerpos. Tanto ‘Bau’ desde la Araucanía, como Yuliana Ángel en La Loma y otras mujeres diversas y cuerpos plurales (espíritus disidentes), inspiran esta última sección para reflexionar acerca de la emancipación y el indisciplinamiento de los cuerpos, así como sobre las ecologías del descanso. Concluyo con ideas acerca de lo que fue el proceso investigativo, las limitaciones y otras posibilidades para futuras indagaciones.

¹⁶ A lo largo del texto se utiliza la palabra cuerpxs cuando hago referencia a grupos de personas cuir, disidentes de género y/o no binaries que han pedido que se les nombre de manera neutra.

- Glosario

A continuación presento algunos de los conceptos más mencionados en este trabajo y cuyas definiciones funcionan como guía de lectura:

Inventar un desierto: creación discursiva de superficies y territorios como espacios vacíos e inhóspitos, así como superficies ‘disponibles’, en una lógica binaria, frente a lo que ‘no se dispone’, con el fin de permitir proyectos de extracción de minerales y/o hidrocarburos y construcción de enclaves mineros.

Enclaves mineros: Las economías extractivistas pueden funcionar en lógicas de enclave cuando no tienen una propuesta que integre las “actividades primario-exportadoras con el resto de la economía y de la sociedad. Su aparato productivo, en consecuencia, queda sujeto a las vicisitudes del mercado mundial” (Acosta, 2011, p.90). Esta tesis está situada en los enclaves mineros de La Loma y El Hatillo en el departamento del Cesar y Barrancas en el departamento de la Guajira, los tres ubicados en la zona norte o caribe de Colombia.

Territorios mineros/minados: se refiere tanto a las superficies, a lo subterráneo, lo material y todo lo que existe dentro de la noción de ‘territorio’, incluso el campo sutil (lenguaje, sueños, ancestralidad) en donde se construyeron enclaves de explotación minera. Son territorios minados en la medida en que se convierten en espacios que se disponen para otras formas de vida por encima de las existentes previamente, creando rupturas y dispersiones. El término surge a partir de la colaboración con lxs artistas Andrea Cabrera (México) y Tau Luna Acosta (Colombia), en el marco de Fotosíntesis.

Fotosíntesis: Proyecto de metodologías creativas creado en colaboración con la artista y bailarina Andrea Cabrera desde el año 2020. A partir de la búsqueda de una epistemología relacional y corpórea creamos una serie de prácticas a manera de caja de herramientas para la investigación etnográfica y artística. En el marco de Fotosíntesis, surgieron las ‘cartas epistolares’ entre colaboradoras; las ‘fugas’ como ejercicios de performance y ponencias para profundizar en nuestras respectivas investigaciones por fuera del marco de este doctorado; el ‘glosario de amantes’, tomando el nombre de la obra de Monique Wittig (Wittig & Zeig, 1981a) como una manera de crear nuestros propios neologismos; ‘los devenires’, movimientos dancísticos para explorar las posibilidades del cuerpo en diferentes espacios académicos y territorios; finalmente, la coreoetnografía como método es pensada y practicada dentro de Fotosíntesis para luego profundizarse directamente en los enclaves mineros de Colombia.

Coreoetnografía: Método creado con Andrea Cabrera mediante el cual se *corporeiza* la investigación y se invita a comprender las corporalidades, el movimiento o *régimen kinético*, y los datos sutiles dentro de un enclave minero. Su práctica combina la observación etnográfica en términos coreográficos, con el *acuerpamiento* por parte de quien investiga y requiere asumir corporalidades, tiempos, ritmos y capacidades específicas para desplazarse por los enclaves mineros.

Cuerpo: El punto de partida de este trabajo es la reflexión acerca de la investigación desde el cuerpo y con el cuerpo. En un primer momento se parte de una comprensión antropocéntrica y occidental de lo que es visto y palpable como un cuerpo humano. Dentro de todas las posibilidades para hablar de ‘el cuerpo’ este trabajo resuena con los ‘58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma’ de Jean Luc Nancy (2007), en donde se

sientan las pautas de un cuerpo como materia densa, que no está vacía y que de alguna manera es también la cobertura material de algo espiritual. En este sentido, se habla de un cuerpo místico que puede ir más allá de la materia y, por lo tanto, de lo más que humano. Aunque el énfasis de esta tesis recae sobre los cuerpos humanos que habitan los enclaves mineros y sobre el cuerpo de quien investiga como herramienta de percepción sensorial; se hará referencia a ‘los cuerpos’ de agua’, el cuerpo sensible, la corporalidad politizada, entre otros. Términos que van más allá de las condiciones materiales de los cuerpos humanos, que se desplazan a nociones más intangibles y conceptuales.

Cuerpo sensible: Busca dar paso a otros sentidos, diferentes a la vista, a la hora de percibir información del entorno: epidermis, audición, olfato, gusto. También se refiere a la capacidad de percibir afectos y emociones, así como datos desde el campo sutil (o espesor metafísico en términos de David Le Bretón (2010), como mensajes, señales, sueños, epifanías y/o ‘alucinaciones’.

Corporalidad: La comprensión de un cuerpo político y plural en relación con el espacio. Es el desplazamiento entre un cuerpo individual o ‘yo’, a un cuerpo colectivo o ‘nosotros’, según reflexiones de Victoria Pérez Royo (2019). En este trabajo, la corporalidad hace referencia no sólo a la relación entre cuerpos humanos, sino que busca una comprensión más amplia de la construcción de nociones políticas de los cuerpos en relación con los contextos y los territorios dentro de los cuales se construyen.

Metáfora de la fascia: Ejercicio de comprender la relación entre la superficies (físicas, geológicas, corporales) de una manera más interconectada y en diferentes capas. A diferencia de la comprensión de la superficie como piel. La metáfora se refiere al movimiento subterráneo y al tejido conector entre materias superficies y capas.

Devenir frágil: El cuerpo enfermo y la fragilidad en la que tornan los cuerpos de los mineros y de las personas que habitan en los enclaves mineros. Es una expresión creada por Leonor Silvestri en su trabajo sobre los cuerpos ‘discas’ para referirse a la potencia de la enfermedad como comienzo de la vida (Silvestri, 2017).

Devenir Bau: La expresión ‘devenir Bau’ es utilizada por Leonor Silvestri en una charla con Lilith Herrera (Silvestri, 2022b) para referirse a la radicalización de Emilia ‘Bau’ Millén: líder trans y comunera mapuche en la recuperación de bosques de árboles nativos y tierras Mapuche. Así como en las luchas de disidencia de género, antiespecismo, antiextractivismo y anticolonialismo. En este trabajo se utiliza para referirse a los procesos de subjetivación política y prácticas de emancipación articuladas a la que pueden llegar los cuerpos en su radicalización.

Cicatrices politizadas: término elaborado a partir del trabajo de Sarah Ahmed (2017) que habla de las subjetividades que se politizan a partir de la experiencia de ruptura de la superficie y el *continuum* de vida que viene con los proyectos extractivos dentro de los enclaves mineros.

Corpoterritorialidad: Lugar de enunciación desde el que se configuran identidades de defensoras, desertoras y/o emancipación. Se desprende del *continuum* planteado por el concepto de ‘territorio cuerpo tierra’ o ‘cuerpo territorio’ en medida en que es el punto de partida de un proceso de subjetivación política. Va más allá de una concepción híbrida, para disponerse como punto de partida y de llegada a un lugar político.

- **Inventar un desierto: crisis y sueño**

“Suspenderse en las superficies implica detenerse en el umbral incómodo entre exterioridad e interioridad, no para desgarrar la superficie, no para anular la imagen, sino para volver a inscribir su capacidad de imaginar.” Proyecto Tensiones Superficiales - Edwin Culp¹⁷.

El impulso primario de este proyecto de doctorado fue un sueño nocturno que tuve mientras vivía en Bogotá a principios del año 2018. Aunque nunca había tomado la idea de los sueños premonitorios, asumí el mensaje de aquél sueño como una señal para viajar a México y empezar a estudiar en otoño del 2019. Esta toma de decisión también fue animada por mi experiencia con la cultura del pueblo originario Wayúu, pueblo que ha sido fuertemente afectado por la minería de carbón a gran escala en su territorio desde los años 80. Los guías espirituales y médicas tradicionales Wayúu a quienes llaman *piachis*, son capaces de soñar las decisiones y soluciones que deben tomar las comunidades. Así, el sueño hace parte del territorio y es al mismo tiempo un territorio de decisiones, un umbral. Más adelante, comenzaría a descubrir y a recordar que el sueño, como lugar de enunciación y toma de decisiones, es una práctica de varios pueblos originarios en Latinoamérica, como los Chimilas, los Kogui, los Ette y los Mapuche al sur del continente, pueblo del que proviene mi familia paterna en Chile.

Justamente, creando esta continuidad epistemológica entre la relación del pueblo Wayúu al norte de Sudamérica con el sueño, y el *Peuma*¹⁸ o sueño para el pueblo Mapuche al sur y, que también hace parte de su cosmología y misticismo, es que surge la comprensión de que estamos hablando de un espacio de diálogo y de interdependencia entre lo humano y lo más que humano. Un territorio entre mundos. No me interesa adentrarme en un mundo esotérico o psicoanalítico, que es el lugar que se le da comúnmente al mundo onírico en la sociedad occidental contemporánea; me inclino a proponer que el sueño es un espacio metafísico, aparentemente sin materia, del que

¹⁷ Esta cita hace parte de la presentación en el sitio web del proyecto y seminario Tensiones Superficiales en el marco del programa de Comunicación de la Universidad Iberoamericana, CDMX. Hice parte del seminario desde enero 2020 hasta principios del 2022: <http://tensionessuperficiales.com/introduccion/>

¹⁸ El *Peuma* es el sueño para el pueblo mapuche y así como en otras culturas, es un espacio de negociación metafísica en donde las ‘Machis’, mujeres medicina, acceden para obtener respuestas de curación y tránsito de las decisiones de sus comunidades.

devienen posibilidades teóricas y de subjetivación política al momento de tomarlo como un lugar *a priori* de la construcción de territorios y corporalidades. Un espacio de interdependencias y posibilidades políticas en la medida en la que lo contemplamos como una propuesta ontológica desde los pueblos originarios. A su vez creativa, dada su potencia futura de toma de decisiones y creación de posibilidades.

Este primer sueño se une con otra experiencia onírica. En la investigación llamada ‘Hasta cuando soñemos’ (Archila, 2015) en la que participé entre el 2013 y el 2015, tomamos el nombre del proceso de toma de decisión de la comunidad Wayúu de Provincial en Barrancas, Guajira en relación a la expansión de la producción minera de la empresa Cerrejón 2011, la empresa se acercó a la comunidad con el ánimo de hacer la debida consulta previa¹⁹ que informaba el cambio de curso del Río Ranchería. Que es fundamental para la supervivencia de ésta y otras comunidades; las autoridades ancestrales (cabildos gobernadores) definieron que el acto de consulta previa tendría que esperar, y dijeron a los funcionarios de la empresa que la respuesta la obtendrían: *hasta cuando soñemos*; Aún no podían determinar su decisión pues las *piachis* no habían recibido información acerca de esa decisión para la comunidad a través de sus sueños (Guariyu en Archila, et al. 2015).

Para la cultura Wayúu, el sueño es uno de los conectores con lo que David Le Breton ha llamado el ‘espesor metafísico’ (Le Breton & Madrid Zan, 2010) y lo que yo entiendo como campo sutil; y resulta clave para tomar decisiones políticas, dado que lo que sueñen las *piachis*, se elabora como los caminos que la comunidad debe tomar. Para la empresa Cerrejón, en su momento, esta pausa determinó un choque de visiones, pero no tuvo otra opción que esperar. Durante este espacio de tiempo, hasta que soñaran las *piachis*, la comunidad llevó a cabo varias asambleas y consultas con colectivos de DDHH y organizaciones para realizar lo que llamaron como una consulta autónoma interna antes de ir a la consulta previa con la empresa, y finalmente definir que no estaban de acuerdo con esa fase de desviación del río Ranchería.

Esta experiencia, nos enseñó que el sueño es un espacio de disputa epistemológica, un elemento intangible que parece pertenecer al mundo sutil y a la vez del mundo político de los Wayúu. Este espacio/umbral, se encuentra en crisis. En el caso del Resguardo

¹⁹ Cuando hablo de consulta previa me refiero al derecho que tienen los pueblos originarios a ser consultados acerca de proyectos que se realizarán en sus territorios: “la consulta previa es un mecanismo que ha cobrado gran importancia para la defensa territorial, por ser un elemento de diálogo intercultural entre el estado, las empresas extractivas y las comunidades” (Archila et al., 2015a, p. 178).

Provincial y otros Resguardos Wayúu que quedaron en las periferias de los enclaves mineros del Cerrejón, una de las transformaciones territoriales que más han afectado su vida ha sido la incapacidad de volver a dormir debido a las constantes explosiones que se realizan en la mina. -‘Las *piachis* ya no pueden soñar’, decía en su momento Luis Emiro Guariyú, cabildo gobernador con quien trabajamos en esa investigación en 2013. La imposibilidad del sueño y el descanso, no afectó solamente a las *piachis*, sino que también cambió los ciclos de sueño, emocionalidad, temporalidad y estados de salud de toda la comunidad.

Esta experiencia del sueño es uno de los puntos de partida para narrar las diversas crisis, así como el entramado de transformaciones violentas y no violentas que devienen de los proyectos extractivistas. Las investigaciones sobre los proyectos a gran escala de minería han denunciado los impactos socioambientales y el colapso que implican para los territorios en donde se asientan. La crisis entonces está enunciada desde un lugar de devastación material y de aparentes escenarios de catástrofe ambiental.

En este trabajo integro lo que considero como elementos sutiles y conectores entre mundos para dar cuenta de otras aristas de la crisis. El sueño, como lo es la fascia en el cuerpo humano, puede utilizarse para comprender los tejidos sutiles entre “lo territorial” y “lo corporal”. Precisamente, haré uso de la metáfora de la fascia más adelante en este trabajo como para abordar la interconectividad del cuerpo territorio en la lectura superficial de los cuerpos en los enclaves. Adicionalmente, esta aproximación sutil nos conecta con el mundo místico y/o ancestral, del que también hablaron pensadoras como Gloria Anzaldúa (Anzaldúa et al., 2001) y algunas feministas comunitarias como Lorena Cabnal (Lopez, 2021) y Sylvia Marcos (en Espinosa et al., 2014).

La crisis descrita anteriormente no sólo se refiere a la incapacidad de los cuerpos indígenas para soñar nuevamente, sino que también habla del epistemicidio²⁰ y de los cambios sutiles que ocurren en los territorios minados. Cambios que son perceptibles desde la corporalidad integrada y no desde la mera observación. También se gesta en otro tipo de sueños, o en la disputa de lo que se sueña para un territorio en términos de ideales de progreso o imágenes a futuro.

²⁰ Según Boaventura de Sousa Santos, el epistemicidio se refiere a la subyugación de los saberes y conocimientos de pueblos indígenas y culturas, por debajo del conocimiento occidental. En esta jerarquía de subvalorización de conocimientos se ha perdido mucha sabiduría que desborda los cánones eurocéntricos y científicos del saber (El Salto, s. f.; Santos & Gandarilla Salgado, 2009).

El título ‘Inventar un desierto’ evoca la concepción de los sueños como los ideales de progreso o de futuro que tienen las personas y los proyectos de nación. En la investigación ‘Hasta cuando soñemos’, la socióloga colombiana Martha Cecilia García (Archila et al., 2015a), narra cómo desde la década de los 80 se comienza a construir el imaginario de la región de la Guajira como un lugar desértico, inhóspito y deshabitado. De esta manera se posibilita el inicio de las minas a gran escala en la región. Lo que narran las comunidades, es que ese ha sido su territorio ancestral y que si fuera desértico ellas no vivirían ahí desde hace siglos. Es entonces, el sueño del ‘progreso’ el que lleva a la invención de superficies y la creación de paisajes con un objetivo específico. Surgen entonces preguntas sobre ¿qué cuerpos pueden soñar? ¿cuáles sueños determinan la construcción de unos territorios? ¿en qué punto del encadenamiento capitalista, se capitaliza un sueño? ¿cuándo cobra valor? Y ¿cómo cuidamos el sueño de otrxs?

El sueño y la crisis también se perfilan en las preguntas de los cuerpos. Es decir, desde una noción de género y una epistemología cuir, podemos pensar en hacernos cuerpxs como performance (Díaz, 2020), soñar/crear lxs cuerpxs a partir de ensamblajes y potencias que nos posibiliten liberarnos de las crisis y las violencias, tal y como nos lo enseñó Emilia ‘Bau’ Millén en su disputa corpoterritorial de la que hablaré más adelante.²¹ Así, la crisis y el sueño son el punto de partida para desplegar reflexiones en torno a las tensiones y disputas territoriales que implica el problema extractivista, pero más allá de la materia, sin renunciar a la materialidad. Es decir, nociones intangibles como el sueño, la espiritualidad y la ancestralidad operan al momento de preguntarnos por lo que sucede en los territorios mineros/minados y están determinando también los límites y posibilidades de los cuerpos.

- **Preguntas y objetivos**

²¹ Con respecto al sueño entendido como devenir de las subjetividades y conectado al género, me parece clave resaltar que tanto en la cultura Wayúu, como en el pueblo Mapuche y en otras sociedades ancestrales, quienes tienen la capacidad de soñar son seres que se inclinan más hacia la configuración femenina o lo que también se ha llamado como dos espíritus o seres sin género. Más adelante hablaré de Yuliana Sanabria (a veces Yuliana Ángel), quien es una voz fundamental en este trabajo como mujer trans y lideresa en una zona minera; fue quien me recordó que las mujeres trans ‘deberían ser consideradas como seres especiales porque integran uno o varios espíritus a la vez’. No en vano, se sabe de *piachis* que eran hombres que se vestían de mujer durante sus ritos y a su vez, se conocen líderes espirituales mapuche (incluso en prisión) que no se nombran como personas trans, pero sí habitan esta experiencia de hibridez de género ligada a un lugar espiritual en la comunidad.

La pregunta que subyace a la elaboración de esta investigación es ¿cómo podemos encarnar los procesos de investigación sobre extractivismo en diferentes territorios? Hay por lo tanto, una pregunta metodológica y una propuesta ontológica. La metodológica se pregunta por cómo investigamos desde y con el cuerpo, y hace una invitación a pensarnos los problemas que estudiamos desde nuestros cuerpos cognoscentes, desde una episteme corporante. Así, uno de los objetivos principales es investigar el extractivismo en los enclaves colombianos desde un lugar otro, que incluye al cuerpo y a otras epistemologías. Situarnos desde las teorías feministas y de género, así como desde las exploraciones dancísticas y del arte, es una búsqueda para ‘minar’ los estudios que ya existen sobre el extractivismo, abriendo grietas en la academia androcéntrica y descorporeizada.

La propuesta ontológica, deviene del concepto de ‘territorio cuerpo tierra’, creado por las feministas comunitarias en respuesta a la minería en sus territorios originarios y ancestrales. Ellas nos proponen encarnar el problema tal y como ellas han encarnado las violencias del sistema colonial que se expresa en la expansión de la minería hacia sus propios cuerpos. Estudiar el extractivismo desde aquí nos implica dejar de escindirnos entre cuerpo y naturaleza situándonos en un lugar de observadores frente al colapso ambiental, para desplazarnos hacia la comprensión de que nuestra corporalidad hace parte de dicha materia y del ‘micelio’²² que deviene de todo este entramado de cuerpos humanos y más que humanos. Tomando esta invitación, otro de los objetivos es la creación de un método para encarnar la investigación, el problema y su teorización. Más allá de llevar mi cuerpo a los territorios y percibir desde la sensorialidad o el cuerpo sutil, me interesa proponer corpografías y fortalecer la potencia de la semiótica del cuerpo y el movimiento dentro y fuera de la academia.

Bajo esta propuesta, las preguntas que hilan este trabajo son: ¿cómo se desplaza el entramado capitalista y sus procesos heterogéneos por, sobre y entre los cuerpos? ¿qué sucede con y a través de la corporalidad en los enclaves mineros? ¿qué mueve a los cuerpos en un enclave minero? ¿qué fuerzas materiales y sutiles están creando espacios de disputa territorial con las agendas extractivistas? ¿qué lugar ocupa el género, la

²² El micelio o *miscellium* es un tipo de estructura de ordenamiento vegetal que consiste en la conexión de las ramificaciones de hongos entre sí. El concepto se utiliza en otros contextos de exploración, como en el caso de la residencia artística y de danza ‘¿Qué puede un cuerpo?’ a cargo de Impromptus en Bogotá, en la cual participé a comienzo de 2023. Se refiere a la capacidad de entablar ensamblajes de cuerpos para reflexionar en torno a los cuerpos que se interconectan e inter-dependen entre sí. En este trabajo lo utilizo como parte de las ideas que se entrecruzan con la relación cuerpo-territorio, en donde nuestra humanidad hace parte del micelio que compone también a lo territorial.

etnicidad, la raza, la clase y las capacidades corporales en la construcción de territorios mineros/minados? ¿qué agenciamientos se producen desde el movimiento y la emancipación de los cuerpos? Y, reiterando la pregunta base: ¿qué puede un cuerpo en un contexto de explotación minera?

- **Contexto del trabajo de campo**

En términos geográficos, esta tesis se escribe en varios lugares: Bogotá como punto central, el norte del Caribe colombiano (Valledupar, Cesar y Barrancas, Guajira) y Ciudad de México. Los desplazamientos entre Ciudad de México y Bogotá, así como entre Bogotá y el Cesar y la Guajira implicaron una continua movilización del cuerpo que investiga así como la continua movilidad entre ser local y o ser alguien externo al territorio. Además, hay profundas diferencias, en escribir desde la Ciudad de México con sus estimulantes conversaciones acerca del cuerpo, el género y toda la cultura de pensamiento que se gesta en la ciudad; otra vivencia es escribir desde Bogotá, una ciudad fría, punk, irreverente rodeada por la cordillera de los Andes que invita a pensar el sur y la distancia con Norteamérica de otras maneras; y finalmente, otro es el resultado cuando se escribe desde un enclave minero con calor, sofoco y ruido, mucho ruido de máquinas, vallenatos, ‘bullicio propio de la costa’ que invita a pensar la escritura desde una corporalidad que necesita buscar la frescura de todas las formas posibles.

La investigación en los enclaves se realizó intermitentemente en el periodo de octubre de 2021 hasta febrero de 2023. Para este momento hubo tres factores coyunturales que influenciaron el tipo de acercamiento a las dinámicas en los territorios y mi capacidad como investigadora social para recorrer e investigar desde el cuerpo. En primer lugar, Colombia comenzó el periodo electoral para nuevo gobierno en septiembre de 2021 y estas dinámicas políticas tuvieron grandes impactos en el discurso y en la narrativa nacional con respecto a los proyectos políticos que hablaban sobre extractivismo o en contra del extractivismo. Por ejemplo, la campaña del partido del Pacto Histórico (ahora electo después de votaciones), significó un giro en la narrativa hegemónica de la política nacional. Su candidata y ahora vicepresidenta electa, Francia Márquez, fue crucial a la hora de establecer un discurso político sostenido sobre sus experiencias como mujer negra, defensora de territorios y víctima de desplazamiento forzado. Toda su campaña

fue confrontadora para la cultura racista, clasista y machista que solía privilegiar la elección de políticos hombres, blancos y de élites tradicionales.

Un segundo factor determinante en la planificación del trabajo de campo, fue el contexto de post pandemia y post paro nacional del 2021 en Colombia. Este paro nacional es un hito histórico en materia de movilización social y las respuestas del estado a la protesta y al panorama democrático. Durante el Paro Nacional que duró desde abril hasta septiembre de 2021, las manifestaciones visibilizaron las condiciones precarias de la mayoría de la población urbana y rural en Colombia y cómo el contexto de post pandemia había profundizado las desigualdades y faltas de oportunidades para la mayoría de la población joven.

Durante el periodo agosto 2021 – marzo 2022, tuve la oportunidad de hacer parte del equipo investigador del proyecto ‘Protesta social – cuidado de la vida en la manifestación política’ del Centro de Investigación y Educación Popular en Bogotá. Teniendo en cuenta el contexto y el momento histórico (año del Paro Nacional 2021 que marcó un hito en clave de movilizaciones sociales para el país), hacer parte de este proyecto implicaba poder conocer de primera mano las experiencias de protesta, resistencia y defensa de diferentes grupos sociales, dentro de los que se encuentran las personas defensoras medioambientales y de territorios. Además, este proyecto tenía un componente específico de diálogo con la institución de la Policía Nacional de Colombia como garantes del derecho a la protesta social, pero también como ‘encarnación’ del estado. Este trabajo con la institucionalidad estatal era de mi interés para poder observar y escuchar las concepciones hacia la violencia, los territorios y las reivindicaciones de los movimientos sociales por parte de la policía.

A pesar de que gran parte de la experiencia se enfocó en la labor administrativa de configurar el equipo de trabajo, manejo de presupuestos y logística, considero que haberla realizado me otorgó cierto ‘enraizamiento’ con respecto a la manera en la que venía abordando las preguntas de esta investigación. Por ejemplo, en un principio planteé que el concepto de ‘territorio cuerpo tierra’ podría ser un lente a través del cual se estudiara la subjetividad política de quienes defienden. Sin embargo, después de dialogar con movimientos sociales, indígenas y de mujeres en el norte de Colombia que se involucran con acciones de defensa territorial, noté que era una concepción específicamente situada en la experiencias de las feministas comunitarias de Guatemala y Bolivia que, aunque

podría ser de gran utilidad para otros grupos sociales, como las mujeres Wayúu, simplemente no hacía parte de sus formas de ver el mundo.

De esta manera, evité ‘mover’ el concepto de su situacionalidad hacia una intención universalista que explicara las experiencias de otras personas que no se recogían dentro de esa experiencia. En una especie de viraje investigativo comenzó a cobrar fuerza la noción de espiritualidad compartida entre lo humano y lo no humano al evidenciar que la defensa de los ‘bienes comunes’ como el río, el agua, las plantas medicinales, se hace por la capacidad de contener vida que tienen estos elementos. En este sentido, una línea de análisis panteísta se comenzó a gestar para la comprensión de las relaciones entre lo humano y lo no humano.

Sin embargo, un gran problema fue encontrado en la experiencia de trabajo: esta ‘capacidad de vida’, panenteísmo o la comprensión de que cada cuerpo es una energía vital sagrada y por lo tanto se impregna de ‘merecimiento de ser cuidado’ está en varios cuerpos, pero no en todos. Los diálogos con organizaciones de mujeres, con la policía y con las mismas organizaciones diversas evidenció un claro vacío de interés en proteger las vidas trans tanto por parte de quienes defienden como por parte de la institucionalidad (que también se estructura en clave de defensa). En uno de los encuentros con personas líderes de toda índole: campesinos, estudiantes, mujeres, afrodescendientes, periodistas, organizaciones LGBTIQ+ sindicalistas obreros, afrodescendientes, etc; Yuliana Ángel, una mujer trans y lidereza social, se acercó al grupo y preguntó desde el corazón: “Acá sabemos que las primeras que salimos a las marchas somos las trans y ¿quién defiende a los cuerpos trans?”²³. Esta intervención de Yuliana fue el punto de partida de nuestro diálogo, que más adelante se convertiría en charlas conjuntas mientras recorrimos el municipio de La Loma

Con respecto al contexto de post pandemia, el giro hacia las nociones de enfermedad, cuerpos frágiles y las secuelas de post-covid en clave de salud mental fue determinante para investigar desde el cuerpo. Los ritmos de trabajo y el acercamiento a las personas estuvieron marcados por las tensiones de un hervor social latente en los territorios, así como por los rezagos de trastornos de ansiedad, depresión y paranoia, por parte de los sujetos con los que me encontré y de mi parte en igual medida. En este sentido, muchos

²³ Este encuentro se realizó a principios del año 2022 en Valledupar, Cesar, en los ‘Espacios Abiertos para el cuidado de la vida en el marco de la movilización social’ organizados por el Cinep/PPP desde finales del año 2021.

de los encuentros fueron momentos de catarsis y me ayudaron a comprender la necesidad de cambiar los paradigmas de tiempo productivo en mi propia investigación.

Por último, debido a las elecciones en mayo del 2022 y la finalización del confinamiento, se reactivaron las movilizaciones sociales y la presencia de grupos armados que durante la pandemia estuvieron de alguna manera ausentes. Sus prácticas de control territorial fueron determinantes al punto de declarar paros armados y toques de queda, justamente en regiones del ‘corredor minero’. La presencia de bandas criminales con control territorial, como el Clan del Golfo en el caribe colombiano, hace parte de las pautas para la masculinización de los territorios en donde las dinámicas del capital se exacerban, como en los enclaves mineros.

Estas características territoriales influyeron en gran medida a la hora de ‘recorrer’ los espacios, siempre con ansiedad y activando diversas redes de cuidado para que supieran dónde me encontraba yo y mis acompañantes. Investigar desde la prisa y el miedo afectaron la investigación y permitieron hacer visibles las limitaciones que existen para los cuerpos investigadores. Adicionalmente, la última visita a los enclaves la realicé en compañía de mi pareja, siendo conscientes de que una pareja cuir lesbiana tendría aún más limitaciones de movilidad en espacios donde la masculinización está tan fortalecida.

Después de este preludeo de la investigación doy paso al primer capítulo en el que se aborda la situacionalidad tanto subjetiva como académica desde la que se ha escrito este trabajo; la búsqueda de los métodos de investigación a partir de ‘Fotosíntesis’, en colaboración de Andrea Cabrera, así como el desarrollo del acercamiento con ‘las ancestras’ epistemológicas y finalmente, los cuerpos en apalancamiento con los que se apoyó y soportó esta investigación.

Capítulo 1. hibridación y fluidez

1.1 Introducción

En este primer capítulo desarrollo los diferentes puntos de partida para investigar desde una situacionalidad específica. Mis acercamientos al problema parten de determinadas experiencias académicas, intereses sociales y sobre todo contextuales así como vivencias y formas de estar en el mundo. Asimismo, en esta primera parte explico sobre el método general de investigación Fotosíntesis y de lo que hemos llamado como “epistemologías del encuentro” con Andrea Cabrera.

Lo nombro como hibridación y fluidez porque son precisamente dos nociones que se repiten constantemente en la experiencia investigativa y los caminos epistemológicos que se van escogiendo para desarrollar este trabajo. Son experiencias elementales que van más allá de conceptos teóricos, son una forma de ver y habitar el mundo desde una experiencia desarraigada y cuir que es muy personal, pero que seguro se repite en otras prácticas como la dancística y creativa.

Finalmente, en esta primera parte también hablo de los cuerpos en apalancamiento como una manera de explicar el tipo de relaciones que se dieron a lo largo de la investigación. Hablo de apalancamiento en lugar de sujetos de la investigación, porque me concentro más en el vínculo o relacionamiento que tuvimos entre cuerpos, que necesariamente en el protagonismo de unxs más que otrxs.

1.2 Lugar de enunciación

“Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está -en contexto-”, posicionado” (Hall, 1990, p. 350).

Enunciar el lugar desde el que escribimos es una práctica común entre lxs estudiantes de género, feminismos, estudios culturales y otras prácticas y disciplinas que invitan a la autoreflexión, autolocalización y autoidentificación de quien investiga. Las personas que somos conscientes de haber sido sexualizadas o racializadas, o que habitamos alguna clase de identidad de género y/o sexual diferente a la norma, sabemos en el cuerpo que no hay una forma universal de ver y habitar el mundo. Lo sabemos

porque experimentamos a diario cómo el mundo está construido bajo estándares hegemónicos y universalizantes, de los que no somos parte y cuyas estrategias de análisis de mundo constriñen. La escritura académica no está exenta de esos lugares de normatividad.

Stuart Hall, uno de los pioneros en los estudios culturales y las teorías de racialización, explica que el lugar de enunciación sugiere que “aunque hablamos, por así decirlo, “en nombre nuestro”, sobre nosotros mismos y a partir de nuestra propia experiencia, el sujeto que habla y el tema del cual se habla nunca son idénticos y nunca se encuentran exactamente en el mismo lugar” (Hall, 1990, p. 349); es decir, no somos sujetos escribiendo en el vacío o en la totalidad de los universalismos. Hall dice, el “corazón tiene sus razones” (1990) y con esto se refiere a que quien escribe sitúa su atención, sus intereses, teorías y formas de escribir en lugares que están relacionados con la propia experiencia o con el contexto en el que nos hemos construido. En la experiencia feminista es muy común preguntarnos acerca de lo que nos atraviesa el cuerpo y escribir desde allí, como un ejercicio de recuperar la sabiduría situada de nuestros cuerpos sexualizados, materias cognoscentes y renunciar así a las ambiciones de objetividad, racionalidad y universalidad a la que acostumbran las ciencias androcéntricas que se configuran como verdades absolutas.

Precisamente, Gloria Anzaldúa es una de las referentes para comprender lo que es un lugar de enunciación a la hora de escribir y de teorizar a partir de las propias experiencias de vida. Su trabajo multidisciplinario que iba desde textos autobiográficos, poesía, ensayos y teoría (Anzaldúa et al., 2001; Anzaldúa & Saldívar-Hull, 2016; Meloni, 2019), fue justamente un ejemplo de *corpoescritura* y a su vez, *corpopolítica*, desde donde nos enseñó que escribir desde el propio cuerpo y situacionalidad geo-socio-política, es una forma de teorizar, fuera de la academia y lejos del lenguaje académico hegemónico.

Siguiendo entonces una pauta similar, pero sin el ánimo de caer en la autobiografía, hago un ejercicio de identificación de mi propio lugar de enunciación como una forma de construir el marco dentro del que me muevo y así, las potencias y limitaciones que encuentro en mis propias herramientas y posturas. Así como Anzaldúa enfatiza que su subjetividad Chicana, migrante, mística y queer es potencia, pero también subalternización, yo considero que mi práctica escritural e investigativa se determina por mi construcción como mujer rusocolombochilena, de nacionalidades e identidades híbridas, bisexual y cuir, en continua contradicción de privilegios socioeconómicos,

bailarina y paciente de tratamientos psiquiátricos y psicológicos desde los 15 años debido a lo que hoy se cataloga como neurodivergencia y trastornos de ansiedad por violencia de género.

Las experiencias encarnadas de contradicción desde el privilegio y la fluidez entre mundos, son las que más determinan mi corpoescritura, así como los lugares donde pongo mi cuidado, pero también los caminos por los que dejo que navegue mi teorización. En primer lugar, habitar una especie de contradicción ideológica de crianza por haber crecido en la Unión Soviética con un padre militante, comunista y mapuche, y posteriormente haber sido criada en Colombia con privilegios de acceso a educación superior, capital cultural y status socioeconómico propios de ocupar un lugar de blanqueamiento epistémico. A medida que afianzo mi construcción cuir, también ha sido revelador mostrar el privilegio cisheterosexual dentro del que crecí y que he ido deshabitando poco a poco.

El habitar entre mundos posibilita una epistemología de la contradicción desde el privilegio y la contestación. Siempre será tensionante trabajar en contextos de devastación y violencia, crear afectos con personas precarizadas y luego escribir desde la comodidad y el privilegio de las academias mexicana y colombiana. Dicha tensión se aligera con la fluidez dancística que puedo tener al moverme entre mundos e ideologías, contextos y grupos sociales y culturales. Mi propia subjetividad *fluida*, de género y sexualidad fluida²⁴ es una búsqueda por desmarcarme de grandes dogmas y formas estáticas de ser y estar en el mundo. En este sentido, lo *cuir* no lo experimento sólo en mi expresión de género y/o prácticas sexuales, sino en la hibridación de mundos políticos, ideológicos y económicos por los que transito a menudo.

Puedo moverme entre mundos y ese es quizás el mayor privilegio o responsabilidad. Mirar desde la contradicción entonces se convierte en una visión periférica, incómoda, torcida en términos de Sarah Ahmed (Ahmed & Sáez, 2019). Hay quienes podrían decir que es un mapa más completo por el hecho de desterritorializarse, dislocarse y moverse de un lado a otro, que de alguna manera curiosear y experimenta desde todas las aristas. Esta fluidez también hace parte de mis expresiones de clase, con

²⁴ La fluidez de género es una experiencia corpórea que se enmarca bajo el paraguas de las identidades no binarias. Sin embargo, mi posición surge de una auto enunciación política de la mutabilidad y la hibridez entre contextos y 'espíritus'. Habito el mundo desde una identidad híbrida que un día es mayormente masculina, otro femenina y otros, la hibridez de ambos o una noción de no- género. A estos desplazamientos de género más allá del binarismo también se les ha enunciado como identidades queer, o cuir desde Latinoamérica.

la diferencia de que hay ciertos lugares de élite a los que no puedo acceder, así como espacios de precariedad que no he experimentado en el cuerpo y que aunque los haya visto y vivido por cortos periodos de tiempo, no hacen parte de mi experiencia encarnada. ¿Cómo se configura entonces una subjetividad corpoterritorial cuando no hay un territorio determinado? Esta ‘falta de pertenencia’, de errancia, y la migración constante entre culturas me ha llevado a sugerir que no tengo territorio y no pertenezco a ninguno habitando una especie de desarraigo que ha sido fundamental para teorizar acerca del ‘cuerpo-territorio’, sin tierra.

Otro punto de tensión es mi formación en ciencias sociales, antropología²⁵ y estudios críticos del desarrollo, que han influenciado en gran nivel el esfuerzo por analizar críticamente las causas sociales y políticas, prestando gran atención en mi trabajo a los proyectos de autonomías territoriales, comunidades indígenas y transformación de conflictos. Esta (de)formación ha creado ciertos lugares comunes de enunciación y limitaciones a la hora de implementar metodologías de investigación fuera de las ciencias sociales. Estoy cada vez más de acuerdo con la filósofa y profesora argentina Leonor Silvestri, cuando afirma que ‘la academia es un dispositivo de blanqueamiento’ (Silvestri, 2022a) y por lo tanto, hablar su lenguaje y buscar cumplir sus estatutos para obtener un título de doctorado es jugar el juego de la hegemonización. Querer deconstruir, crear otras categorías o incluso agrietar la producción académica dentro de la misma academia, es de por sí, una gran contradicción.

Es contradictorio porque cuestiono el privilegio desde el privilegio, tengo posturas anti extractivistas desde el uso de materiales y objetos que han sido elaborados gracias al extractivismo y, sobre todo, porque trabajo en colaboración con personas precarizadas y racializadas (personas defensoras) desde un lugar en el mundo que ha sido construido sobre los hombros de esas personas. Como menciona mi colega Nivardo

²⁵ La academia de antropología en la Universidad de los Andes (de los años 2000), aunque situada en Bogotá -Colombia, hace parte de la tradición de conocimiento de la élite post colonial latinoamericana y tiene un enfoque moderno, androcéntrico, antropocéntrico, occidental y heteropatriarcal, que reproduce teorías coloniales y prácticas de otredad o subalternización, en las relaciones entre quien investiga y lxs otrxs. Por su parte, la academia europea de pensamiento crítico en la que realicé mis estudios de maestría, es conocida por sus enfoques marxistas y post/decoloniales, que buscan construir alianzas académicas-activistas (*scholar activism*) y aún con pocos acercamientos a otras formas de investigar fuera de los modelos anglosajones, androcéntricos y heteronormados tradicionales.

Trejo²⁶, también estudiante del doctorado en estudios críticos de género desde el 2019: “el capital nos atraviesa, no está separado de nosotrxs y por eso hacemos continuas negociaciones con él”²⁷. La contradicción entonces, es estrategia y discernimiento al escoger qué aspectos del privilegio puedo ocupar para actuar y pensar qué hacer con dicho privilegio.

Ahora, para la investigadora feminista negra colombiana Betty Ruth Lozano, es fundamental plantear el posicionamiento desde el que se habla en cuanto a “dónde estamos situados en términos del racismo, el patriarcado, el heterosexismo, la clase y la geopolítica” (Lozano en Leyva & Icaza, 2019) para enunciar desde qué epistemología estamos viendo el mundo como lo vemos. En estos términos, me sitúo desde un lugar mestizo, con privilegios de clase, de raza y de cisnormatividad en el contexto colombiano (y sólo en el colombiano, pues en otros territorios mis privilegios se han mermado y fluctuado al no tener el mismo tipo de redes con las que cuento en Bogotá, principalmente); me considero una ‘no-mujer’ en construcción, no porque rechace a la categoría ‘mujer’ de una manera misógina, sino porque mi devenir se acerca cada vez más a una oposición de la construcción del ‘género mujer’ como dispositivo y como construido en relación subalterna a la categoría universal ‘hombre’. En este sentido, y a partir de mi experiencia ‘bisexual’ y ‘lesbiana’, resueno más con lo que enunció Monique Wittig cuando escribió que ‘las lesbianas no son mujeres’ en su trabajo ‘El pensamiento heterosexual y otros ensayos’ (Wittig et al., 2016)

Describir un lugar de enunciación *cuir* o de fluidez sexogenérica en el marco de una investigación doctoral quiere responder a la pregunta de si ¿hay una manera *queer* o *cuir* de investigar académicamente que implique una propuesta metodológica? Sin duda,

²⁶ Nivardo Trejo es unx investigadorx *cuir* mexicanx que hace parte del programa de Doctorado en Estudios Críticos de Género (2019). Se enfoca en el estudio los territorios digitales en los que se configuran las apuestas políticas y resistencias de parte de las comunidades *cuir* y diversas del ‘ballroom’ en México y Latinoamérica.

²⁷ Esta discusión hace parte de diferentes conversaciones personales con Nivardo Trejo con respecto a las exigencias que se nos hace a las personas *queer/cuir* de renunciar a todos los sistemas establecidos, obviando que hacemos parte del mismo sistema. En especial, surgió cuando defendimos la experiencia trans de la académica colombiana Brigitte Baptiste a quien la atacaban por ser una persona trans que acepta contratos laborales en universidades de élite colombiana en enero de 2022.

además de poseer una extrema sensibilidad hacia las violencias heterocapitalistas²⁸ que se reproducen en el mundo académico, social y económico; investigar y escribir desde el cuerpo cuir y nómada, o de frontera, como enunció Gloria Anzaldúa (por su experiencia chicana y lesbiana de frontera); implica desobedecer a muchas de las normas establecidas y las estructuras patriarcales que también se hacen presentes en un espacio de poder como lo es la academia (Anzaldúa & Saldívar-Hull, 2016). Implica romper con las formas cuadrículadas de la escritura académica convencional y a su vez *queerizar* los textos, en términos de Sarah Ahmed, romper con los sesgos heteronormativos que generalmente tiene la academia en sus métodos y en las lecturas que se hace del mundo.

Ahora, hay especificidades corporales y experiencias encarnadas que sin duda determinaron esta investigación y que sólo pude nombrar una vez ‘llevé mi cuerpo al territorio’. Aunque no me considero una persona neurodivergente, cada vez he aprendido más que ‘el cuerpo discapacitado’ incluye las condiciones de salud mental que nos atraviesan. En este sentido, acercarme a territorios patriarcalizados e hipermasculinizados en un tiempo de post pandemia, significó un enorme reto desde mi condición de persona con transtorno afectivo y ansioso, diagnosticado desde hace 16 años por síndrome de estrés post traumático.

Esto ha sido un hilo de complejidad latente a la hora de investigar en territorios masculinizados como los enclaves mineros y en los que, además, transitan hombres que hacen parte de bandas criminales como el Clan del Golfo en el norte de Colombia. Tanto así, que durante el trabajo de campo en 2022 tuve que pedir ayuda a mi hermano y a mi padre para que me acompañaran a algunas zonas mineras, pues sólo la presencia de ellos me ponía en otra situación de seguridad y regulación emocional frente a un contexto de hipermasculinización. Pocxs saben lo que es investigar con un cuerpo ansioso y las limitaciones que conlleva a la hora de acercarse a otras personas, pero también he utilizado dichas limitaciones para crear estrategias creativas y talleres que ayuden a conectar con sujetxs que precisamente encarnan experiencias similares en estos territorios.

Personalmente, llego al feminismo y a los estudios de género (o me llega el pensamiento feminista) en el año 2015. En la tercera o cuarta ola del movimiento feminista latinoamericano, que surge con ‘la marea verde’ desde Argentina hasta la

²⁸ El concepto de heterocapitalismo es abordado en el libro Foucault para encapuchadas del colectivo Manada de Lobxs (2014) en donde elaboran cómo el sistema capitalista y el sistema heterosexual (Wittig et al., 2016) se confirman el uno al otro.

frontera de México. Principalemente con la lucha por la despenalización del aborto y la denuncia de las violencias feminicidas a partir del ‘Ni una menos’ y el ‘Ni una más’. El reconocimiento de las violencias machistas y patriarcales comienza a crear un engranaje en Latinoamérica entre colectivas de larga data y organizaciones feministas nuevas configuradas por jóvenes de diferentes grupos sociales: colectivos urbanos, mujeres afro, estudiantes, madres, familiares de mujeres desaparecidas, defensoras de ddhh, etc. En este oleaje, configuro un colectivo artístico y de incidencia en temas de violencia de género con otrxs pensadorxs y artistas llamado Furia Zine (2017).

El encuentro con las teorías feministas, de género y del cuerpo me viene dado por el autoreconocimiento en clave de persona sexualizada, feminizada y racializada que ha sufrido violencias machistas y patriarcales, incluso en ámbitos de privilegio como lo es la academia y el mundo de las ONG’s. Aquí encuentro resonancia con las voces de las pensadoras comunitarias que en muchas ocasiones no se nombran como feministas. Mis intereses sobre la cuestión agraria me acercan a organizaciones de mujeres campesinas y lideresas sociales del ámbito rural que plantean justamente una hibridación de luchas por la justicia agraria, climática y feminista. Es por esta razón que ingreso al programa de Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana con el ánimo de profundizar en este entrelazamiento de cuerpo y territorios.

1.3 Fotosíntesis: métodos de hibridez y pensamiento relacional

“escribir produce ansiedad. Mirar dentro de mi misma y de mi experiencia, mirar a mis conflictos, me genera ansiedad. Ser escritora se parece mucho a ser Chicana, o ser *queer* – mucho retorcerse, darse contra todo tipo de muros - O lo contrario: nada definido o definitivo, un estado de limbo sin límites en el que floto y pateo con los talones, rumio, filtro, hiberno y espero a que suceda algo” (Anzaldúa, 2016).

La pregunta por el método ha estado presente durante toda la investigación, anotando que ha sufrido cambios constantes para adaptarse a los diferentes contextos, así como a los desplazamientos teóricos que se van generando durante la marcha. A grandes rasgos, *Fotosíntesis* fue una investigación metodológica creada en colaboración con la artista y bailarina mexicana Andrea Cabrera y se refiere a la creación de territorios de encuentro con sus retos, fricciones y vacíos. A inicios de 2022, *Fotosíntesis* ya se había configurado

como un espacio de pensamiento, creación y reflexión alrededor de los métodos de investigación *per se*. Más allá de ser una metodología específica para resolver las preguntas iniciales de mi proyecto doctoral, *Fotosíntesis* comenzó a estructurarse como un objetivo en sí mismo. A parte de construir un *dossier* de herramientas creativas de investigación, también buscaba resolver preguntas acerca de posibles métodos de investigación desde nociones feministas y queer, pero sobre todo, a partir de nuestras prácticas de movimiento y danza, como un acercamiento a crear formas de investigar con y desde los cuerpos: una danza como episteme o a partir de una epistemología corpórea siempre con una ética relacional como eje.

Como menciona Anzaldúa, escribir es una acción de ruptura y de expansión de límites. Tal como lo es un devenir queer en el pensamiento y en nuestra corporalidad. En la colaboración con Cabrera llegamos varias veces a la discusión acerca de cómo integrar el cuerpo a nuestro modo de hacer teoría en la academia y la necesidad de métodos creativos necesarios para imaginar investigaciones académicas otras y en esta medida, *queer*. Nos preguntamos acerca de torcer los métodos y los textos para explorar los límites de nuestras propias herramientas. En esta línea de pensamiento, la escritura de Anzaldúa que nos acompañó desde el inicio, sobre todo su poesía encarnada y corpoescritura, para atrevernos a escribir de otros modos, o por lo menos a explorar las capacidades de la creación literaria dentro de la academia.

Teóricas, académicas y activistas han elaborado distintas críticas desde la epistemología feminista para comprender por qué reproducir los modos de investigación sin cuestionar sus formas hegemónicas es un acto incoherente, anti-ético e incluso peligroso. Los temas centrales que abordan las epistemologías feministas son: “la crítica a los marcos de interpretación de la observación; la descripción e influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación; la crítica a los ideales de **objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad**, así como las propuestas de reformulación de las estructuras de autoridad epistémica” (Blásquez, 2012: 23, *las negritas son mías*). En este sentido, *Fotosíntesis* como método buscó desde el comienzo hacer consciente los lugares de incomodidad y violencia epistémica que ambas, habíamos experimentado.

Fotosíntesis surgió entonces de un lugar de práctica antipatriarcal, del amor lésbico, o ‘amor entre mujeres’ en términos de Audre Lorde en su trabajo *Zami: una nueva forma de escribir mi nombre* (Lorde, 2009) y Monique Wittig en su trabajo *Borrador para un*

diccionario de las amantes (Wittig & Zeig, 1981b) y *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Wittig et al., 2016) y del trabajo de pensadoras lesbofeministas y bisexuales como Gloria Anzaldúa, Val Flores (Flores, 2021) y Susan Sontag, quienes nos sostuvieron para cuestionar sobre la norma heterosexual en los propios modos de investigar, tanto en la corporalidad como en la mirada. En dos años, Cabrera y yo construimos las prácticas para pensar en conjunto sobre el movimiento, las sensaciones en la piel y otras formas de observar que no atravesaran sólo el ejercicio visual y la posterior interpretación de lo que se ve.

Fotosíntesis entonces se convierte en un lugar de resistencia en la medida en que parte de cuestionar formas hegemónicas de hacer ciencia y conocimiento o creación. Además, hay que recordar que ambas provenimos de un contexto latinoamericano (Colombia y México) en donde la autoridad epistémica sigue siendo el discurso eurocéntrico o anglosajón y desde donde la formación académica siempre ha obligado a seguir patrones educativos que reproducen estructuras coloniales de ver y experimentar el mundo. En esta línea y tal como lo plantea Francesca Gargallo:

Para las mujeres latinoamericanas, en particular, saber qué es lo hegemónico actuante en nuestras vidas es indispensable para entender los discursos filosóficos que se producen en las academias y centros de difusión cultural de los países y regiones económica y militarmente no dominantes del mundo, cuando mantienen-sostienen la supremacía de los paradigmas epistemológicos de una nación o un grupo de naciones dominantes” (2010: 158).

Aunque no fue la intención inicial, *Fotosíntesis* empezó a convertirse en un espacio de experimentación metodológica a partir de las artes y de las posiciones que efectúan los cuerpos en la investigación dancística. En este caso, la ruptura en las convencionalidades del método etnográfico, tan arraigado en mi hacer, me supuso muchos momentos de ansiedad, así como escribe Anzaldúa. Crear métodos ‘monstruosos’ implicaba cambiar los códigos y, por un momento, no saber qué se está diciendo o quién se es: “darse contra todo tipo de muros” (Anzaldúa, 2016).

Fotosíntesis, en contravía, nace de la posibilidad de experimentación a partir del encuentro de cuerpos, una relación entre cuerpos que busca minar la separación sujeto-objeto que ha marcado la producción de conocimiento en las ciencias. Se mantuvo como un espacio de preguntas alrededor de la creación de conocimiento y desde la incomodidad de hacer parte de la academia en ciencias sociales con reiterados sesgos androcéntricos y

extractivistas. Sin embargo, estas reflexiones no surgieron solamente a partir de las preguntas de esta investigación, sino que tenían antecedentes en trabajos pasados en los que ya venía surgiendo la incomodidad hacia el ‘hacer’ antropológico y sus dinámicas.²⁹

Aunque desde la antropología ya se venían dando discusiones acerca de la etnografía no sólo como método, sino como género de escritura ficcional y sobre el giro reflexivo de los 80s que incluyó la subjetividad de quien investiga en la propia investigación (Castro, 2021), la puesta en marcha de una investigación desde el cuerpo tomó varios intentos para comenzar a tener forma a partir de lo que luego denominamos como *Coreoetnografía* y que desarrollo a profundidad en el capítulo 3. Todo este proceso implicó las mismas emociones a las que se enfrentan lxs escritorxs y lxs artistas, la ansiedad de no saber lo que se está creando y en el caso de la producción académica, la constante presión por ‘crear conocimiento’ que sea legítimo y testificado por otrxs investigadorxs. Este proceso de testificación es claro en el ámbito de las ciencias, donde lo que se considera ciencia está atravesado por una serie de acuerdos entre testigos.

Donna Haraway desarrolla esta tecnología del saber en su texto *Testigo_Modesto@segundo_milenio* (1997) y se involucra en plantear que el testigo modesto es quien entrega su subjetividad como objetividad y garantiza la claridad y veracidad de los hechos. Estos saberes han sido construidos como ciencia a partir de la validación de visiones androcéntricas y eurocéntricas por parte de sujetos con las mismas características. En el campo de las ciencias sociales, la legitimidad se comprueba a partir del *peer review*, la revisión de pares que coinciden en que las observaciones y análisis de lxs investigadorxs sociales son replicables y útiles para comprender eventos, grupos, hechos sociales. También la búsqueda de replicabilidad de los métodos como la etnografía

²⁹ Una de las experiencias de co-labor a las que me refiero, fue el proyecto de investigación ‘Dialogo de Saberes’ del que hice parte como miembro del equipo Cinep/ppp, durante el periodo de 2013 hasta el 2015. En este trabajo tuvimos la oportunidad de conversar con las comunidades indígenas y afrodescendientes del sur de la Guajira afectadas por la minería de carbón. Pudimos conversar con ellas antes de formular el proyecto y, aunque llegamos con propuestas iniciales, fueron los miembros de las comunidades y organizaciones de la región quienes nos guiaron a plantear un proyecto basado en sus necesidades de acompañamiento investigativo y legal con respecto a su situación de riesgo frente a un proyecto minero de carbón.

En la práctica, la co-labor se dio en el momento de la creación de talleres conjuntos en donde se hacía formación a las comunidades en temas de defensa territorial y DDHH, y las personas de las comunidades creaban los espacios para ahondar en las preguntas de investigación. En cierta medida, entrábamos en conversación constante y se creaban reflexiones que eran de utilidad tanto para investigadorxs como para la comunidad.

en diferentes contextos ha sido una de las discusiones para legitimar el conocimiento ‘recogido en campo’ por parte de los etnógrafos.

Sin embargo, en el caso de *Fotosíntesis*, exploramos métodos creativos que no necesariamente ‘resuelven’ preguntas y que tampoco darían las mismas respuestas en otros contextos. En este sentido, la investigación basada en las artes o investigación artística se acerca mucho más al marco dentro del cual inscribimos a *Fotosíntesis*. La crítica de danza Victoria Pérez Royo acentúa justamente que la diferencia entre la investigación artística y las ciencias sociales está en la insatisfacción del artista que le lleva a crear otras formas de relacionarse con ‘lo estudiado’: “El artista es un insatisfecho con lo establecido” y esta insatisfacción es un impulso activo que trae potencial a la academia en el sentido de regresarle a las ciencias sociales lo que le fue robado por su institucionalización, en palabras de Pérez Royo, “devolver a las humanidades, la libertad que no han perdido las artes. Las humanidades lo han perdido por el proceso de institucionalización” (Facultad de Artes Universidad de Chile, 2020).

Con respecto a la búsqueda de replicabilidad, *Fotosíntesis* se configuró como una caja de herramientas que busca ser ampliada a la vez que adaptada a los contextos en los que se pudieran utilizar las herramientas. No se trató de crear un método que encajara con respuestas pre establecidas o con una práctica determinada, sino en desarrollar esa propia práctica que a su vez generara sus propios contextos y se transformara en los contextos en los que está como investigadoras³⁰.

El nombre *Fotosíntesis* en sí, evocaba la unión, el roce entre superficies (la piel de nuestros cuerpos, la superficie de los territorios y el contacto con la luz) y el pensamiento conjunto a partir de diferentes metodologías creativas y académicas. Detrás

³⁰ La necesidad de crear métodos flexibles y adaptables a los contextos, deviene de la tradición investigativa de la IAP en Colombia. En una de las primeras etapas de la IAP, entre 1979 y 1981, se hicieron las primeras investigaciones sobre los impactos de la mina Cerromatoso en Córdoba y la represa de Urrá, al norte de Colombia, en donde los investigadores crearon herramientas de recuperación del pasado y su difusión por medio de cartillas ilustradas. De alguna manera son estas investigaciones y los métodos como las cartillas y los programas radiales de difusión, los que marcan los inicios del estudio de los impactos ambientales y sociales de la minería y proyectos hidroeléctricos. Hicieron exposiciones de fotografía y videos, debates con autoridades oficiales y representantes de las empresas en donde el objetivo era no suplantar a las bases sociales frente a las interacciones con las mineras. En otras regiones de Colombia, La Rosca adelantó otros ejercicios metodológicos que se adaptaban a los contextos como los “mapas parlantes” en el departamento del Cauca que describían cómo la “IAP no era un método uniforme, sino que se adaptaba a los contextos locales y regionales en interacción con las comunidades” (Archila, 2015, pp: 61).

de la idea inicial, estaba la búsqueda por romper y torcer los métodos convencionales de la disciplina antropológica y la disciplina artística de la que proveníamos ambas. En esta línea, una de las primeras preguntas que le hice a Andrea fue “¿de qué manera defiendes?” pues buscaba comprender si ella podía incluirse dentro del sujeto ‘defensoras de cuerpos territorios’ y su respuesta fue “a través de mi cuerpo y de la danza definiendo una forma de habitar el mundo en la que todo indica que no debería existir”³¹.

Su posicionamiento como mujer artista y bailarina en un contexto capitalista y patriarcal es en sí una apuesta política de resistencia al estar continuamente buscando espacios de creación de significados y supervivencia que pongan al cuerpo en el centro. Además, debido a su propia historia de violencia ha llevado la conceptualización del cuerpo como el primer territorio de defensa a sus propios términos y desde ahí crea talleres y espacios de ‘conspiración’ artística para el encuentro de muchos cuerpos. Por otra parte, Andrea me preguntó “¿de qué manera investigas?” y mi respuesta fue que investigaba desde un lugar de crítica y disidencia a los métodos tradicionales de investigación, buscando de alguna manera en las epistemologías feministas, de-coloniales y *queer*, un método que me ayudara a sanar mis experiencias previas de investigación ‘extractiva’ y que me permitiera posicionarme desde un lugar ético dentro de la academia y las ciencias sociales.

Así, llegamos al acuerdo de que en nuestra colaboración íbamos a crear métodos que nos permitieran investigar desde nuestras posiciones políticas y críticas de las instituciones de las que ambas venimos: la academia, las ciencias sociales, la literatura, la danza como disciplina y la coreografía como lugar de captura del movimiento³² (Lepecki, 2007). El imperativo individual(ista) que existe detrás de la producción académica y del pensamiento occidental nos llevó a buscar formas de investigar juntxs, pensar en colectivo y crear una praxis investigativa basada en principios colaborativos feministas y *queer*, en donde el afecto entre mujeres y disidencias sexogenéricas, el cuerpo y las emociones, los cuidados y los parentescos (no biológicos) primen por encima del ‘producto’ o resultado investigativo. Los métodos entonces se volvieron relevantes y

³¹ Conversación personal en el marco del taller ‘Dobleces: taller para cuerpos de escritorio’, dirigido por Andrea Cabrera en el Centro Cultural Pandeo, 6 de marzo 2020, Ciudad de México.

³² André Lepecki, teórico de la danza y el movimiento, elabora sobre la genealogía de la coreografía como un aparato de captura del movimiento que en sus inicios fue configurado para mostrar el virtuosismo de los cuerpos en el ballet, bajo las directrices y necesidades de las élites cortesanas. En la actualidad, la coreografía ha podido desplazarse de estos espacios de poder, captura y adoctrinamiento para posibilitar la reflexión en torno a las potencias de las corporalidades. También se utiliza el concepto más allá del mundo de la danza para teorizar acerca de procesos geológicos (Agamben, 2009) y sociales.

no por sentado, se adaptaron a los territorios y a las condiciones, privilegiando el modo de hacer las cosas sobre el resultado.

1.3.1 ¿Cómo hacemos el método?

Durante la investigación, *Fotosíntesis* se fue transformando en un *dossier* de herramientas para investigar de otras maneras, desde la experiencia cuir de nuestros cuerpos y en continua adaptación y/o mutabilidad para el territorio. Las principales herramientas y también principios éticos de estas ‘formas de investigar’ se basaron en 1) la investigación colaborativa desde la poliafectividad 2) la corporalidad 3) el devenir etnográfico que cada vínculo propuso. El texto general se construyó en colaboración con una o más personas que habitan los territorios recorridos durante el trabajo de campo o que han investigado temas en común desde sus propias disciplinas y prácticas. Como desarrollo a continuación, las relaciones con otrxs sujetxs se dieron a partir de dinámicas dancísticas como apalancamientos, ensamblajes e incluso repulsiones y tensiones.

La poliafectividad a la que me refiero surge también de los debates actuales³³ que existen en algunos nichos acerca de reconocer la monogamia y la mononorma como formas de vincularidad que reproducen los estatutos de propiedad privada y las violencias patriarcales en la forma en la que nos relacionamos. Considero que esto se aplica a otras nociones de propiedad como lo son las autorías a la hora de producir un trabajo académico o un texto. Por esta razón, hubieron formas de relacionamiento con diferentes sujetxs a los largo de la investigación que no necesariamente perduraron en el tiempo o con quienes llegué a cumplir algún objetivo investigativo en particular. La mera creación del territorio de encuentro para un pensamiento relacional, ya estaba cumpliendo con el fin para lo que *Fotosíntesis* fue creado: un territorio de encuentro, afecto, exploración y creación.

Buscamos encontrar las grietas y los intersticios para comprender el cuerpo territorio desde otras ontologías y no desde la academia convencional. La razón principal por la que nos denominamos como *Fotosíntesis* radicó en el fenómeno del encuentro que se da entre elementos de distinta índole y cuya interacción genera una serie de ‘productos’, materias y expulsiones. Tomamos el nombre desde la botánica en un primer

³³ Cuando hablo de debates actuales sobre poliafectividad, me refiero a que en este momento socioafectivo hay un ‘boom’ de talleres, terapeutas, activistas y prácticas alrededor de romper con las estructuras tradicionales de vincularidad afectiva (Vasallo, 2019). Aunque este no es tema que profundizo en esta investigación, hace parte de mi experiencia afectiva y hay reflexiones que permean la manera en la que me he empezado a relacionar con lxs afectxs en esta investigación.

momento sin tener mucho conocimiento del proceso específico que se da en una fotosíntesis, pero luego a medida que profundizamos en las investigaciones científicas nos dimos cuenta que nuestro encuentro y nuestra forma de hacer las cosas dialogaba de manera orgánica con un proceso biológico que podría asumirse como lejano a una dinámica humana de investigación.

Partimos entonces de la metodología del encuentro entre dos mundos, la pedagogía de la escucha y la hibridez como método epistémico al buscar que de nuestro encuentro se crearan ideas híbridas, a manera de alquimia o mezcla de nuestros saberes y prácticas. En las primeras reuniones dejamos por escrito nuestro interés de entregarnos al encuentro desde una posición de diálogo y escucha, teniendo en cuenta siempre los tiempos de descanso y los límites que la otra parte necesitara para ahondar en su propio proceso de vida. En este sentido, más allá del concepto de Fotosíntesis, la importancia estuvo en el ‘hacer el método’, el cómo investigamos y con quién a la hora de hacer conocimiento corporeizado. Tal como la geógrafa decolonial³⁴ ecuatoriana Sofia Zaragocín explica sobre el ‘hacer conocimiento geográfico’ a la hora de plantear el cuerpo-territorio como método y no sólo como concepto:

“El hacer- conocimiento geográfico: no mediante la teoría decolonial - hay que enfocarse en el hacer la geografía. La defensa territorial desde los feminismos ha puesto mayor relieve sobre cómo defendemos los territorios de manera feminista mas que desde una mirada feminista en particular. El método resalta la producción conceptual de guías, haceres, cartillas material desde la educación popular, donde el nivel metodológico es más que sobre la teoría.” (Zaragocin, 2020).

Con estas búsquedas alrededor del ‘hacer’, busqué estar en los territorios y en los enclaves mineros de otra manera. No busqué metodologías clásicas de conexión con informantes o de generación de entrevistas, tampoco busqué participar en los espacios íntimos y privados de las comunidades (a excepción de cuando mis amistades me invitaron) a manera de observadora, pues sabía que todas estas acciones iban a estar cargadas de mi inercia de ‘quehacer colonial’ antropológico. Mi búsqueda, más que una meta determinada, fue la de ir conectando puntos de posible análisis y posicionarme como

³⁴ Tanto en el capítulo 2 sobre el marco teórico, como en el anexo 1, al final de la tesis, se pueden encontrar referencias con respecto al pensamiento decolonial y de(s)colonial que atraviesa esta investigación.

espacio cuerpo dentro de la cartografía corporal que existe y que se ha ido creando en estos los enclaves mineros.

Si en las ciencias sociales como la antropología, el método busca responder unas preguntas a priori, en la investigación artística es el método lo que define el ‘objeto’ y por lo tanto requiere que se hagan unas preguntas ‘otras’ al tiempo que se debe estar abriendo que los objetivos se definan sólo al final de aplicar el método y no al revés. Para este momento, le artiste visual colombiana Tau Luna Acosta³⁵ se integró a *Fotosíntesis* para colaborar juntas a raíz de sus preguntas en torno a su subjetividad trans y migrante en Europa en relación con parentescos fósiles y la minería. Tal como nos lo hizo saber a Andrea y a mí: “en Europa no es fácil encontrar personas que sepan investigar juntas, ni colaborar y por eso quiero explorar la posibilidad de trabajar juntas”.³⁶

La experiencia de *Fotosíntesis* superó los resultados esperados de la investigación doctoral y, en palabras de Andrea Cabrera se configuró como “una ciénaga al margen del caudal” de mi propia investigación de la cual se puede alimentar, pero necesita continuar su curso para entregar una tesis. En el último año de programa doctoral tuve que apartarme de la creación de *Fotosíntesis* para hacerme cargo de la escritura individual y el asentamiento de la coreoetnografía como una de las herramientas a profundizar; y apoyarme en el trabajo colaborativo con Andrea Cabrera y Tau Luna Acosta para preguntas puntuales en torno a cómo abordar el trabajo de campo, el análisis de ciertas observaciones y los vínculos creados o reforzados en los enclaves mineros.

1.4 Epistemología del encuentro

¿Hasta qué punto *Fotosíntesis* se puede plantear como un ejercicio de investigación de co-labor? Teóricamente, la investigación de co-labor como método tiene antecedentes en las investigaciones comprometidas que se gestaron en el contexto latinoamericano de cara a las transformaciones políticas de la época. Según el historiador colombiano Mauricio Archila, las discusiones acerca del diálogo de saberes y las

³⁵ Tau Luna Acosta es un artiste colombiana multidisciplinar que pidió ser nombrada en lenguaje neutro, lo cual significó una serie de adaptaciones interesantes a la hora de presentarnos en nuestra ‘Coreografía trenzada en territorio mineros/minados’ que presentamos en el marco de las Jornadas sobre Extractivismo de la Vida del seminario (virtual) Tensiones Superficiales de la Ibero, en marzo de 2022. Para ver más acerca de esta ponencia de a tres, ir al Anexo 6.

³⁶ Reunión de trabajo colectivo con Andrea Cabrera y Tau Luna Acosta, de manera virtual desde España, México y Colombia, enero 2022.

investigaciones comprometidas (IAP e investigación militante) comenzaron en los 70s en Colombia y América Latina debido a tres procesos: el agotamiento del capitalismo industrial, la radicalización política global, y la crisis de las ciencias sociales provenientes de Europa y Estados Unidos: “Se comenzó a denunciar que toda ciencia partía de intereses de clase y que de alguna forma estaba siempre comprometida, bien con la perduración del orden existente, bien con el cambio revolucionario” (Archila et al., 2015a, pp. 48-49).

En un inicio, planteamos *Fotosíntesis* como un trabajo de co-labor con Cabrera bajo el enunciado de investigar juntas y crear un método que replicara esta relacionalidad. La co-labor la veíamos como una respuesta a la tradición de investigación extractivista de la que ambas proveníamos, yo como antropóloga en mayor medida. Sin embargo, el contexto de pandemia, la falta de recursos y la naturaleza misma del impulso investigativo fueron denotando que *Fotosíntesis* era más un territorio de encuentro para crear juntas, que un proyecto de compromiso político con la transformación social. Recordemos que las investigaciones comprometidas tienen raíces en la propuesta de Investigación Acción Participante del sociólogo colombiano Fals Borda, quien quería reorientar la sociología hacia una ciencia que se apoyara en la realidad colombiana y latinoamericana, planteara distancias con el pensamiento colonial y estuviera comprometida con el desarrollo, sin demeritar el conocimiento creado en otros lugares. Sus cuatro conceptos eran: crisis, autonomía, compromiso y liberación (Ibid, 2015).

Para Fals Borda, ante la crisis, el científico intelectual no podía ser neutro a la realidad y debía involucrarse en el cambio social. Insistía en “propiciar una ‘observación-inserción’ en la cual el investigador se involucrara en el proceso que estudiaba para colaborar en el cambio (...) exigía la proyección política del sociólogo ya que no podía ser neutral ante la realidad” (Archila, 2015: 50). En este sentido, *Fotosíntesis* comienza a dar cuenta sobre qué escribimos e investigamos, pero también contra qué nos rebelamos y contra qué investigamos. Aunque nuestra posición frente al problema del extractivismo, no resulta neutral, nuestras posiciones corporales hacia el problema no son las del activismo social que se traslada a los enclaves y se compromete con el cambio.

Nuestras resistencias, desde las prácticas conscientes del autocuidado y la reparación, nos han llevado a renunciar al imperativo de compromiso social visto desde nociones materialistas y pasando por alto las condiciones coyunturales que nos rodeaban en periodo de pandemia. Sabíamos que no era nuestro lugar insertarnos en los procesos de defensa territorial desde otros territorios y sin recursos económicos y/o energéticos para sostener procesos que requieren compromisos genuinos y de largo aliento. En su momento, los

métodos comprometidos respondían a la crisis social y política que invitaba a hacer una ciencia rebelde. En nuestra coyuntura histórica de extractivismo de la vida, nos pensamos métodos y formas de hacer las cosas desde el cuidado, el afecto y las micropolíticas. Pensando en términos de composta, interioridad, cuidado, afectos y colectivismo como respuesta a lo que vivimos en pandemia nos planteamos una ciencia recompostante³⁷ y agenciamientos alegres a la hora de investigar. Más adelante en el capítulo 5 reflexiono acerca de los planteamientos de cuidado y sanación de las feministas comunitarias en donde también cuestionan justamente la explotación que viven lxs líderes y quienes se involucran en las defensas territoriales.

Hay una idea fundamental a la hora de incorporar las metodologías creativas o basadas en el arte y es la crítica que hace Fas Borda a la fuga de cerebros latinoamericanos hacia las academias anglosajonas, cuestionando el servilismo y la imitación practicada desde el sur. Fas Borda buscaba un lenguaje propio adecuado a la realidad latinoamericana. Sin embargo, hay apuestas como los métodos feministas y comunitarios que irrumpen. Los ‘mapeos de cuerpo territorio’ o la ‘geografía cimarrona’ que propone Sofía Zaragocin (2020), en el área de la geografía feminista considero que significan apuestas de gran relevancia porque buscan construir conocimiento desde las experiencias encarnadas y por lo tanto desde lo que podría nombrarse como corpoterritorialidades del sur.

La Fotosíntesis es un encuentro. Quizás la primera analogía del proceso de fotosíntesis que realizan las plantas que traemos a esta metodología, es el concepto de *superficie* (en las plantas: la superficie de las hojas con clorofila) y contacto (de la superficie con la luz), pues el encuentro entre Andrea y yo partía de reconocer que cada una era una superficie que entraba en contacto con la otra, con sus ideas, su historia y su cuerpo. Es decir, en alguna medida nos referimos a lo que Sara Ahmed ha desarrollado como el ‘afecto’ en clave de la capacidad que tienen nuestras acciones y sentimientos de afectar a otras personas y a otras superficies sociales (Ahmed et al., 2017). Las ideas, las experiencias, los saberes, los cuerpos, las emociones y las luchas de cada una de nosotras están continuamente afectando a la otra en un sentido creativo, llevándonos a crear más

³⁷ El ejercicio de hacer composta es un planteamiento de Donna Haraway en su trabajo *Seguir con el problema* (Haraway, 2016); pero también lo nombro en clave del giro agroecológico y de reflexiones sobre la interdependencia que se están acentuando después de la pandemia y de cara a la crisis de cambio climático que experimentamos.

ideas, experiencias, saberes, emociones y formas de habitar nuestro propio cuerpo que no existían antes del encuentro.

De alguna manera, el contacto entre la ‘luz’ de cada una con la ‘superficie’ de la otra nos lleva a generar una ‘síntesis’ o transformación de “energía inorgánica”, que vendría siendo todo aquello que está en el ambiente de cada una (el mundo, la epistemología, la historia, las heridas, la memoria, los deseos de cada una, etc), en “energía orgánica”, que serían esas nuevas formas híbridas de entender el mundo que nutren nuestro propio crecimiento y proceso de vida. Adicionalmente, la energía orgánica que nutre a las plantas está compuesta por varios elementos como la glucosa que le da energía.

En nuestra experiencia, la glucosa y los otros elementos son además los ‘productos’ creativos e investigativos que estamos construyendo y que buscan ser elementos que apoyen la publicación académica, la creación de puestas en escena, la elaboración de proyectos para participar en convocatorias públicas y la escritura de artículos e incluso un libro objeto acerca del método. Buscamos que los productos estén en línea con los proyectos de vida de cada una y que el encuentro entonces se transforme en un laboratorio de creación metodológica, investigativa, artística y académica que nos dé energía para seguir.

La ‘liberación de oxígeno’ en nuestro encuentro fotosintético es la elaboración de una metodología propia, de nuestra talla, anti colonial, anti extractivista, anti racista, anti sexista y anti patriarcal que nos permite justamente, respirar. A esta liberación de oxígeno la hemos nombrado ‘Fugas’ en nuestro propio trabajo, pues nos encontramos muchas veces frente a momentos de creación y de puntos de elaboración conceptual con los que antes no contábamos. Es decir, el oxígeno que liberamos no es solamente la estructura metodológica que estamos elaborando sino que además hay otros elementos que también se van creando como neologismos, conceptos híbridos, prácticas corporales para la creación escrita, coreografías teórico-performáticas que seguramente se liberaran en el ambiente y alguien también podrá respirarlas.

La epistemología del encuentro que se propuso para esta investigación fue una forma de nombrar la importancia de aplicar metodologías de colaboración, de escucha y reconocimiento de los saberes de todxs lxs sujetxs involucradxs.

1.4.1 Territorios de encuentro

El acuerpamiento de los encuentros fotosintéticos le da espacio a las emociones, los afectos, el movimiento corporal, la quietud, el sueño, el descanso, el alimento, el cuidado y los silencios como parte del mismo método y no como momentos externos a la investigación. Así que a partir del acuerdo de trabajar juntas, Andrea y yo definimos que nos reuniríamos en sesiones de dos a tres horas cada semana con el objetivo de empezar a ahondar en lo que cada una traía para el encuentro. Aunque el propósito inicial era reunirnos semanalmente, debido a la coyuntura por Covid 19 tuvimos que adecuar las sesiones a nuestras facilidades de conexión y de disposición para encontrarnos. Tuvimos alrededor de 25 reuniones presenciales y a distancia durante la pandemia y a partir del segundo semestre de 2021, redujimos nuestros encuentros a una vez cada dos semanas.

En la primera sesión fotosintética fue importante determinar todos los temas que nos interesaban a ambas, en desorden y sin ninguna correlación necesaria entre un tema y otro. De ahí escogimos los temas que veíamos en común, los que nos interesaban de una a la otra y definimos lo que veíamos como potencia en el encuentro para los proyectos de cada una. Desde el lenguaje de cada una, escogimos plantear la alternancia en cada una de las sesiones: una la tomaría yo desde el lenguaje académico, teórico y vivencial-experiencial para contarle a Andrea cómo percibo las preguntas de mi investigación, por qué me llaman la atención y qué limitaciones tengo desde un enfoque de investigación social. La siguiente sesión fotosintética la tomaría ella, en su lenguaje corporal y narrativo profundizaríamos en preguntas de ella y en ejercicios de exploración y creación propuestos por ella. Así iniciamos después de haber dedicado un espacio para que cada una contara su historia de vida, los hitos y los momentos especiales que nos han traído a los proyectos y las búsquedas actuales.

Seguido de estas sesiones iniciales intercambiamos un formato y marco de investigación de ambas, para entender también los límites dentro de los cuales cada una entraba a colaborar, así como las consideraciones éticas de responder a las necesidades y a los cuidados de cada una de las partes. Posteriormente, comenzamos a intercambiar *cartas epistolares* con preguntas acerca de la construcción subjetiva, el hacer, la epistemología y la situacionalidad de cada una. Cada una fue elaborando cartas con preguntas alrededor del proceso de subjetivación de la otra y a continuación quien recibía las cartas respondía a las preguntas a profundidad y por escrito, dejando también un

registro de la diversidad de preguntas que cada una podía realizar sin repetirse. Luego, compartíamos y discutíamos las respuestas en los encuentros por videollamadas, creando así otro tipo de preguntas para profundizar en cada sesión fotosintética.

En cada conversación entraban varios elementos a jugar (elementos para la fotosíntesis: luz, agua, dióxido) como las cartas, las respuestas, las prácticas metodológicas, las experiencias, las teorías y las herramientas que cada una aportaba y que iban creando el camino para otros aspectos nuevos a profundizar. Asimismo, frente a las nuevas preguntas que surgían cada una proponía un método para desarrollarlas y paralelamente íbamos registrando todo el proceso en un documento conjunto. También, había un intercambio de bibliografía y material para ayudar a entender la situacionalidad de la otra y también a crear conceptos desde la transdisciplinareidad.

A continuación, se describen los principios y las prácticas que se llevaron a cabo de noviembre 2019 hasta febrero 2023 en el marco de *Fotosíntesis*, para desembocar en el método coreoetnográfico como la metodología de impregnación³⁸ que privilegiamos para movernos dentro de los enclaves mineros y que profundizo en el capítulo 3.

1.4.2 Intercambios epistolares y fugas

Iniciamos un ‘Glosario de las amantes’ (en diálogo con el Diccionario para las Amantes de Monique Wittig) con nuestras propias definiciones sobre las categorías que más se repetían en mi investigación y en la de ella. Encontramos así puntos en común acerca de la corporalidad y las micropolíticas de movimiento que yo antes no había conceptualizado como relevantes para pensar el extractivismo. Por ejemplo, las nociones de reparación de los tejidos corporales, el descanso, el sueño, el placer y el deseo surgieron a partir del ejercicio del glosario y de pensarnos posibles ‘fugas’ de investigación artística (Ver Anexo 5. *Fugas*, en donde registramos movimientos alrededor de la búsqueda del descanso por parte de las personas de la comunidad de Las Casitas en el enclave de Barrancas).

³⁸ De igual manera, hubo un proceso intenso de autoreflexión con respecto a ‘llevar el cuerpo al territorio e impregnarse’ en palabras del antropólogo chileno Yerko Castro. Esta dirección fue fundamental para sentir las condiciones físicas en las que trabajan los mineros, las trabajadoras sexuales, las mujeres y las familias que están en enclaves mineros. Situar mi cuerpo feminizado en diferentes espacios del recorrido fue fundamental para pensar desde las sensaciones en la carne.

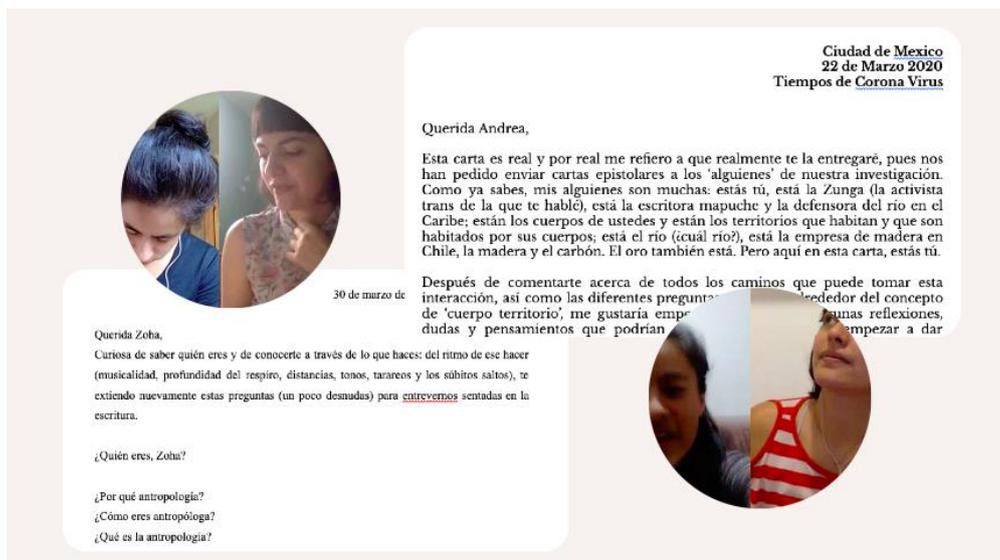


Imagen 1. Presentación de las cartas epistolares en Fotosíntesis (2020).

De los intercambios epistolares pasamos a las ponencias coreográficas en donde exploramos formas de visibilizar el proceso de pensamiento que hay a la hora de teorizar sobre el extractivismo, las máquinas y el capital (Ver Anexo 6. *'De retors, superficies y contramáquinas'*). En ese territorio de encuentro surgían más fugas y más posibilidades de seguir integrando el cuerpo a la investigación. Las múltiples aristas que planteaba analizar el problema extractivista desde la virtualidad nos generaba más y más posibilidades de exploraciones artísticas que nos ayudaban a mantener la reflexión latente y empezar a percibir nociones que antes no eran perceptibles para ninguna de las dos. Por ejemplo, la posibilidad de devenir territorio, devenir superficie, devenir piel. Fuimos trasladando estas preguntas al cuerpo y comenzamos a explorar el movimiento.

1.4.3 Devenires

Una práctica que realizamos consistentemente fue observar el devenir de otro cuerpo, acompañar ese devenir con el movimiento propio y con una pluma, para dar cuenta de los cambios sutiles. Llevado a otros escenarios, propusimos este ejercicio en el seminario de Tensiones Superficiales en medio de la pandemia de 2020 para poder profundizar en las reflexiones de este método de manera colectiva y obtuvimos así apreciaciones de una cantidad diversa de estudiantes acerca del devenir.

Una de las danzas que nos gustaba practicar era el 'devenir fruta en putrefacción', una práctica reiterada que nos hizo reflexionar acerca de la muerte, el tiempo y la trascendencia putrefacta, humilde (de 'humilis – que vuelve a la tierra'), de nuestros

cuerpos a partir del contacto con la tierra, como cuando una fruta cae del árbol y empieza su des - composición.

También practicamos en menor medida, el devenir pez, el devenir piel, el devenir ser con ojos en diferentes lugares. Transmitir estas experiencias al papel a veces resultaba insuficiente, pues la escritura no abarca todo lo que puede el movimiento. Una experiencia similar ocurría con la frontalidad del cuerpo, dado que es lo que vemos con mayor facilidad a veces creemos que somos esa parte del frente, ese reflejo del frente y nada más. Aquí reflexionamos sobre la vista y la manera en la que construimos unas partes más que otras: ¿De qué manera estoy construyendo mi cuerpo al mirar más unos lugares que otros? En el movimiento y el contacto son otras formas de ver. Aquí enunciamos la importancia de decir que “Andrea investigaba con el cuerpo”.

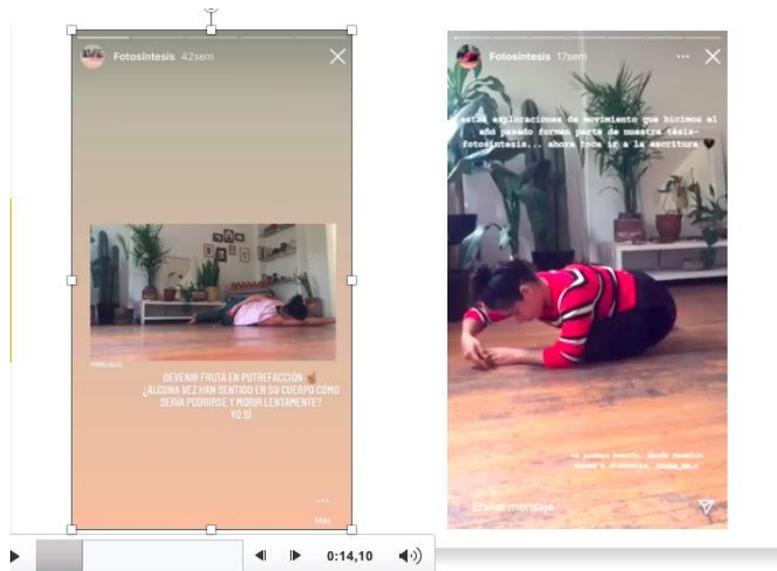
Frente al devenir piel, nos preguntábamos por la posibilidad de habitar la piel de otros seres, ya que con el tacto y la ‘piel superficie’ se puede tener ojos- oídos y nariz en otras partes. Esta dislocación de los sentidos nos ayudaba a crear hibridaciones de posible sensorialidad como el ‘tacto escucha’ ya que el oído y el tacto son los sentidos que nunca se pueden cerrar y por lo tanto implicaba que no había necesariamente un producto terminado de nuestro devenir. Estos ejercicios nos conducían a preguntas como ¿Qué tanto podemos encontrarnos así con otros y otras máquinas? Por ejemplo ¿qué tanto podríamos “escuchar con el carbón”?

Devenires:

Floreciendo

Fruta pudriéndose

Piel animal (habitamos una piel-devenir animal)



Prácticas fotosintéticas -Devenir fruta en putrefacción-

Imagen 2. Prácticas fotosintéticas, devenir fruta en putrefacción para reflexionar acerca del devenir territorio a partir de nuestros propios escombros. Ciudad de México, Junio 2020.



Imagen 3. Acuarelas de Andrea Cabrera para representar los 'devenires fruta en putrefacción', danza contact y exploración corporal. Fotosíntesis, junio 2020.

1.4.4 Cartografías corporales, acuerpamiento (embodiment)

De acuerdo a la literatura de geografía anglófona, el acercamiento se entiende como la manifestación de las emociones en la geografía, estudiando de qué manera las personas y los lugares son contruidos, articulados y afectados por emociones (Ahmed, 2004 y Perreault, 2018). Desde las investigaciones sobre extractivismo, se han estudiado las luchas emocionales por la supervivencia en contextos de contaminación de fuentes de agua y en la búsqueda por el acceso al agua. Asimismo, el acuerpamiento en el método

geográfico se refiere a la reflexión constante acerca de encarnar experiencias en tierras indígenas, ocupadas o desposeídas; tanto por parte de quienes allí habitan como por parte de quien investiga.

Por otra parte, el mapeo corporal, que utilizamos dentro de *Fotosíntesis*, fue un ejercicio metodológico utilizado en el mundo del trabajo social y las investigaciones de la salud, como un método visual y artístico. Para nosotras, el mapeo corporal ha sido esencial para reflexionar acerca de las dimensiones territoriales de los espacios urbanos que habitamos, así como nuestras relaciones de ‘cuerpos incómodos’ con las ciudades que percibimos como heteronormadas. Al comienzo de nuestra relación afectiva, pudimos contrastar experiencias de cuerpos que se sentían inseguros e incómodos en espacios masculinos y heteronormados. Al mapear los lugares de la ciudad en donde sentíamos riesgo pudimos evidenciar que nuestras experiencias de mujeres con heridas de violencia sexual y cuerpos *queer* nos llevaban a movernos por determinados espacios de la ciudad y no por otros. Notamos que los lugares donde Andrea había sido abusada quedaban marcados en la ciudad como espacios inaccesibles, como cicatrices en la ciudad que no podían ser atravesadas nuevamente debido al trauma.

Desde otra arista, la teoría del cuerpo territorio, las propuestas de las feministas comunitarias, la geografía feminista y las defensoras de territorios plantean una serie de metodologías que no sólo integran las concepciones de cuerpos y territorios, sino que invitan a reflexionar en herramientas que logren mapear las experiencias encarnadas de cuerpos territorios. Una de estas técnicas desde la geografía feminista es el mapeo de cuerpos territorios o la cartografía de cuerpo territorio que intenta mapear dentro de los cuerpos al mismo territorio y las emociones encarnadas de los diferentes espacios territoriales que cada cuerpo ha recorrido. Son herramientas de doble dirección que buscan integrar el territorio en el cuerpo y también definir la forma en la que se construyen los territorios desde las experiencias de los mismos cuerpos (Zaragocin & Caretta, 2020, p. 07).

Para Zaragozin y Caretta, el método cuerpo territorio prioriza el cuerpo como unidad de análisis de las dinámicas espaciales, especialmente aquellas relacionadas con las actividades extractivas y la violencia basada en género. El acuerpamiento dentro del método de investigación geográfica permite una comprensión más profunda acerca de la descolonización que va más allá de la simple introducción de epistemologías y ontologías otras. Para nosotras en *Fotosíntesis*, el acuerpamiento pasaba por realizar coreografías y devenires juntas para reflexionar a partir de preguntas relacionadas con la investigación

macro, por ejemplo: *¿cómo deviene un cuerpo en putrefacción? ¿cómo defienden las defensoras? ¿cómo nos movemos si hay máquinas gigantes en nuestro territorio?* A partir de imaginar con el cuerpo y crear gestos, acuerpábamos las preguntas que luego yo trasladé a los territorios mineros y utilicé como hilos de conversación con las corporalidades de los enclaves.



Imagen 4. Prácticas de mapeos 'cuerpo territorio' con Andrea Cabrera para luego llevar a cabo ejercicios con grupos, incluidas las prácticas de 'devenires' con estudiantes del seminario Tensiones Superficiales de la Universidad Ibero, 2020.



Imagen 5. Dibujo realizado por Alberto Alavéz en respuesta a la lectura de la Fuga 'Contramáquinas' que realizamos con Andrea Cabrera para el seminario Tensiones Superficiales- Otoño 2020.

1.4.5 Curadurías de agenciamientos alegres

A partir del trabajo colaborativo con artistas en Fotosíntesis, surgió la intención de retomar el ejercicio de curaduría de imágenes que hace Didi Huberman en ‘Sublevaciones’ (*Sublevaciones*, 2018). Como una práctica de investigación artística para relacionarnos con el problema extractivista de varias formas e indagar cómo ha sido su representación. Sobre todo haciendo eco de la búsqueda de un pensamiento coreográfico (Macías Osorno, 2017). De este ejercicio surgió la ponencia “Coreografía trenzada: una coreografía de a tres sobre la pulsión de vida en territorios minados/mineros” (Ver Anexo. 4) en colaboración con Tau Luna Acosta y Andrea Cabrera, que presentamos en el coloquio *Extractivismo de la vida*, organizado por el seminario Tensiones Superficiales de la Ibero en febrero de 2021, de manera virtual.

Andrea Cabrera, Tau Acosta y yo elaboramos una curaduría de agenciamientos alegres y corporalidades en relación al extractivismo en el sur global. Quisimos reflexionar alrededor de los cuerpos que crean las actividades extractivas y los cuerpos que son creados a partir de los lugares mineros/minados. A través de la ponencia recorrimos

producciones visuales que relacionan la danza o el movimiento y ritual con la minería en Sudáfrica, Bolivia, Perú y Colombia. A partir de las nociones de ‘potencia de la imagen’ de Didi Huberman y de los agenciamientos alegres, notamos que teníamos la tendencia a interpretar los cuerpos en los enclaves mineros como cuerpos cansados, frágiles, maquinizados, enfermos. Sin embargo, aunque es una parte de la realidad, vimos que también existen subjetividades alegres y agenciamientos de potencia, resistencia.



Imagen 6. Cartel de presentación de la charla performada que llevamos a cabo con Fotosíntesis sobre los agenciamientos alegres y la investigación colaborativa. Las charlas se dieron en el marco de las jornadas para ahondar sobre el 'Capitalismo global y el extractivismo de la vida' a cargo del Seminario Tensiones Superficiales en 2022.

1.4.6 Escrituras colectivas, del contagio

Cristina Rivera Garza ha creado el término “Literatura desappropriacionista” y se pregunta “cómo vincularse con el sufrimiento del otro, cómo producir este *condolor*, esta resonancia, esta empatía con el dolor del otro, sin robarle las palabras...” (Rivera Garza, 2019). Esta búsqueda sigue siendo una pregunta a la hora de relacionarse con liderazgos sociales o historia de vida y/o de doloridad (Piedade & Tiburi, 2021) como las de Yuliana Ángel: *¿cómo escribir sobre su subjetividad sin objetivarla? ¿cómo plasmar en este documento las reflexiones que fueron construidas con ella, sin apropiarse de su historia?*

En el capítulo 4 profundizo en la ‘manicuretnografía’ un término acuñado por Yuliana a partir de la practica conjunta de hacer etnografía juntas mientras ella prestaba servicios de estética en La Loma. Los espacios de esta práctica se fueron construyendo de manera orgánica y luego los repetíamos.



Imagen 7. Fotografías tomadas en el Municipio de La Loma en el marco de las 'manicuretnografías' realizadas en compañía de Yuliana Ángel en marzo de 2022. Archivo personal.

1.4.7 Desplazamiento hacia una coreoetnografía

En su taller sobre métodos etnográficos³⁹, el antropólogo chileno Yerko Castro, desarrolló algunas de las principales transformaciones que ha tenido el método etnográfico a la hora de adecuarse a los contextos sociopolíticos de Latinoamérica y cómo en la actualidad, la diversidad de investigadorxs que ahora utilizan la etnografía ha creado un espectro mucho más amplio a la hora de definir los tipos y las formas de hacer etnografía: “Todo lo que hagan los antropólogos es antropología... y la antropología no es etnografía. La etnografía es un método que ya se ha deslindado del campo de la antropología y que es utilizada como herramienta de investigaciones por diversas disciplinas” (Castro, 2021).

En este sentido, la situacionalidad de lxs investigadores, las instituciones y los lugares en donde hacen etnografía está generando nuevas maneras de leer y escribir a partir de la etnografía. La antropóloga Joanne Rappaport hace la diferencia entre la etnografía como método de investigación y la etnografía como método de escritura, identificando que escribir etnografía es un ejercicio narrativo en sí y por lo tanto implica

³⁹ Castro, Y (abril, 2021) ‘Taller 1. Métodos etnográficos. Ibero investigación y posgrados. Universidad Iberoamericana, Departamento de Posgrados. Ciudad de México. México.

un ejercicio subjetivo de creación (Rappaport & Rodríguez, 2007). Durante esta investigación, intenté prestar atención a ambas acciones: el hacer etnográfico en campo y la escritura.

Durante el trabajo de campo, en términos meramente antropológicos, busqué en primer lugar, la ‘impregnación’ justo después de tener una charla con Yerko Castro en la cual le compartí mis miedos de ir a campo por diferentes razones: crear vínculos ‘fugaces’ con diferentes personas, la situación de seguridad en las regiones por presencia de actores armados y grupos de narcotráfico y mi sensación de vulnerabilidad como cuerpo feminizado y cuir en un territorio especialmente machista y patriarcal como lo son los enclaves mineros. En respuesta, Castro me impulsó a hacer el ejercicio de impregnación sin una agenda estructurada y con la disposición a simplemente ‘llevar el cuerpo al territorio’.

En la búsqueda de categorías y objetos llevaba el presupuesto de ver las corporalidades y sus relaciones como objeto de observación; pero curiosamente fui encontrando accesorios y dispositivos que iban más allá de los cuerpos humanos y que empezaron a dar luces acerca de conformaciones territoriales mucho más ricas de las que tenía preestablecidas en mi mente. Objetos de los mineros como los cascos de jerarquía y los pisos para botas, aparatos como las máquinas y transportadoras; y tecnologías queer como las pastillas de hormonación de Yuliana Ángel y sus elementos de trabajo para manicure, fueron configurando una percepción del territorio más compleja, una suerte de escenografía de los cuerpos, que vista desde nociones dancísticas, hablaba de coreografías cotidianas.⁴⁰

Haber planteado una investigación del extractivismo desde la corporalidad, implicó un enfoque de análisis desde las artes vivas, la danza, cuya característica esencial es la inmanencia, *¿cómo podíamos entonces trasladar conceptos dancísticos inmanentes a un campo de estudio tan estático y materialista como lo son los análisis sobre extractivismo y minerías?* La manera en la que lo resolvimos fue enfocándonos en las relaciones entre cuerpos, es decir la corporalidad (Pérez Royo, 2019). Mi tarea, consistía más que todo en sentir las corporalidades y lograr comprender las distintas ‘coreografías’ que se disputan, ocupan, construyen y destruyen los espacios. Las entrevistas estuvieron dirigidas a la reflexión de las personas con respecto al movimiento de sus cuerpos con relación a otros,

⁴⁰ Para ver una recopilación de estos objetos dirigirse al Padlet de esta investigación en: https://padlet.com/zohanny_am/coreoetnograf-a-en-territorios-mineros-del-caribe-colombiano-6cw0498xkvpsfz7g

la unión y la separación, las distancias y las ubicaciones en el espacio de manera física pero también política.

En conversaciones con Cabrera, quien acompañó mis visitas a los enclaves de manera virtual y reflexiva, fuimos comprendiendo los territorios mineros como escenografías construidas para el despliegue de movimientos determinados: el comercio, la ubicación de los lugares de ocio, la pavimentación y los nombres de los locales configuraban el entramado minero como un espacio hipermasculinizado donde la minería no es solamente una actividad económica de sus habitantes, sino que es la subjetividad misma de los pueblos mineros. Los nombres de las tiendas y de las posadas de mineros como ‘El minero’ o ‘Los patriarcas’ aseguraban la reafirmación de saberse en territorio minero/minado. Asimismo, existe un lenguaje local que habla del ‘minero’ como sujeto universal y cuyos códigos determinan la cultura de la región como una cultura minera; por ejemplo: “el minero de casco blanco hace tal cosa, el minero limpia sus botas en ese local, el minero que tiene familia en otra ciudad es de tal manera, o el minero de casco amarillo es menos confiable que el de casco blanco.”⁴¹

En este ejercicio fue fundamental el trabajo realizado en compañía de Yuliana Sanabria, una mujer trans trabajadora sexual y activista de La Loma en el municipio El Paso, Cesar, en donde se ubican los tajos de la mina de carbón de la empresa estadounidense Drummond Ltda. Las conversaciones y recorridos con Yuliana, fueron el punto de partida para comprender diferentes dinámicas de género que ella nombró como ‘la construcción de un territorio dependiente de la minería’. Debido a su ejercicio como trabajadora sexual, tenía perspectivas determinadas con respecto a los líderes políticos de la región, desde un ámbito privado e íntimo como lo es el intercambio sexual y que por motivos de seguridad no serán nombrados en este relato. Asimismo, su visión analítica acerca de las experiencias de las mujeres cisgénero y transgénero en la región fueron clave para entender dinámicas de violencias de género que aunque parecieran exceder el análisis de la injerencia minera, encontramos que sí había vínculos entre la ‘repatriarcalización de los territorios por extractivismo’ y el hecho de que el municipio al

⁴¹ Conversación personal con dueña de la posada de mineros donde me alojé en mayo de 2022 en el Municipio de La Loma.

que pertenece el enclave minero es justamente el que mayor índice de violencia de género.⁴²

1.5 Cuerpos en apalancamiento y tensión

Esta investigación se llevó a cabo en diálogo con una heterogeneidad de sujetxs que no podría clasificar bajo una sola categorías. Los tipos de relacionamiento están determinados por la ‘naturaleza del territorio’ o superficie en el que se dieron: encuentros *in situ*, en los enclaves mineros de Barrancas, La Loma o El Hatillo; encuentros y talleres en Bogotá; y trabajos colaborativos, charlas y entrevistas en territorio virtual. Las interacciones se dieron bajo la noción de ‘apalancamientos’ y ‘acoplamientos’, conceptos del mundo de las artes vivas, que invitan a pensar los cuerpos en relación a otros. La exploración relacional buscaba encontrar más una forma de pensar juntxs, que hacer entrevistas y tener una recopilación de datos o de información en específico. Este trabajo relacional estuvo enmarcado en las preguntas que guiaba Fotosíntesis con Andrea Cabrera, acerca de una ética relacional a la hora de investigar.

Tanto en la residencia artística ‘Qué puede un Cuerpo’⁴³ en la que exploramos formas de investigación desde el cuerpo, como dentro de Fotosíntesis, trabajamos las pautas de contacto entre cuerpos y los innumerables tipos de relación que se dan cuando se invita al movimiento: acción de polea, en donde un cuerpo se inclina y colabora en el movimiento del otro; movimiento de desestabilización que implica mover los puntos de apoyo de otro cuerpo para lograr un objetivo; devenir de un cuerpo y observación encarnada, que consiste en seguir el movimiento de un cuerpo que deviene con nuestra mirada y escritura, dejándose atravesar por esa imagen en movimiento; entrelazamiento; carga de un cuerpo a partir del equilibrio entre los centros gravitacionales, etc. Hay innumerables formas en las que los cuerpos pueden entrar en contacto y ensamblarse o repelerse. Esta manera de entenderlo fue crucial para establecer los tipos de encuentro que tuve a lo largo de este proceso.

⁴² Este es un dato otorgado por Yuliana Ángel que no encontré en registros ‘oficiales’. Más allá de probar que es acertado o no, me importa resaltar que para Yuliana es la noción sobre la que construye sus acciones e interpreta el territorio que habita.

⁴³ ‘Qué puede un cuerpo’ (QPUC), fue una residencia de investigación artística a partir del cuerpo y el movimiento dirigido por el colectivo de artistas bailarines colombianos Impromptvs realizado en Bogotá en el periodo marzo-julio 2023.

A lo largo de la investigación hay un especial interés por colaborar con sujetos que habitan los enclaves mineros o que proponen estrategias de defensa y/o emancipación desde los territorios mineros. En esta búsqueda, quise recuperar contacto con algunas comunidades indígenas Wayúu y líderes sociales de La Guajira y de El Cesar, que había tenido la oportunidad de conocer años atrás. Con algunos de ellos, pude construir lazos de afecto que se han mantenido en el tiempo. Sin embargo, proponerles un trabajo colaborativo para desarrollar *mi investigación*, me resultaba conflictivo por la incapacidad de cercanía (recordemos que este acercamiento se da en los primeros meses de la pandemia por Covid-19) y por mis limitaciones para asumir un compromiso de largo aliento en los territorios. Esta discusión hace parte de las verdaderas posibilidades de colaborar que existen en procesos de investigación cortos, individuales y sin financiación como son los proyectos de tesis doctoral. Visitar de vez en cuando los territorios y tener recursos limitados para trabajar, no ofrece las garantías necesarias para crear lazos de colaboración. Por el contrario, se cae en dinámicas de extracción de información propias de las investigaciones tradicionales.

Desde la corporeización de la relación, resultaba imposible llevar a cabo un trabajo colaborativo de largo aliento, una relación de poleas con duración suficiente para crear juntxs, especialmente porque no habito esos mismos territorios y porque, una vez allí, no sentí la seguridad y/o estabilidad como para tener estadías largas. Aun así, pude retomar conversaciones con Jairo Fuentes, líder social y defensor indígena Wayúu de la comunidad de Las Casitas, que fue reasentada desde su *territorio ancestral* hacia el casco urbano del enclave minero de Barrancas. Fuentes ha abanderado los proyectos de producción autónoma como respuesta a la dependencia económica que les ha significado la empresa minera Cerrejón a otras comunidades. La visita a Las Casitas fue clave para atestiguar los procesos de autonomía territorial que ha liderado Jairo Fuentes, así como los cambios en las dinámicas de la comunidad después de varios años de reasentamiento desde su lugar de origen.

Pude tener acercamientos rápidos con Angélica Epiayú, lideresa social y defensora indígena Wayúu que dirige los proyectos de la organización Fuerza de Mujeres Wayúu y con quien tengo un vínculo afectivo desde hace varios años, y con Samuel Arregocés, líder social afrodescendiente y defensor frente a los proyectos de desviación del Arroyo Bruno en Barrancas. Ellos fueron las personas con las que tuve encuentros ocasionales y donde pudimos conversar acerca de los procesos que llevan a cabo para defender el territorio, de manera desestructurada y continuando la construcción de

vínculos de afecto que tenemos desde hace varios años. En este sentido, considero que la relación con ellxs se describe como un movimiento de impulso y soporte rápido a partir del contacto, o choque de cuerpos, de manera desorganizada. La incapacidad de sostener una relación más constante se debe precisamente a sus agendas y condiciones de liderazgo social. Agendas que implican la priorización de eventos jurídicos, respuestas urgentes, viajes de incidencia e incluso, momentos de exilio y protección. Forzar un trabajo colaborativo de parte y parte, resultaba contraproducente teniendo en cuenta además, la vulnerabilidad de todxs nosotrxs en medio de la pandemia.



Imagen 8. Integrantes de Fuerza de Mujeres Wayúu (FMW). 1. fotografía de dominio público de Angélica Ortiz en el Río Ranchería. 2. fotografía de FMW recibiendo el premio nacional a la defensa de los DDHH en Bogotá, 2017. Dominio público.

En términos generales, el trabajo de campo en el Hatillo y Barrancas se configuró a partir de la conversación con líderes defensores de territorio que conocía previamente y que me dieron la bienvenida a los territorios nuevamente. La visita a cada uno de estos tres enclaves fue acompañada, debido a mi condición de interdependencia y también como herramienta reflexiva para poder situar mi cuerpo de investigadora en lugares violentos. Justo desde esta relación de interdependencia con otras personas y los territorios surgen reflexiones sobre la necesidad de articular ‘economías de interdependencia’ y éticas libertarias, en términos de la pensadora Leonor Silvestri. En *Ética amatoria para el deseo libertario* (2012), Silvestri reflexiona acerca de comprender nuestras relaciones de manera interdependiente y establecer esta economía al centro de una ética que nos cuide, y no nos utilice. Buscar estos relacionamientos en medio de la

investigación me hizo muy consciente de los compromisos que podía adquirir y de la libertad de lxs otrxs para acompañarme o no en mis preguntas de investigación.

En estos territorios tuve encuentros con Yuliana Ángel Sanabria, quien además de ser lideresa social trans de las comunidades diversidades en el departamento de El Cesar, es manicurista y esteticista después de haber trabajado como trabajadora sexual en el corredor minero. Tal como elaboré previamente, durante el periodo de incidencia (otoño 2021), conocí a Yuliana Ángel en el marco de crear estrategias para el cuidado de los cuerpos trans en el marco de las manifestaciones sociales del Paro Nacional 2021. Describiría la relación con Yuliana como un apalancamiento que nos llevó a ambas a poder profundizar y alcanzar objetivos de movimiento. Con ella comprendí la necesidad de romper la visión binarista y cisgénica que tenía hacia los territorios y las corporalidades en los territorios. Ella y Emilia Bau Millén, son precisamente dos lideresas trans desde territorios que se clasifican como ‘rurales’ o ‘periféricos’ y por lo tanto, sus construcciones queer/cuir hacen parte de un devenir corpoterritorial específico que no se describe bajo los marcos teóricos de la mayoría de las teorías queer que se hacen desde las academias en territorios urbanos y del norte global.⁴⁴

La relación con Yuliana duró aproximadamente un año en el que nos acompañamos a la distancia entre Bogotá y Valledupar. Ella me acompañó a recorrer La Loma, creando lo que ella denominó *manicuretnografías* en donde entrevistábamos habitantes del municipio entre las dos, mientras ella realizaba sus trabajos de estética como manicure, peinados y alisados. Mi rol en este sentido fue el de apalancar su trabajo justificando que llevaba a cabo una investigación acerca de la minería en la región y que mientras realizáramos las entrevistas, ella estaría prestando su trabajo de esteticista. Durante este trabajo conjunto, Yuliana afianzó lazos con las personas del pueblo, así como sus análisis acerca de los procesos sociopolíticos que ella misma quería echar a andar. La última vez que conversamos me comentó que no podría acompañarme más porque tenía muchas responsabilidades debido a el rol político que estaba comenzando a ejercer.

En los enclaves mineros tuve la oportunidad de conversar en entrevistas puntuales con familias de La Loma y El Hatillo, que viven cerca de las minas de carbón. Políticos

⁴⁴ A partir de estas reflexiones con Yuliana Ángel y con el legado de Emilia Bau Millén, escribí el artículo *Más allá de la categoría ‘mujer rural’, provocaciones desde el transfeminismo y la teoría queer/cuir a la teoría rural y agraria*, publicado en la Revista Controversia en el 2022 (Arboleda Mutis Catrileo, 2022)

locales que se nombran como ‘defensores de los derechos LGBT’. Comerciantes y figuras públicas como la ex concejal de La Loma, tía abuela de Yuliana, quien fue la primera mujer que ejerció un cargo político en el municipio. Este no es un dato menor pues tal como narra Yasnaya Aguilar (Aguilar Gil, 2022), las personas defensoras suelen ser parte de los mismos núcleos familiares porque no son identidades aisladas y generalmente sus subjetivaciones políticas están heredadas a partir de los ejemplos de liderazgo y el rol en el que se configuran dentro de las mismas comunidades, ya sea como las familias de mayor visibilidad, o quienes ‘saben hacer política’ y que además son las conocedoras de los procesos sociales y burocráticos en los que se convierten las defensas de territorios y los activismos.⁴⁵

Hubo otro tipo de encuentros en el caso de dos líderes de la región del Cesar que pidieron no ser citados con nombre propio. Con ellxs pudimos caminar el territorio de manera sincronizada y durante algunos días. En este tipo de relación, construimos un entrelazamiento o de movimiento con-junto; mi presencia simbolizaba una destabilización de sus propios ritmos e incluso de sus movimientos cotidianos. En este caso, hubo apalancamientos para recorrer el territorio y conocer otras personas por mi parte, pero también para ellxs profundizar sus redes y sus reflexiones sociopolíticas. En lugar de una investigación co-labor con estas personas, lo llamaría como momentos de apalancamiento para crear gestos puntuales en un espacio y tiempo reducidos. Bajo mi búsqueda de una ética relacional. Reflexioné acerca de los peligros que significamos las personas externas e investigadorxs para algunos de los liderazgos sociales en territorios en los que nosotrxs no debemos sobrevivir. En este sentido, surge la necesidad de virar la atención hacia los problemas y estructuras (incluso hacia los aparatos como las máquinas) y ‘liberar’ la atención *puesta sobre* las personas.

A partir de recorrer los enclaves, también reconocí que no son lugares seguros para una persona externa, feminizada y racializada como blancomestiza. Por lo tanto, se hizo necesario hacer ‘entrevistas’ en movimiento con personas aleatorias, sobre todo con los transportadores, quienes además resultaron ser todos trabajadores de las minas. En esta relación hay una especie de entrega de gestos por parte de ellos hacia mí; y por mi parte, una adquisición de información incluso no solicitada. En más de una ocasión me

⁴⁵ Para profundizar en los procesos burocráticos y temporales en los que se convierten las defensas territoriales, ver el trabajo de la antropóloga Fabiana Li, *Desenterrando el conflicto* (Li, 2017).

encontré visitando lugares ‘importantes’ para los trabajadores, gracias a la inercia de los transportadores que me llevaron de un lugar a otro: una danza improvisada y a veces riesgosa.

El cuerpo de los mineros, se convirtió en un sujetx que no tenía preestablecido. Los hombres máquina⁴⁶, como los hemos llamado con Andrea Cabrera después de múltiples preguntas acerca de qué pueden los cuerpos mineros en los enclaves, también nos entregaron otros elementos no humanos que están en el mapa y hacen parte de las corporalidades, como las retroexcavadoras. En este sentido, hay preguntas que se le pudieron hacer a las máquinas como prótesis⁴⁷ y dispositivo⁴⁸ con el objetivo de ampliar la ‘voz de la materialidad’ en la investigación y sobre todo, en el sentido de comprender la interdependencia y acoplamiento entre lo humano y lo no humano en este problema.

Así pues, lxs sujetxs con quienes interactué *in situ* fueron en su mayoría hombres cisheterosexuales trabajadores de las minas; en menor medida, organizaciones de mujeres y cuerpos diversos que pude visitar en los centros urbanos y familias de lxs líderes y de los mineros, que en su mayoría están compuestas por mujeres e infancias. Hay una clara relación de alteridad entre los habitantes de los enclaves del Cesar, en su mayoría afrodescendientes, los habitantes del sur de la Guajira, en su mayoría indígenas Wayúu, y yo, que soy leída como blancamestiza o ‘*arijuna*’ (no Wayúu) o ‘cachaca’ (gentilicio para externa a la región). Estas diferencias atraviesan la relación, aunque potencian ciertas conversaciones y afectos, sobre todo limitan otros acercamientos. Esta es una distancia difícil de resolver si se le añade además la distancia física entre nuestros territorios. Así pues, encontré formas de relacionamiento con otros tipos de cuerpos, o sujetxs no humanos, que me permitieron justamente ampliar los sentidos hacia una investigación de

⁴⁶ Nombro a los mineros en pronombre masculino porque existe el imaginario de masculinidad con respecto a quienes ejercen los trabajos de fuerza y riesgo que implica la minería y el extractivismo. Sin embargo, no se omite la presencia de mujeres mineras en los grupos de trabajo.

⁴⁷ Las máquinas retroexcavadoras prótesis es un término que surge de una conversación con la bióloga Brigitte Baptiste con respecto a la subjetividad de los ‘retreros’, hombres que maniobran las retroexcavadoras en los socavones de oro en el Pacífico Colombiano el 25 de enero de 2022 en Bogotá.

⁴⁸ En *¿Qué es un aparato? Y otros ensayos* (2009), Giorgio Agamben plantea que en el mundo hay dos tipos de ‘reinos’: los seres vivos y los aparatos o dispositivos. De las tensiones entre estos mundos, surge un tercero que es la ‘subjetividad’. Los aparatos tienen la capacidad de comandar, capturar, orientar, modelar, controlar, asegurar gestos y movimientos de los seres vivos (Lepecki, s.f.). En este sentido y como elaboro en el capítulo 4, las máquinas retroexcavadoras como dispositivos, desbordan la categoría de máquina y se convierten en aparatos que afectan y gestionan la subjetividad de los mineros como seres vivos.

lo sutil desde mis propias percepciones y respetando mi propia búsqueda de ética ‘amatoria’.

En su trabajo sobre feminismos y prácticas decoloniales, la pensadora Ochy Curiel ha insistido en la importancia de dejar de ‘estudiar a los negros, los pobres, los indígenas’⁴⁹ y virar la vista hacia estudiar ‘la blanquitud’. “¿Quién está estudiando la blanquitud y los sistemas de poder?” resalta cuando invita a lxs académicxs blancomestizxs y sobre todo, a lxs activistas del norte global que quieren ayudar, a que viren sus acciones hacia ‘detener las mineras y las multinacionales’ en lugar de estar estudiando a lxs otrxs como en los clásicos esquemas de relacionamiento etnográfico y colonial. Esta sensación fue clara para mí en la medida en que me iba incomodando al buscar personas para entrevistar e interrumpir sus propios ritmos de vida. *¿Por qué las personas deben darme entrevistas? ¿por qué les interesaría compartir sus historias para espacios académicos que no solucionan sus problemas inmediatos?* Fueron preguntas latentes durante todas las visitas a los enclaves y razón por la cual exploré otras formas de investigar en relación con los sistemas de poder que están operando en esos territorios minados, más que con las personas directamente.

Por otra parte, las acciones de co-labor se llevaron a cabo en otros espacios y con otras personas, colaboradorxs artistas que acompañaron todo el proceso desde otros lugares geofísicos y principalmente desde la virtualidad. La colaboración con Andrea Cabrera y con Tau Luna Acosta, en su rol de artistas, fue crucial para ‘encarnar’ la investigación y potenciar entrelazamientos que apalancaron otras acciones más allá de esta investigación puntual. Tau Luna Acosta, artiste trans no binarie colombiane, fue crucial a la hora de contemplar las relaciones de parentesco con minerales y territorios migrantes, debido a su investigación artística con el flujo de los minerales y su relación de parentesco con la magnetita. La relación con ellxs está claramente marcada por nuestra pertenencia a la comunidad *cuir*, así como a la subjetivación como personas en movimiento o migrantes, en el caso de Tau como colombiane migrante en España y mío cuando vivía en México. Este apalancamiento resultó ser mucho más fluido y a mi parecer, más ético en torno a los afectos y futuras colaboraciones que podemos llevar construir en conjunto.

⁴⁹ Estas reflexiones las expuso Ochy Curiel en el marco de su charla virtual el 23 de abril de 2023: ‘Aportes de los feminismos críticos’ en la Universidad Ibero, Puebla. México.

De aquí surgieron orgánicamente otros encuentros con personas puntuales, especialistas a quienes pude entrevistar y hacer ‘acoplamientos’ en torno a i) los procesos de rehabilitación de los tajos mineros realizada con la ingeniera ambiental Mabell Ruiz; ii) las nociones sobre crisis y duelo territorial con Laura Linero, antropóloga colombiana que acompaña procesos de duelo y partería desde un relacionamiento fisiológico con los entornos naturales; iii) conversaciones con Paola Benitez, politóloga colombiana, cuya experiencia como paciente oncológica fue clave para pensar el cuerpo desde la materialidad e interdependencia de sistemas fisicoquímicos, así como el ‘devenir frágil’ y la ‘descomposición continua’ que vivimos los cuerpos en términos de Leonor Silvestri (2017). iv) Con la abogada y activista, Amarilis Llanos pudimos conversar acerca de la conformación del colectivo alianza contra el Fracking del Cesar. Con todas ellas, las conversaciones están atravesadas por los afectos y también por el compromiso de retribuir la información y el tiempo que me dieron con otro tipo de colaboraciones, como en el caso de la Alianza contra el Fracking, con quienes intercambié entrevistas por talleres de escritura.

También se llevaron a cabo talleres de mapeo del ‘cuerpo territorio’ una metodología específica de cartografía corporal (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017) que adaptamos con Andrea Cabrera en el marco de Fotosíntesis, para ‘cuerpas de escritorio’ y ‘cuerpos en movimiento.’ Durante estos talleres, el último realizado en abril de 2023, trabajé con grupos de mujeres en territorios urbanos. Las reflexiones en torno a las comprensiones de desarraigo y territorialidad por parte de estas mujeres urbanas ayudan a ampliar las miradas sobre el concepto de territorio que muchas veces se limita a la espacialidad rural y/o a sujetxs de grupos étnicos. Sus actividades de mapeo, así como sus ideas, las traigo a dialogar con otras comprensiones conceptuales en el capítulo 2. En este tipo de actividades y grupos, mi corporalidad se expresó más a manera de ‘parvada’ o ‘cardumen’, dos gestos que son muy propios de la danzas colectivas y que plantean movimientos conjuntos, casi que por mimesis de los cuerpos.

A partir de la práctica de los devenires, que mencioné anteriormente, pude conectar con el proceso de Emilia ‘Bau’ Millén de manera creativa. La forma de acércame a la comprensión de su ‘identidad corpoterritorial’ como defensora de territorios en Chile, fue acompañar el movimiento de su legado y estudiar su devenir a partir de testimonios de amigas y familia. Esta curiosidad hacia las evocaciones de Bau en otras latitudes es también una forma de relacionamiento desde la memoria como ejercicio político, así

como de alianza transfeminista, pues su experiencia como mujer trans la llevó a convertirse en un referente de descolonización del género como devenir radical antisistémico. Subrayar su memoria y nombrarla en espacios en donde se desconoce su potencia es una acción de mi parte por resaltar que las vidas de lxs defensorxs cuir⁵⁰ de territorios ‘importan’ y nutren las potencias políticas en otras regiones.

Aliarse entre pares de la comunidad cuir para co-laborar y reforzar la memoria de los liderazgos disidentes de género en un campo de estudio donde se asumen generalizaciones cisheterosexuales, es una estrategia que no siempre es fructífera. Como parte de esta investigación quise crear talleres de ‘cuerpo territorio’ con un proyecto en Bogotá que se llama el Pony Club y está liderado por hombres trans que apuestan por espacios de libre movimiento corporal sin sesgos de transfobia, gordofobia o capacitismo.

El taller que les propuse buscaba crear espacios de reflexión corpoterritorial a partir de ejercicios de movimiento y mapeo cartográfico de sus cuerpos territorios, así como análisis sobre sus caminos de subjetivación. Hice la propuesta desde mis sesgos académicos y mi lenguaje teórico. La interacción fue fallida en la medida en la que me acusaron de querer objetivarlos para usos académicos y confundirlos a partir de presunciones y lenguajes complejos que ellos no entendían. Frente a esta situación me replanteé de nuevo la pregunta acerca de *¿cómo podemos investigar y con quiénes?* Fue importante sentir la incomodidad con el Pony Club y habitarla para reforzar los cuestionamientos a los modos de investigar, así como a los privilegios que están operando en las interacciones entre sujetxs.

La incomodidad por ser señalada en mi privilegio académico y cisgénero fue clave para: i) reconocer que las estrategias de acoplamiento no se pueden dar necesariamente entre sujetxs del mismo colectivo (personas cuir o lgbti por el simple hecho de serlo); ii) visibilizar que hay una clara resistencia al trabajo con la academia por parte de colectivos trans, indígenas y afro por las deudas históricas, pero también porque ‘están cansadxs’ de ser objetos de estudio; iii) pensar acerca de la distancia que sigue creciendo entre el lenguaje académico y teórico con ‘la realidad’ o la corporalidad de los problemas sobre los que se teoriza. Por más esfuerzos que yo he hecho por corporizar esta investigación,

⁵⁰ Por defensorxs cuir de territorios me refiero a cuerpos diversos y con prácticas anti cishetero patriarcales que se configuran como sujetos políticos frente violencias heterocapitalistas, como lo es Yuliana Ángel en alguna medida y como lo fue Bau.

sigue siendo conflictiva la danza entre la teoría y la corporalidad. Una tensión que no se soluciona, pero se enuncia para desplazarse a través de ella.

Frente a ‘poner el cuerpo’ también está la pregunta acerca de Andrea Cabrera y yo como colaboradoras e investigadoras. Las reflexiones alrededor de la forma en la que ponemos el cuerpo y lo que surge de esa relación intercorporal hablan de nuestro involucramiento desde nuestros cuerpos feminizados, sexualizados, deseantes, ágiles y a la vez frágiles con el mundo. Comprendimos que este proceso doctoral y los afectos que se generaron a partir de él, fueron parte activa de la construcción de nuestra corporalidad y subjetividad política. En este sentido, el cuerpo atrofiado (con trastornos mentales de ansiedad, Covid, escoliosis, etc) y el cuerpo deseante (sexuado, sexualizado/r y disidente) estuvieron presentes a lo largo de la investigación a través de las preguntas, los límites y los focos de atención.

Aunque, en los capítulos a continuación tengo una resistencia constante a la autoetnografía, mi propia corposensorialidad estuvo informando siempre al trabajo y por lo tanto, una relación dialéctica con mi propia episteme corpórea fue una colaboración permanente. En el siguiente apartado me concentro en construir un marco teórico a partir de algunas categorías previas al trabajo de campo y luego otras categorías que surgieron en el trabajo de ‘pensar con las ancestras teóricas’ en el marco de la coreoetnografía. Sin embargo, antes de entrar en el abordaje teórico realizo un ‘aterizaje’ a los territorios de los que hablo en la investigación dando algunas descripciones geográficas importantes para situar ‘los pies en la tierra’ de la que se está hablando y desde dónde se está escribiendo.

Capítulo 2. Acercamientos teóricos para leer los territorios mineros/minados desde la corporalidad

2.1 Introducción

Después de varios años de trabajo investigativo descorporeizado en enclaves mineros surge mi necesidad de escribir de una manera sensible que integre otras profundidades al análisis. Aunque dar cuenta de las afectaciones por parte del extractivismo es fundamental para asumir una postura anti-extractivista o anti-capitalista en su aspecto más radical; mis exploraciones teóricas y subjetivas han pulsado hacia dimensiones más sensibles que incluyan historias de vida, corporalidades, agencias de los grupos sociales, así como también preguntas en un rango autoreflexivo, artístico y desde la interdependencia entre cuerpos humanos y más que humanos. En este capítulo abordo una serie de (im)precisiones teóricas para enmarcar lo que he nombrado como el proceso de ‘inventar un desierto’, empezando por explicar el camino de pensamiento relacional que exploré con el trabajo de 5 pensadoras para determinar preguntas en los territorios mineros/minados.

El abordaje teórico y metodológico de esta investigación en general se establece sobre tres dimensiones: primero, el campo de estudios sobre minería y extractivismo que incluye nociones de ecología y economía política, así como de epistemologías decoloniales que explican el extractivismo como un *continuum* del proyecto colonial. En esta primera dimensión, doy un contexto general de los territorios mineros/minados visitados a lo largo de la investigación situando ‘los pies sobre la tierra’. En segundo lugar, me acerco desde el giro afectivo, corporal y sensible propio de las epistemologías feministas y los estudios de género. Las preguntas por el cuerpo y por dimensiones más sensibles en los estudios sobre extractivismo son abordadas por las teóricas desde la ecología política feminista, la geografía feminista y los activismos ecofeministas.

Las apuestas epistemológicas de los feminismos comunitarios y de pensadoras indígenas que debaten la separación ‘naturaleza-humanidad’ propia del proyecto colonial que ocupa sus territorios con fines extractivistas, son epistemologías otras que atraviesan toda la investigación. Dentro de este viraje, las teorías de género y teorías queer/cuir, principalmente a la ecología queer sobresalen al final de la investigación para plantear una exploración *cuir* de ‘lo territorial’ desde Latinoamérica.

En tercer lugar, a partir de la búsqueda por prácticas de investigación desde el cuerpo y de los planteamientos arrojados por Fotosíntesis, surge poco a poco una tercera dimensión que es la danza y el ‘movimiento como episteme’. En el marco del laboratorio investigativo que formulamos con Andrea Cabrera en Fotosíntesis, nos preguntamos en repetidas ocasiones cómo ‘poner el cuerpo’ y cómo investigar el ‘cuerpo-territorio’, y de ahí surgió la coreoetnografía como una exploración metodológica desde un cuerpo sensible. Estos planteamientos los desarrollo en el capítulo 3 para profundizar en las pautas artísticas y dancísticas que traigo para abordar en los enclaves mineros.

Previo a estas ‘preguntas sensibles’, mis investigaciones sobre conflictos territoriales y extractivismo se situaban desde un lente teórico de ecología política y planteamientos marxistas, preguntas que se determinan en lo que se denomina en inglés como ‘the agrarian questions’ (Bernstein, 2010; Edelman & Borras, 2016; McMichael, 2013). Las cuestiones agrarias, hacen parte de una tradición de pensamiento estructuralista que investiga el sistema capitalista desde la inequidad en la distribución de la tierra, los recursos y los alcances de los movimientos sociales por la tierra, la soberanía alimentaria y la justicia climática, entre muchos otros aspectos. Los académicos de esta línea de estudios han expandido el pensamiento marxista hacia las expresiones contemporáneas del capital como es el caso de los agronegocios, las grandes acumulaciones de capital por parte de potencias mundiales y de multinacionales, los monocultivos y por supuesto, las economías extractivistas como la minería.

En el marco de estudios sobre extractivismo y problemáticas agrarias, el viraje hacia el cuerpo se da en primer lugar gracias a las feministas comunitarias y populares, que traen consigo una epistemología indivisible en donde cuerpo, territorio y tierra, así como otros elementos de la existencia viva, son imposibles de separar y por lo tanto, hablar por un lado de las afecciones de la tierra y por el otro, de los impactos sobre las comunidades y cuerpos, no tiene cabida.

De igual manera, situar los conceptos que aporta el pensamiento de ‘la gente de la tierra’⁵¹ a la amplia producción académica sobre cuestiones agrarias, nos dirige hacia un pensamiento decolonial y desde las epistemologías del sur⁵²; líneas que no en todos los

⁵¹ ‘La gente de la tierra’ es como se nombra a sí mismo el pueblo Mapuche; en este contexto me refiero a las comunidades y pueblos que contemplan un arraigo con la tierra y el territorio como parte de sus epistemologías.

⁵² Para ahondar sobre estas corrientes ver **Anexo 1**.

casos intentan rebatir lo que la academia occidental y eurocéntrica propone (o a veces impone), sino que son epistemologías otras que nos ayudan a entender los problemas desde lugares situados y encarnados.

Hay varios puntos de quiebre o cambios de dirección a partir de la primera visita a los enclaves a inicios de 2022: Lo primero fue la reflexión o revelación de que el concepto de *cuerpo-territorio* no hace parte de las construcciones conceptuales de los habitantes de los enclaves. A partir de los talleres de mapeo corporal en el marco de Fotosíntesis, las exploraciones ‘dancísticas del devenir’ con Andrea Cabrera desbordan el concepto de cuerpo-territorio para desplazarnos hacia una lectura en términos de superficies, pieles y membranas, como otra forma de explorar la noción de *continuum* a la que evoca la categoría de cuerpo- territorio.

Otro punto de tensión es el camino en compañía de Yuliana Ángel y mis tensiones propias frente a mi disidencia de género en la interacción con liderazgos indígenas y con mujeres cisgénero, me confrontaron frente al binarismo y la heteronorma desde la que se organizan los territorios y las organizaciones. Además, los trabajos colaborativos en paralelo con artistas cuir, así como mis propios tránsitos me llevaron a sentir las distancias con los sujetos con los que antes se facilitaba la interacción. Mi devenir ‘cuir, lesbiana y dos espíritus’ en un sentido místico y político, se desborda además con el reconocimiento de mi linaje mapuche como parte de mi episteme, cuya voz tenía opacada debido al proceso propio de blanqueamiento y mestizaje de nuestras sociedades latinoamericanas.

Así, comienzo a reconocirme como parte de lxs investigadorxs que hablan desde teorías post estructuralistas y post/anti/de-coloniales, llegando a preguntas de otra índole. Esta heterogeneidad también me lleva a comprender el extractivismo más allá de la industria mineroenergética y de un sistema económico de capitalización de minerales. En su lugar, entiendo al extractivismo como un sistema que se afianza a partir de otros sistemas que operan sobre y a través de los cuerpos: el sistema sexo-género; el sistema heterosexual (Wittig et al., 2016) y en esta medida bajo la regímen (cis) heterocapitalista⁵³, el sistema de creación de subalternidades raciales y aporofóbicas⁵⁴

⁵³ Manada de Lobxs acuñan el término heterocapitalismo para explicar cómo “La heterosexualidad comienza con el capitalismo, previo a eso nadie andaba pensando el ejercicio de los placeres en pares opositivos antagónicos de acuerdo a materialidades corporales en el sentido de tener o no tener algo en el cuerpo” (Manada de lobxs, 2014, p. 142). En aquel momento la enunciación del ‘privilegio Cis’ no era visible como lo es en la actualidad y por eso añadido el prefijo cis para notar que la Cis norma también hace parte de aquel sistema de opresión.

⁵⁴ La palabra aporofobia es un neologismo creado por Adela Cortina para hablar de la repulsión, aversión y/o desprecio a la pobreza y a lo que no puede devolver nada a cambio (Cortina Orts, 2017)

(Meloni, 2019); el sistema colonial, el especismo y el capacitismo. Estas comprensiones las identifiqué más detalladamente en el capítulo 4 y apporto reflexiones para la comprensión de un régimen kinético.

En paralelo a este camino de construcción de un pensamiento transfeminista propio y articulado con prácticas anti-patriarcales es continua mi relación personal con la danza y el movimiento, como ejes fundamentales de mi construcción subjetiva y como soporte para la vida. Hasta este trabajo de tesis, nunca invité a la danza a hacer parte de mis construcciones teóricas y por el contrario, siempre la dejé aparte, como ese lugar privado e íntimo que además creía no tenía mucho que aportar a mi ‘mundo racional académico’. El pensamiento híbrido de las feministas comunitarias y en general, de las apuestas feministas por romper con el dualismo epistémico y reforzar que lo privado y sensible es parte del mundo político, fue clave para comenzar a integrar mi propio cuerpo y la danza como lugares de saber, aptos y legítimos en la construcción de teoría y praxis.

La exploración artística desde la danza desemboca en el método coreoetnográfico y me ayuda a contemplar los movimientos teóricos dentro de los enclaves desde otras perspectivas que antes no divisaba. Este camino conceptual se afianza en la segunda visita a los enclaves cuando me presento con las preguntas de la matriz de ‘pensamiento relacional con las ancestras.’ A partir del diálogo con y a través de ellas, se me facilita observar categorías que se despliegan más allá del cuerpo territorio y del análisis común sobre el extractivismo.

A su vez, una aproximación a los enclaves mineros desde una episteme dancística y corpórea me abre la posibilidad de preguntar, sentir y observar aspectos más allá de la denuncia y el antiextractivismo. En su lugar, observo las posibilidades de movimiento individuales y colectivas de quienes habitan allí, sus consciencias corporales y la agencia que se desprende de estas. Me muevo de una visión ‘políticamente correcta’ en donde el extractivismo es una fuerza opresora instalada arriba de los cuerpos y ejerciendo presión sobre ellos, hacia una noción más expandida, en donde el extractivismo se mueve entre los cuerpos y a través de ellos, generando tensiones, torsiones y límites que no necesariamente imposibilitan a los cuerpos, sino que también abre posibilidades de fuga y sobre todo se legitima la capacidad de agencia y de indisciplina de los cuerpos (Laura Quintana en Cadahia & Carrasco Conde, 2020).

Planteo entonces la danza, la exploración corporal y la ecología queer como lugares de resistencia. Desde estas exploraciones encuentro los *agenciamientos alegres*

en los enclaves mineros y las diferentes potencias políticas de los cuerpos, que me empujan a contemplar otras formas de acercarme en los enclaves, no sólo desde las opresiones y violencias, sino también desde las preguntas abiertas de lo que está construyendo los cuerpos y lo que están pudiendo desde los enclaves (Quintana, 2020).

Puede que las (im)precisiones teóricas que desarrollo a continuación resulten ‘caleidoscópicas’, en el sentido de crear figuras abstractas, saltos entre islas, aparentes temas que no tienen que ver nada entre sí; pero me arriesgo a invitar al lector a esta danza experimental y de improvisación entre teorías feministas, de género, ecología política, de(s)colonialidad, teoría de la danza, arte y antropología. Estos desplazamientos, de un campo teórico a otro, a veces de maneras pendulares, no son más que mi postura corporal hacia ‘la no definición’ o el no-encasillamiento. Consciente que este ejercicio resulta contraproducente a la hora de explicar los lentes a través de los cuales analizo un problema como el que aquí planteo, considero que hay una potencia en la práctica reflexiva de la fluidez entre mundos, así se le pueda tildar de inestable, poco racional o inconclusa (justamente como se nos crítica a las personas *cuir* acerca de nuestra supuesta falta de definición).

Durante la investigación aparecen epistemologías y conceptos de diferentes líneas de pensamiento y desde diferentes experiencias encarnadas como 1) las epistemologías decoloniales y prácticas de(s)coloniales de los feminismos comunitarios, populares, negros y barriales. Dentro de este campo, el concepto ‘territorio cuerpo tierra’ propuesto por las feministas comunitarias es uno de los puntos de partida para desplegar los análisis que realizo más adelante. Las epistemologías feministas dentro de la academia aparecen sobre todo a partir de los métodos de estudio, por ejemplo las cartografías del ‘cuerpo territorio’ utilizadas por las geógrafas feministas decoloniales (Zaragocin & Caretta, 2020) y los conceptos de colonialidad de género (Lugones, 2010), imbricación de opresiones (Curiel, s. f.) y/o cimarronaje son nociones que poco a poco se van hilando en la investigación.

3) Las epistemologías *cuir*, o del tránsito y la hibridez, como prefiero llamarles hacen parte de esta investigación que dialoga constantemente con las teorías de género del norte global⁵⁵, pero insiste en proponer formas de pensarse el género y lo *queer/cuir*

⁵⁵ Cuando hablo de teorías de género del norte global me refiero a lxs pensadorxs que han teorizado a partir de los feminismos blancos en adelante: Judith Butler, Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Rossi Braidotti, Sarah Ahmed, Donna Haraway, Jack Halberstam, Virgine Despentes, José Esteban Muñoz entre otrxs, y

desde los territorios latinoamericanos. De aquí surgen conceptos como el de ‘identidades corpoterritoriales’, concepto que escuché por primera vez en Chile de cara al asesinato de Emilia ‘Bau’ Millen en 2021. También, al final de este trabajo, se integra la noción de ‘cimarronaje’⁵⁶ partiendo de la historia territorial de los lugares en los que se asentaron los enclaves, pues la historia de la mayoría de estas comunidades está relacionada con el ordenamiento colonial del que se fugaron muchas personas esclavizadas y entonces fueron nombradas como cimarrones.

2.2 Pensamiento relacional: ancestras y matriz

A partir del ejercicio de ‘pensar juntas’, Fotosíntesis me llevó a explorar otro tipo de relacionamiento con lxs pensadorxs, sus textos y las teorías. Así como Monique Wittig y otras feministas europeas del giro discursivo (como Luce Irigaray), plantearon la importancia de un logos feminista, en Fotosíntesis nos preguntamos reiteradamente por las categorías mismas desde los territorios de los que hablamos. Es decir, *¿cómo se está pensando la corporalidad, el extractivismo, los devenires defensores desde Latinoamérica? ¿quiénes están planteando formas de investigar? ¿de qué maneras se están disputando la academia los discursos territoriales?* En lugar de parafrasear a los teóricos de la academia ortodoxa para ajustar la realidad de los enclaves colombianos a sus planteamientos, el método que comencé/comenzamos a practicar fue preguntar *con* y a través de *otrxs* para acercarnos a un conocimiento relacional y dialógico.

Busqué/buscamos entonces afinidad afectiva y epistémica con cinco pensadoras, para preguntar con y desde sus ideas, llevar estas preguntas a los enclaves mineros y así ‘llenar de sentido’ las categorías con la vivencia material y cotidiana de los territorios mineros/minados. Ellas son: la escritora y pensadora queer chicana Gloria Anzaldúa, la escritora mexicana Cristina Rivera Garza, la antropóloga argentina Mariestella Svampa, la filósofa colombiana Laura Quintana y la comunera trans y mapuche Emilia ‘Bau’ Millén. Ellas, más allá de plantear conceptos para el estudio académico, son un refugio

cuyos planteamientos devienen de corrientes postestructuralistas del pensamiento europeo alrededor de los devenires del cuerpo, las potencias, el deseo del trabajo de Deleuze y Guattari (2002).

⁵⁶ Cimarronaje es una categoría que va apareciendo a lo largo del escrito para proponer un tipo de fuga corporal como el que hace Yuliana Ángel y otras personas afrodescendientes. Los cimarrones en épocas de la colonia y la esclavitud eran las personas racializadas y esclavizadas que escapaban las plantaciones o minas de oro, creando rutas de huida para otrxs y luego configurándose en Palenques, lugares de personas liberadas.

de pertenencia en donde mi escritura pudo asentarse y las preguntas a través de un diálogo con ellas, fueron más sensibles.

A partir de este ejercicio de pensar con ellas en los enclaves, surge la siguiente matriz conceptual desde los enclaves, de donde he tomado las categorías para desarrollar en el capítulo 4:

MATRIZ DE ENCLAVES

	Cristina Rivera Garza	Mariaestella Svampa	Gloria Anzaldúa	Laura Quintana	Emilia Bau Milen
	<p>¿Sobre qué tierra están los pies?</p> <p>¿Cuál es la reescritura acá?</p> <p>¿Cómo sería una escritura desapropiativa?</p> <p>Una desedimentación.</p>	<p>¿Cómo se construyen los espacios?</p> <p>Narrativas de desposesión.</p>	<p>¿Qué pasa con los cuerpos en la Frontera?</p> <p>¿Qué sujetos se crean en las fronteras?</p> <p>¿Hay una herida de frontera? División</p> <p>¿Qué heridas no se ven?</p>	<p>Corporalidades.</p> <p>¿Qué pueden que capacidad tienen los cuerpos?</p> <p>¿De qué manera se emancipan?</p> <p>Cicatriz que se politiza</p>	<p>¿En qué devienen los sujetos?</p> <p>¿Cómo mutan los cuerpos?</p> <p>¿Qué prácticas emancipatorias se radicalizan y cuáles no?</p> <p>Lo inapropiable (memoria del Bau= Lo inhasible).</p>
La Loma	<p>Hacer una lectura geológica/ Poblaciones negras/ agricultoras</p> <p>La minera es una necesidad y un castigo. ¿Cómo se narraría La Loma? Poblaciones racializadas. Estructuras familiares.</p>	<p>Se quita la agencia. ¿Qué otras preguntas pueden hacerse?</p>	<p>Habitantes que son opresores y oprimidas a la vez.</p> <p>Cuerpos enfermos y frágiles.</p> <p>Quienes trabajan en la Mina. Eventualmente todo el pueblo crece en índices de VBG.*</p> <p>Ser la intrusa - Queres huir del calor y del peligro - miedo.</p>	<p>Trabajo material/ Manos/ manicure etnografía.</p> <p>Politización afroidentitaria.</p>	<p>Desertoras Pivot.</p> <p>Abrazarse.</p> <p>Unir luchas.</p> <p>Extender el abrazo a Yuliana - Felicia.</p>
El Hatillo	<p>Cultivos de pancoger.</p> <p>Rio Calenturitas/ Jaguey de uso comunitario.</p> <p>Lo intentaron con los reasentamientos.</p>	<p>Se considera espacio vacío. Se construye como lugar de producción (mostrar mapas). Se encierra al pueblo/se quita el aire.</p>	<p>Sujetos subalternos /La sotras.</p> <p>Pulmones averiados.</p> <p>*Ser la intrusa: forastera (huir)</p>	<p>Muertes por contaminación.</p>	<p>El Hatillo es considerado un pueblo desolado e inexistente.</p> <p>En el imaginario de los trabajadores, es un caserío irrelevante.</p> <p>Pero una vez en el territorio, El Hatillo como comunidad aún existe aunque queden sólo 2 o 3 familias.</p> <p>Escuela abandonada con elementos de la empresa Prodeco.</p> <p>Aquí el cuerpo deviene exilio y migración/ recuerdo.</p>
Barrancas	<p>Cementerios Wayúú/ Sueño y seres híbridos.</p> <p>Rio Ranchería.</p> <p>Ojos de Agua/ Proyecto Casitas.</p> <p>Autonomía del agua.</p>	<p>Se privatizan espacios: se cambia el ritmo y la dirección de los cuerpos.</p> <p>Ancestralidad se pone en cuestión.</p> <p>Le apagan los sueños (se quita el sueño y la medicina.</p> <p>Cambia el flujo de movimiento.</p>	<p>Movimiento de las sombras.</p> <p>Los cuerpos consiguen nuevas rutas.</p> <p>Los seres híbridos se castigan.</p> <p>No poder soñar es enfermedad.</p> <p>División de resguardos - Compra de líderes - movimientos de líderes reasentamientos.</p> <p>*Ser la intrusa - lesbiana - arijuna</p>	<p>Organización para la consulta autónoma.</p> <p>Samuel como Líder.</p> <p>Tabaco Samuel se politiza FMW Masacre se politiza</p>	<p>FMW son prácticas emancipatorias, subjetivaciones políticas acerca de lo que ser Wayúú y lo que se está siendo.</p> <p>Hay alianzas, decisiones estratégicas 'entre clanes' y etnias diferentes.</p> <p>La justicia por la desviación de los ríos es onírica y la radicalización se dificulta debido a los contextos de violencia reiterada.</p> <p>Lesbiana - arijuna</p>
	Andrea Cabrera. "El paisaje es un propio cuerpo /un cuerpo hablando- Propia ritmicidad y angustia."				

Imagen 9. Matriz 'preguntar con las ancestras' en los enclaves.

La elección de las 5 ancestras no fue del todo intuitiva; partió de mi intención de establecer una narración sobre los enclaves mineros que no se hubiese hecho antes y que fuera desde una episteme corpórea, crítica, creativa y preferiblemente feminista y cuir desde el sur. Comparten entre ellas era que su trabajo, su escritura o su práctica está relacionada con una corpoterritorialidad desde el sur, entiéndase como la noción de pensar desde un lugar encarnado, territorializado y situado en una crítica a las violencias capitalistas, colonialistas y patriarcales. Profundizo un poco en la obra o pensamiento de cada una de ellas en la medida en la que va avanzando la narración de la investigación en los enclaves. Igualmente, retomo sus conceptos en este capítulo teórico, pero también en el capítulo 3 sobre metodología coreoetnográfica, el capítulo 4 donde profundizo en el ejercicio situado y en el capítulo 5, cuando rememoro los aportes y la experiencia de vida de Emilia ‘Bau’ Millén para pensar sobre el ‘devenir Bau’ y las potencias de los cuerpos en el contexto extractivista.

Por su parte, la matriz de categorías surgió después de una práctica específica: situarme en puntos centrales de los enclaves: frente a un tajo de una de las minas, en la plaza central, en el casino de los mineros, en la entrada ‘prohibida’ y privatizada de las secciones de empresas y realizar las preguntas que se podrían hacer a partir de los lentes de cada una de ella; para luego percibir, sentir y reflexionar lo que cada punto territorial arrojaba. El diálogo teórico con las ancestras se nutre también de autorxs que hablan desde la academia estructuralista y post estructuralista, pensadorxs postmodernos y decoloniales, autorxs del norte y del sur global⁵⁷, literatxs, artistxs, bailarinxs, feministas, lesbofeministas, gente cuir que desde su praxis y existencia crea teoría, defensoras indígenas y afrodescendientes, poetas y afectos que desde sus preguntas también me han ayudado a estructurar categorías y crear conceptos, a veces neologismos, a veces hibridaciones.

⁵⁷ Sin ánimo de reproducir la idea dicotómica de un norte y un sur, pero sí reconociendo que la situacionalidad y la geografía (el territorio) desde el que escribe cada pensadorx influye en su episteme, identifiqué que la conversación en esta investigación se ha dado dentro de un espacio múltiple, con muchas voces y con planteamientos que pueden tensionarse entre sí. La mayoría hace parte de las academias, tanto latinoamericana, como estadounidense y europea, lo cual en un principio ya determina un tipo de lenguaje ‘blanqueado’ si partimos del enunciado de que la academia *per se* es un dispositivo de blanqueamiento (Silvestri, 2022).

En primer lugar, las preguntas a partir del pensamiento de Cristina Rivera Garza ayudaron a situar la escritura de cada uno de los 3 enclaves, partiendo de su invitación a escribir ‘*desde los escombros*’. Con ella, fue clave pensarse la manera de narrar el contexto de los enclaves desde una noción geológica o material, que diera cuenta del “suelo sobre el que están nuestros pies cuando escribimos” (Rivera Garza, 2021c). Cristina Rivera Garza (1964), escritora e historiadora nacida en Tamaulipas, México. Su obra incluye trabajos literarios, archivísticos y autobiográficos de gran relevancia para la literatura hispana contemporánea.

Personalmente, sus trabajos fueron desde el comienzo una guía con respecto a ‘cómo escribir’ y de qué manera dialogar con los territorios. Aunque su último trabajo, *Escrituras Geológicas*, se publica sólo hasta finales del 2022 y es el escrito que más podría inspirar como método de pregunta y escritura; algunas de sus obras anteriores *Nadie me verá llorar* (Rivera Garza, 2002), *Los muertos indóciles: necroescritura y desappropriación* (Rivera Garza, 2021b), *Autobiografía del Algodón* (Rivera Garza, 2020) y *El invencible verano de Liliana* (Rivera Garza, 2021a), marcan una forma de reflexionar y escribir sobre la violencia y la materialidad de los cuerpos y los territorios que resultaba imposible no pedir su guía epistémica y creativa.

A partir de ahí, pensar a partir de Svampa y Anzaldúa fue crucial para percibir las nociones políticas a partir de las cuales se construyen o destruyen espacios. En el capítulo 4, describo a profundidad aquello que Svampa ha nombrado como la construcción de *zonas de sacrificio* para el desarrollo de proyectos extractivistas y cómo esta construcción hace parte de un entramado discursivo que previamente ‘construye una ausencia’ o inventa un desierto para poder sacrificar dicho espacio.

Por otra parte, pensar a partir y con Gloria Anzaldúa nos lleva por las preguntas de la subjetivación de quienes viven en estos lugares de ‘inhabitabilidad’ como lo es La Frontera para ella (Anzaldúa & Saldívar-Hull, 2016). Analizar los enclaves a términos de fronteras de Anzaldúa devino en la posibilidad de contemplar estos espacios como un ‘tercer lugar’ que está siempre en movimiento y cuyos desplazamientos hacen parte de un régimen kinético específico del cual hablaré en esa sección.

Finalmente, pensar y afectarse con Laura Quintana y con la remembranza de Bau, es un ejercicio que se hace cada vez más tangible en la medida en la que integro nociones dancísticas y del performance al análisis. Quintana se pregunta por la política de los cuerpos y con ella me puedo pensar la pregunta acerca, no solo de ‘lo que pueden los

cuerpos’, sino de lo que ya están pudiendo los cuerpos y en esta medida, preguntarme acerca de cómo se emancipan o se indisciplinan los cuerpos en los enclaves.

Para desembocar en el último capítulo acerca de los devenires, es la vida de Bau la que da la pauta para comprender que hay un devenir corpoterritorial, que los cuerpos se ‘hacen un cuerpox’ a partir de la performance cuando se radicalizan frente al extractivismo y al entramado de violencias a los que responden. En el caso de ‘Bau’: el especismo, el colonialismo, el binarismo de género, el capitalismo.

La práctica de pensamiento relacional con ellas dio pautas para entrar en diálogo con conceptos teóricos más allá de la academia agrarista que aborda al problema extractivista. Teóricas, académicas y activistas han elaborado distintas críticas desde la epistemología feminista para comprender por qué reproducir los modos de investigación sin cuestionar sus formas hegemónicas es un acto incoherente, anti-ético e incluso peligroso. Los temas centrales que abordan estas propuestas epistemológicas feministas son: “la crítica a los marcos de interpretación de la observación; la descripción e influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación; la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad, así como las propuestas de reformulación de las estructuras de autoridad epistémica” (Blasquez, 2012, p. 23).

Hay diversas posturas acerca de si la escritura hecha por mujeres es necesariamente feminista o si la producción académica latinoamericana es necesariamente una propuesta desde el sur y decolonial; a mi entender, el trabajo de Rivera Garza, Anzaldúa, Svampa y en cierta medida, Quintana también, puede ubicarse dentro de las epistemologías feministas y cuir porque proponen formas de escritura, metodologías, conceptos y ‘torsiones’ al saber hegemónico, eurocéntrico, androcéntrico y universalista. Tanto Svampa, como Anzaldúa y Rivera Garza tienen posicionamientos críticos desde sus respectivas disciplinas hacia la violencia patriarcal y las estructuras de poder que se cimentan sobre la subalternización de cuerpos feminizados.

Aquí estamos hablando de la importancia de nombrar desde un contradiscurso a logos masculinista y el saber androcéntrico que se reproduce en la academia latinoamericana. Al respecto, la antropóloga Franchesca Gargallo hablaba de la tarea de producir una academia latina desde lo que la psicoanalista feminista y europea Luce Irigaray en su momento llamó como el *parler femme* (hablar en femenino):

“Para Irigaray, el patriarcado, que es lo que ella llama la “cultura de entrehombres”, es una construcción histórica del discurso filosófico que sostiene el orden falo-lógico-céntrico. Por ende, es susceptible de cambios –deseables y

necesarios— para que las mujeres dejemos de ser absorbidas como varones inferiores en el orden hegemónico, y excluidas como sujetos igualmente válidos y co-creadores de cultura. Las consecuencias para la sociedad en general de lo que Irigaray llama el orden simbólico-social sexualmente indiferente (pero en realidad masculino) pueden ser revertidas mediante el *parler-femme* (hablar-mujer). La subversión del lenguaje de las mujeres condenadas al silencio de la no-enunciación en el orden simbólico actual mediado por un lenguaje y un discurso masculino, implica una tentativa de articular nuestra propia identidad como sujetos femeninos. El *parler-femme* se refiere a la posibilidad de que la subjetividad femenina se exprese por medio de la lengua, a diferencia del metalenguaje masculino que se erige como discurso teórico, como filosofía” (Gargallo, 2012, p. 167).

Teorizar a partir del pensamiento de otras pensadoras latinoamericanas es un ejercicio político dentro de la academia y sobre todo, disruptivo a la hora de reconocer que el pensamiento se está creando en comunidades de mujeres y disidencias sexuales, donde el ejercicio de autoría se desborda para desapropiar las ideas que son en su naturaleza, colectivas. Esto, además se profundiza cuando enuncio como teoría a las propuestas de dos personas queer/cuir, de la periferia y las fronteras, cuyo pensamiento encarnado se ha seguido desarrollando incluso después de sus muertes debido a la potencia disruptiva de sus ideas: Gloria Anzaldúa desde su escritura y poesía y Emilia ‘Bau’ Millén desde su performance político y prácticas radicales, serán clave para desarrollar preguntas desde un pensamiento emancipado en los enclaves de Colombia, incluso aunque ellas hayan habitado otros territorios.

Tal como plantea el trabajo de Yuderkis Espinosa acerca de las epistemólogas feministas de(s)coloniales, este no es un grupo de teóricas homogéneas, ni de postulados estáticos y universalizantes. Por el contrario, la epistemología feminista de(s)colonial lo que busca es romper con los paradigmas de universalidad, totalidad y objetividad, así como continuamente repensar las categorías binarias que ha construido el orden colonial (...) y la fuerte cercanía con la emancipación política de izquierda, así como del activismo continuo, lleva a deducir que el trabajo de las epistemólogas feministas de(s)coloniales es un trabajo de ‘romper la baraja’, descolocar el orden habitual y por ende, repensar la situacionalidad del poder desde la práctica intelectual y activista (Gargallo, 2012).

2.3 Con los pies sobre la tierra

¿Sobre qué escombros estamos apoyando nuestras pisadas? ¿Cuál es la tierra sobre la que se habla? Son preguntas que devienen del trabajo de Cristina Rivera Garza, quien desarrolla las *escrituras geológicas*, un método de investigación y también de creación de textos de ficción y no ficción (Olaizola, 2022). La materialidad de la tierra sobre la que situamos nuestros pies configura el suelo epistémico a partir del cual desarrollamos una investigación. A la hora de plantearse las escrituras geológicas, Rivera Garza elabora sobre la importancia de hacer un trabajo de archivo, una revisión agradecida con el contexto sobre el que estamos escribiendo (2022). Aunque en gran medida, se refiere a la escritura de ficción, ella explica que es una práctica investigativa que abraza la escritura, sea ficcional o de otro género para extender la conversación como un abrazo.

Esta práctica de archivo y de escritura, la entiendo como una lectura topográfica del suelo que pisamos, entregando así una escritura *desedimentada* que da cuenta de las capas históricas y contextuales sobre las que estamos situando nuestra escritura o investigación (Íbid). Siguiendo este enunciado, ‘Inventar un desierto’ se sitúa en un suelo específico en la zona norte de lo que se ha denominado como Colombia. Su ubicación al norte del país responde a la facilidad de acceder al carbón fósil y luego transportarlo a los puertos del mar Caribe desde donde se embarcan toneladas hacia otros continentes.

Rivera Garza, en su libro ‘Autobiografía del algodón’ (2020), narra la historia material de la zona norte mexicana sobre la que construye la novela mezclando historia ‘real’ y ficción. Yo tomo esa invitación para pensar los enclaves mineros sobre los que escribo desde una noción histórica, que explique cómo se han construido esos territorios en lo que son hoy. No se puede olvidar la violencia que ha ocurrido en el suelo sobre el que investigamos y eso es precisamente un ejercicio propuesto por Rivera Garza. Adicionalmente, el último trabajo de la escritora, *Escrituras Geológicas* explica el método como tal, pero sobre todo en donde nos muestra las resonancias que hay entre la escritura y otros mundos materiales como lo es la economía y la geología, prestando especial interés en el trabajo de la geóloga Kathryn Yusoff, (Yusoff & Mi Kim, 2022)

Al visitar estos territorios, se hace claro que no es posible tener una visión única y universal sobre los enclaves mineros, pues sus dinámicas se enmarcan en las

características del suelo, la temperatura, el olor, los sonidos del lugar, sus formaciones geológicas, la historia que los configura y las varias culturas que allí se gestan a la vez que construyen el mismo territorio.



Imagen 10. Distribución de minas y puertos de embarque según empresas multinacionales. Fuente: Revista Portafolio, Abril 19 de 2018.

El primer enclave se ubica entre los municipios de Albania y Barrancas, al sur del departamento de la Guajira y hace parte del conglomerado minero ‘Carbones de El Cerrejón’, o solamente ‘Cerrejón’, que es el nombre de la empresa actual con capital multinacional, pero también es el nombre del proyecto de extracción carbonífera que se instauró desde la década de los 80 como el estandarte del proyecto de desarrollo del ex presidente Belisario Betancourt cuyo periodo de gobierno fue de 1982 a 1986 (Archila et al., 2015a). Es considerado uno de los yacimientos de carbón más grande del mundo con “reservas estimadas de 4.800 millones de toneladas del mineral” (Portafolio, 2016). Tiene aproximadamente una extensión de 5 tajos (cortes en la tierra o minas) de casi 8 kilómetros cada uno y explota alrededor de, 96.000 toneladas a diario (Íbid, 2016) y 23.4 millones de toneladas de carbón al año (El Cerrejón, 2022) , que salen por la vía del tren hacia el puerto en Dibulla y Puerto Bolívar en el norte del país. Desde allí llega a países europeos: Alemania, Suiza, Estados Unidos y en menor medida a países asiáticos como

Japón. En el año 2021, la empresa Cerrejón fue adquirida por Glencore, otra firma con capital europeo (principalmente suizo) que también tiene minas en las otras regiones visitadas.



Imagen 11. Toma del video 'Cerrejón, la mina de carbón más grande de Sudamérica' donde aparece uno de los tajos mineros y una retroexcavadora de la empresa Cerrejón. Fuente: Norte Minero TV, visitada en agosto 2020.

El enclave minero de la empresa El Cerrejón se sitúa sobre territorio Wayúu⁵⁸. El pueblo Wayúu es actualmente el grupo originario con más comunidades en Colombia y el norte de Venezuela. Afirmar que el enclave minero fue construido sobre territorio Wayúu ya da visos de algunos de los procesos de invisibilización, desplazamiento, despojo y reasentamientos que tuvieron que darse para escarbar el subsuelo y extraer carbón fósil. De los tres enclaves priorizados, el Cerrejón es el único que se sabe que se posicionó sobre un 'territorio ancestral' de pueblos originarios⁵⁹ lo cual ya establece una diferencia contextual importante.

Cada tajo dispone de rutas diferentes para cada uno de los tipos de transportes que se movilizan dentro de la mina: camiones, palas, tractores, motoniveladoras, carrotanques y orugas, todos gigantescos y en gran medida, como lo son las 290 volquetas de 5 metros

⁵⁸ Uno de los datos que más se pasa por alto es que el lugar donde se ubicó la primera excavación de El Cerrejón, llevaba un nombre en Wayúunaiki que fue cambiada por Cerrejón, configurando así la idea de que antiguamente el territorio tenía un nombre *arijuna* y no Wayúu.

⁵⁹ Más adelante desarrollo cómo esta noción de territorio ancestral se les entrega solamente a los pueblos originarios, bajo esta concepción de que los pueblos indígenas estaban primero que otros pueblos que llegaron con la historia de colonización. Sin embargo, la temporalidad de ocupación es una noción occidental de privatización de tierras y, por lo tanto, si quisiéramos verlo desde una postura crítica, los pueblos de los otros enclaves, principalmente afrodescendientes y campesinos también configuraron una relación ancestral con el espacio.

de alto (Portafolio, 2016). Además, el enclave cuenta con su propia operación férrea que demarca el ordenamiento específico del territorio con respecto a las vías del tren:

“150 kilómetros al puerto, 40 kilómetros internos, 18 locomotoras, 730 vagones cada uno con capacidad para 110 toneladas, que se cargan por encima y se descargan por debajo mediante una compuerta en una operación que apenas dura horas, hasta completar las 10.500 toneladas en promedio en cada viaje.” (Íbid, 2016).

El segundo enclave se ubica en La Loma, un municipio pequeño en la región de La Jagua de Ibirico en el centro del departamento del Cesar y se conoce como la Mina El Descanso, una de las minas del proyecto carbonífero de la empresa estadounidense Drummond Ltda. Estas no son las únicas minas que se ubican en este espacio, ya que también se combinan con las explotaciones de otras empresas: Glencore (Prodeco) y CNR, pero para fines de esta investigación ubiqué como segundo enclave a las minas de Drummond Ltda que ‘tocan’ y configuran La Loma.

Estas minas se ubicaron en La Loma y también en otras zonas que se consideraban como pueblos o municipios pequeños con población afrocampesina y de vocación agrícola. El territorio de La Loma ha sido ‘despensa de recursos’ en diferentes momentos del mercado global, sea con cultivos de algodón, ganadería, monocultivos de plátano y palma aceitera (biocombustible) o con minería; desde hace décadas se ha configurado como un territorio que sirve a las dinámicas del mercado y sus movimientos responden a los hallazgos de ‘recursos’ (Arboleda Mutis & Coronado Delgado, 2014). Este enclave, por la dimensión pequeña del municipio y sus dinámicas migratorias de fuerza laboral de mineros, está particularmente construido como un pueblo minero donde la mayoría de casas son posadas para los trabajadores de las minas y las familias que estaban antes, se vincularon a las minas de una u otra manera también.



Imagen 12. a) Vista aérea de la mina Drummond en La Loma. 2) Tren de carbón en el enclave La Loma. 3) Carretera hacia la Mina Drummond. Fuente: Archivo personal tomadas en marzo 2022.



Imagen 13. Enclaves mineros de La Loma y El Hatillo en el departamento del Cesar, Colombia. Fuente: dominio público en Google Earth

El tercer enclave es un espacio específico de confluencia de 3 minas, de las 3 empresas: Drummond, Glencore/Prodeco y CNR, que es El Hatillo. En realidad, El Hatillo no se concibe como enclave minero para las empresas, sino como un pueblo pequeño, un ‘caserío’ en términos de un trabajador de la mina Prodeco⁶⁰, que tuvo que ser reasentado y despoblado debido a la expansión de las minas (Arboleda Mutis & Coronado Delgado, 2014). Personalmente veo a El Hatillo como enclave pues considero que su aparente desaparición hace parte de la configuración de un espacio como enclave minero y además, porque aunque se le reste importancia en términos de movilidad económica, El Hatillo aún tiene habitantes, niños, escuela, cancha de fútbol y dinámicas que giran en torno a las procesadoras de palma de aceite que también se ubicaron allí.

⁶⁰ La referencia a El Hatillo como ‘caserío’ fue hecha por diferentes trabajadores mineros con los que dialogamos en La Jagua. Tanto transportadores como mineros que aún están vinculados a las empresas enunciaron que El Hatillo ‘ya no existía’ porque las minas ‘se lo comieron.’ (Trabajo de campo, febrero 2023).



Imagen 14. 1) Camino a El Hatillo se observan las montañas de material estéril. 2) Paredes de la escuela en El Hatillo donde cuentan la historia con las empresas mineras. 3) Escuela con pupitres otorgados por la empresa Prodeco. Archivo personal, febrero 2023.

Recorrer estos enclaves en diferentes tipos de transporte aéreo y terrestre dio la percepción de qué es un territorio que ha participado en diferentes momentos de economías extractivas. El Cesar principalmente ha sido un territorio que responde y que se configura en la medida de las dinámicas del mercado global. Ha tenido plantaciones de algodón, luego ganadería y palma y también minería. Las zonas que se ubican arriba de los corredores mineros también son partícipes de otras economías extractivas como la del turismo, ganadería y cultivo de biocombustibles. En esta medida la minería de carbón se articula dentro de dinámicas que ya habían estado prefiguradas y a su vez determina el paisaje del movimiento de los cuerpos de maneras específicas que responden a las prácticas y labores de la minería a cielo abierto.

Cada uno de los enclaves mineros pertenece también a regiones con dinámicas migratorias específicas e historias de colonización diferenciadas. Además, las dinámicas del conflicto armado colombiano son pautas que tuvieron gran influencia en la organización de las poblaciones y que el día de hoy se entrelazan con la masculinización normalizada que se ha construido en estos enclaves. Es decir, la configuración de espacios mineros no se realiza en espacios vacíos que, aunque hayan sido construidos de dicha manera para conseguir las licencias mineras, sus dinámicas se entrelazan con las dinámicas ya existentes de las poblaciones más cercanas. Por este motivo, la minería en el Cesar y en La Guajira está relacionada directa e indirectamente con dinámicas propias del conflicto como el desplazamiento forzado, la tenencia de la tierra y un modelo agrario específico.

2.4 Extractivismo y enclaves desde la teoría

Una de las principales líneas teóricas que ha abordado el tema del extractivismo desde una posición crítica es la ecología política⁶¹ debido a su interés en cómo el poder político incide en los conflictos socioambientales. Por lo tanto, sus principales teóricos se han centrado en hacer una crítica al extractivismo desde los movimientos de justicia ambiental y deuda ecológica (Martínez Alier, 2015). Se entiende por extractivismo la explotación de minerales y de petróleo con fines de exportación, por ejemplo Colombia y Perú, o dentro de planes de crecimiento de economías nacionales como en México, Ecuador, Venezuela y Bolivia, también conocido como *neoextractivismo*. Además de la extracción de hidrocarburos y minerales (de manera formal e informal), a diferentes escalas, también se asocian otro tipo de proyectos como las grandes obras hidráulicas, las plantaciones forestales, la agricultura de monocultivo y los complejos turísticos al problema extractivo, pues se entienden todas estas actividades como parte de una misma disputa por el control de la tierra y los ‘bienes comunes’⁶² con fines económicos (Salazar, 2017).

⁶¹ Se entiende por ecología política un campo de estudio paraguas donde confluyen varias disciplinas, sobre todo “la economía ecológica crítica y la ecología marxista, ambas insistiendo en la necesidad de vincular las relaciones de poder y los procesos de apropiación con el análisis de la producción, distribución y consumo propios de cada sistema de producción y de cara a los límites ambientales o la finitud de la naturaleza” (Delgado, 2013) así como de otras corrientes de análisis como la geografía crítica, la historia ambiental, la antropología social, la sociología política y los estudios de tipo socio-cultural.

⁶² La palabra recursos naturales implica ya una construcción de la naturaleza en clave de utilitarismo y explotación, trabajo que ha realizado Mariestella Svampa (2011) al hablar de la importancia de renombrar

Desde la ecología política los principales exponentes en Latinoamérica han sido teóricos como el geógrafo inglés Anthony Bebbington (2007) que ha estudiado los movimientos sociales a raíz de la explotación minera en el Perú; Eduardo Gudynas (2011, 2015) cuyo trabajo aborda los derechos de la naturaleza, las políticas de desarrollo de gobiernos progresistas basadas en el extractivismo y el post extractivismo y las alternativas al extractivismo; el geógrafo brasileiro Carlos Porto Goncalves (2001), quien se ha enfocado en el estudio de los impactos en la Amazonía y su obra profundiza en los conceptos de espacio, territorio y la colonialidad del saber desde una geografía crítica y decolonial.

El economista catalán Joan Martínez Alier (2015), aunque no es latinoamericano, ha estudiado a profundidad los nexos entre los países importadores de las materias primas y los países Latinoamericanos en donde se realiza la explotación y en donde radican los conflictos socioambientales por minería. La socióloga argentina Mariestella Svampa (2011) ha realizado un abordaje crítico al modelo de desarrollo, analizando el lenguaje y la semiótica de las políticas de mercado que han permitido la implementación de diversos proyectos extractivos en Argentina y otros países América del Sur (Svampa y Antonelli, 2009).

El trabajo de la mayoría de estos teóricos, en su mayoría hombres, se ha enfocado en el análisis de las dinámicas económicas y políticas que han abierto el camino para el extractivismo, especialmente desde la década de los 90⁶³. Sus líneas teóricas tienen un fuerte enfoque desde el materialismo histórico en la medida en la que explican este fenómeno como una de las etapas de expansión del capital y por lo tanto se evidencian estructuras políticas que sostienen el desarrollo extractivista. En términos marxistas, el geógrafo y teórico marxista británico David Harvey (2004) ha explicado el extractivismo como la *acumulación por desposesión* de tierra y recursos. Igualmente, teóricos desde los estudios agrarios han analizado el problema del despojo de tierras que se lleva a cabo en los proyectos extractivos como una apropiación de materias primas (*commodities*) en

la forma en la que se ha construido la naturaleza para hacerla explotable. En este sentido ella sugiere referirse más a 'bienes comunes' en lugar de 'recursos naturales'.

⁶³ A partir de la década de los 90's se empezaron a abrir los espacios políticos para la implementación de políticas neoliberales en los estados latinoamericano, dando paso al llamado *boom* minero que le dio la entrada a empresas internacionales para la explotación en países del sur.

lugares periféricos para la acumulación de capital en elites locales y extranjeras (Coronado, 2017; Coronado et al., 2014; Fogel, 2017; Svampa, 2015).

Bajo esta crítica, las feministas agrarias, la ecología política feminista y la geografía feminista han hecho especial énfasis en proponer el género, la etnia y la colonialidad como ejes de análisis en temas sobre la tierra y la ecología. A su vez, académicos como Porto Gonçalves (2009) y Arturo Escobar (2005), han incluido una perspectiva decolonial a la hora de analizar dinámicas globales de territorialización y por lo tanto, hablan de otras dimensiones de construcción de los espacios, las identidades, el tiempo y las nociones de desarrollo, cuestionando la epistemología moderna que hasta el momento ha nutrido los estudios sobre modelos de desarrollo y territorios.

Al establecer el problema extractivista como una empresa colonial, o neo-colonial como lo llamarían teóricos decoloniales como Edgardo Lander (2000), considero que lo más apropiado es situarse desde un pensamiento decolonial y desde ahí analizar el problema del extractivismo como un fenómeno ontológico del pensamiento colonial. Es decir, parto del entendido de que para ocupar *otras* tierras con el objetivo de extraer ‘recursos’ debe haber un enunciado a priori acerca de cuáles tierras son ocupables y cuáles no lo son.

Así pues, más allá del acaparamiento de tierras inicial para la explotación, cuando existen conflictos socioambientales por minería a gran escala es porque hay una imbricación de violencias y transformaciones territoriales que configuran nuevos tipos de territorios y subjetividades (ver por ejemplo Bebbington, 2007). Cuando hablamos de la problemática del extractivismo entonces, nos referimos al entramado de acciones, políticas, discursos y nociones epistemológicas que sostienen el avance a gran escala y reproducción de muchos enclaves mineros en diversos lugares del sur global. Por esta razón, un territorio/minado en este contexto se entiende como:

“un enclave transnacional de producción y explotación de recursos a gran escala orientado básicamente a la exportación con implicaciones territoriales, ambientales y socioculturales de largo plazo - 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 (Ulloa & Göbel, 2014, p. 425).

Astrid Ulloa afirma que en América Latina, durante la primera década del siglo XXI, se incrementaron los proyectos extractivistas por minería y explotación de hidrocarburos, aumentando las exportaciones y profundizando las transformaciones socioterritoriales y ambientales (Ulloa, 2014, pp. 427). Estos procesos y relaciones de explotación, extracción y transnacionalización datan desde la Colonia y no son exclusivos a las políticas neoliberales que desde los 90's fueron creando marcos jurídicos para incrementar el número de enclaves mineros a lo largo de Latinoamérica y el Caribe. En Colombia, el 'boom minero' se dio a partir del año 2010 cuando el gobierno del ex presidente Francisco Santos otorgó numerosas licencias de explotación a empresas mineras extranjeras, así como también se ampliaron las licencias de exploración y explotación de minerales e hidrocarburos a empresas que ya estaban operando desde los 80, como es el caso de El Cerrejón en la Guajira colombiana:

“podemos decir que los extractivismos, los megaproyectos, o el neoextractivismo abarcan numerosas relaciones y procesos de explotación, extracción y transnacionalización que datan desde la Colonia. Sin embargo, actualmente estos se relacionan con enclaves transnacionales y/o modelos de extracción que articulan la explotación sistemática de uno o varios recursos no renovables —y aún renovables— para la exportación, como respuesta al aumento creciente del consumo y demandas de minerales e hidrocarburos y en general de recursos, con el consecuente aumento en la escala de producción de manera localizada.” (Íbid, 2014).

La ecología política latinoamericana ha producido muchas más investigaciones en la última década, debido al auge de los proyectos mineros en gobiernos del sur. Independientemente de ser de derecha o de izquierda Ecuador, Bolivia y Venezuela han sido casos excepcionales en cuanto al despliegue de conflictos por minería en gobiernos progresistas (Acosta, 2011). Las dinámicas de mercado global causaron cambios importantes en la manera en la que se implementaban dichos proyectos; según Jun Borrás (Borrás et al., 2012), la dificultad de identificar responsables detrás de los impactos de la minería ha sido a causa de la combinación de capitales entre empresas multinacionales que tienen franquicias en diferentes países del sur global y matrices en países del norte global.

Asimismo, como ha sido el caso de las empresas mineras canadienses en Colombia, las políticas al interior de los estados se han modificado para dar permisos legales a las empresas creando ‘códigos mineros’ con marcos jurídicos que legitiman el ingreso de las multinacionales (Toro et al., 2012). Pero esta preparación para el ingreso de proyectos mineros por parte de los estados no es necesariamente reciente; en el trabajo ‘Hasta cuando soñemos’ (2015), la socióloga Martha García data cómo se crearon políticas específicas a finales de los 80 para que ‘llegara el tren del desarrollo’ con la explotación de carbón en La Guajira colombiana. Este proceso no sólo involucra la creación de marcos jurídicos, sino también la construcción de narrativas y paisajes determinados que permiten la aceptación social para el ingreso de proyectos de explotación minera. Para el caso de La Guajira, García describe cómo se configuró el discurso acerca del desierto en términos de zonas baldías habitadas por algunas ‘tribus salvajes’ que debía ser puesto al servicio del desarrollo de la nación (García en Archila et al., 2015).

2.5 Viraje hacia epistemologías feministas y encarnadas

Más recientemente, los trabajos de investigadoras y activistas como Astrid Ulloa, Diana Ojeda, Tatiana Roa, (Ojeda, 2016, 2022; Toro et al., 2012; Ulloa, 2016; Ulloa & Göbel, 2014; Ulloa & Romero, 2018) han sido importantes para comenzar a abrir la perspectiva de género en la academia colombiana que estudia el extractivismo. Por su parte, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo se pregunta “¿cómo se relaciona el ascenso de los megaproyectos extractivos del nuevo ciclo del capital con la profundización del sistema patriarcal?” (s. f.), y bajo esta pregunta considero que hay varios trabajos que apuntan hacia una lectura del fenómeno del extractivismo como un proceso neocolonial y también como un afianzamiento del sistema patriarcal.

La teoría rural feminista y los activismos por la tierra han estudiado los impactos del extractivismo bajo los lentes de los feminismos decoloniales y comunitarios. En este campo de estudio es usual leer sobre las categorías de mujeres defensoras, mujeres rurales o mujeres ambientalistas. Estas construcciones de la categoría de ‘mujer’ hacen parte de una comprensión teórica que recuerda el trabajo de las pensadoras feministas de la segunda ola, o feministas materialistas, quienes comenzaron a cuestionar los preceptos marxistas asegurando que *las mujeres* eran una clase social en sí misma y no deberían

incluirse dentro del sujeto universal ‘proletariado’. Las campesinas o mujeres rurales, como concepto, fueron construidas bajo el mismo modelo moderno, donde su trascendencia estaba limitada y su devenir estaba siempre atado y ligado a la corporeidad y al trabajo reproductivo (Federici et al., 2012).

Siguiendo los postulados de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949), podría decirse que el imaginario de la ‘mujer rural’ ha sido construido a partir de la experiencia compartida de los cuerpos feminizados que viven en el campo y siguen de alguna manera unas prácticas y actividades económicas relacionadas con la subsistencia y la agricultura, generalmente de pequeña escala. En los estudios agrarios poco se habla de otro tipo de modelos de agricultura, ni de mujeres ganaderas o productoras de mediana y gran escala. Sin embargo, en diferentes regiones de Colombia y Latinoamérica, la categoría se podría desagregar en mujeres con múltiples actividades económicas relacionadas también a la minería y prácticas de cuidado como las mujeres agromineras y barequeras⁶⁴.

La categoría sexo en el contexto rural también se ha construido de determinada manera. En el imaginario social existe el entendido de que las mujeres rurales son más tradicionales que las mujeres urbanas, como si su condición de clase las hubiera ceñido más fuertemente al modelo de ‘mujer’ como ente encargada de la economía reproductiva y nada más en comparación a las otras mujeres que habitan otros espacios. Debido a las condiciones de trabajo en el campo, a las estructuras familiares y las historias de población de los espacios ahora rurales (por lo menos en Colombia), la construcción del sexo ‘mujer’ estuvo completamente ligado al rol de la reproducción en paralelo al rol de las y los trabajadores de la tierra.

Las feministas marxistas realizaron importantes críticas a los conceptos homogeneizadores de clase argumentando que dentro de la clase social ‘proletariado’, las mujeres configuraban una clase diferente a los hombres y por lo tanto su opresión de clase era por partida doble. En esta línea, los estudios agrarios realizados por teóricas feministas

⁶⁴ Cuando me refiero a mujeres agromineras y barequeras pienso en las habitantes de otros enclaves mineros de Colombia como Calarcá, Tolima e incluso el norte del Cauca, zonas donde hoy en día se practica la ‘minería artesanal’ a las orillas de los ríos o en socavones construidos para la búsqueda de vetas de oro. Las agromineras son parte de comunidades más grandes que se dedican tanto a las actividades agropecuarias como a la minería de pequeña escala. Por su parte, las mujeres barequeras tienen sus propias tecnologías de pequeña escala para encontrar oro en los ríos y en algunas zonas del país están organizadas con liderazgos que abogan por la decriminalización de la minería artesanal y su reconocimiento como practica ancestral.

se centraron en comprender cómo las relaciones productivas de las y los campesinos también están estructuradas por el patriarcado, generando “un sistema de desigualdad de género y de edad dentro de un grupo de parentesco donde (se) permitió a un jefe de hogar masculino ejercer control sobre la fuerza de trabajo de los miembros femeninos y jóvenes de la familia campesina” (Brass, 1999: 452). Estas nociones sobre el género en la ruralidad entregan un marco inicial para comprender cómo se ha configurado el binario en un ámbito territorial, un aspecto que irá tomando más fuerza en este análisis más adelante cuando comience el acercamiento desde unos lentes de ecología queer hacia ‘la ruralidad’ y la construcción de superficies y cuerpos.

Por su parte, teóricas de la ecología política feminista como Mariestella Svampa, Diana Ojeda, Astrid Ulloa, Delmy Tania Cruz, Raquel Gutiérrez y Mina Lorena Navarro han profundizado acerca de las dinámicas extractivas y las afectaciones por despojo y acaparamiento de tierras, acceso a recursos hídricos y ‘zonas de sacrificio’, en clave feminista y de género. Son estas pensadoras, tanto dentro de la academia como fuera de ella, quienes viran el análisis del extractivismo hacia los cuerpos en la medida en la que sostienen que las violencias del sistema capitalista sobre la naturaleza están estructuradas sobre los mismos sistemas de pensamiento que generan la violencia sobre las mujeres y cuerpos feminizados (Cabnal, s. f.; Puleo, 2011; Shiva, 2004).

Por su parte, la socióloga argentina Mariestella Svampa (2011) es quien ha guiado muchas comprensiones teóricas alrededor del extractivismo desde sus investigaciones de los movimientos sociales y la construcción de los territorios valorizados como ‘sacrificables’ en términos de la extracción de minerales e hidrocarburos. Ha realizado un abordaje crítico al modelo de desarrollo, analizando el lenguaje y la semiótica de las políticas de mercado que han permitido la implementación de diversos proyectos extractivos en Argentina y otros países América del Sur (Svampa & Antonelli, 2009).

Dentro de sus trabajos académicos, Svampa identifica al menos cuatro tramas narrativas que explican las respuestas a lo que ella nombra como crisis ecoterritorial, dentro de la cual el extractivismo es uno de los principales agentes: i) La narrativa de las ‘zonas de sacrificio’ que explica el problema desde quienes son afectadxs, incluyendo la espacialidad que se construye como una zona dispuesta a ser sacrificada en pos de los proyectos; ii) la trama de la interconexión entre la naturaleza y lo humano desde la que propone nombrar a los elementos como ‘bienes comunes,’ es decir, superar los discursos productivistas que crean ‘recursos naturales’ para pasar hacia nociones de comunales como el agua y las tierras. Para objetivos de este escrito, entramos en diálogo con la

noción de ‘zonas de sacrificio’ para entender los procesos de transformación que llevaron a cabo los enclaves mineros del norte de Colombia. Esto se desarrolla en el capítulo 4.

iii) En tercer lugar, Svampa resalta la trama de los feminismos ecoterritoriales en donde desarrolla un análisis sobre la defensa de los territorios desde propuestas ontológicas, por parte de mujeres y pensadoras que activan sus procesos sin la necesidad de tener alguna clase de formación política y/o académica. Se refiere entonces a visiones que vienen del sur como lo es la defensa del territorio cuerpo tierra y el cuerpo territorio. Iv) La cuarta trama a la que hace referencia Svampa, habla de las prácticas de regeneración y resiliencia, como la agroecología, que están fortaleciéndose como respuestas micro frente a los grandes proyectos extractivos. Estas prácticas implican una serie de activaciones y potencias para poder articular iniciativas que contrarrestan la devastación causada en las zonas de sacrificio.

En las cuatro líneas narrativas, Svampa liga lo ecoterritorial con el género, enunciando que la crisis ecoterritorial extractivista no puede analizarse por fuera de los macrosistemas como el patriarcado que está operando en la construcción de todos estos espacios y relaciones descritas previamente. En la actualidad, y en diálogo con su publicación *El colapso ecológico ya llegó: una brújula para salir del (mal) desarrollo*, Svampa elabora sobre la crisis ecosocial en resonancia con la pandemia por Covid-19 (2020-2022) que mostró la relación entre zoonosis, pandemia y modelos de mal desarrollo (Svampa & Viale, 2020). Contrario a lo que se esperaba, no se generó un gran debate con esta reflexión en la base de la crisis. Para Svampa, hay una narrativa distópica ligada al colapso y un cierto sentir social de no futuridad debido a lo que Jason Moore ha explicado como Antropoceno y Capitaloceno (Moore & Castro Lage, 2020). Pero Svampa también problematiza que el concepto de Antropoceno es un concepto síntesis, que se encuentra en disputa porque no se puede hablar de un mismo Antropos y sugiere que se requiere una perspectiva integral que cuestione las lógicas del capitalismo desde cada territorio.

2.5.1 Subjetivación en los enclaves: hacia los devenires corpoterritoriales

Gloria Anzaldúa es otra de las ancestras por su narrativa híbrida, fronteriza, de un no-lugar y de varios lugares a la vez. Hay identificación con ella y con su historia desde la experiencia lesbiana y mística (Anzaldúa et al., 2001), lugares desde los cuales intento teorizar con su ejemplo. Fue poeta, activista política chicana, académica y queer estadounidense de ascendencia mexicana, nacida en Texas (1942-2004). Los estudios

chicanos en los que se sitúa a Anzaldúa han enfatizado en la importancia de su obra como aporte teórico realizado fuera de la academia y por su práctica de corpoescritura que invita a que aquellxs por fuera de la institucionalidad hegemónica se animaran a escribir sus historias y así se crearan teorías reales y encarnadas. Como Cristina Rivera Garza menciona: “Gloria Anzaldúa dió origen a un nuevo género literario, una narrativa desde el yo, donde la memoria individual y colectiva que poco estaba retomada o era despreciada en la academia de las ciencias sociales” (Rivera Garza, 2021).

Sus vivencias y formas de escribir acerca, a través y desde “la frontera” como espacio de subjetivación y subalternización, en su obra principal que lleva el mismo nombre ‘La Frontera/Borderlands’ (Anzaldúa & Saldívar-Hull, 2016), son pautas que me ayudaron a ver los enclaves mineros desde lugares más corporeizados. La manera en la que describe la conformación de la frontera, así como las subjetividades subalternas de lxs mexicanxs indocumentadxs, lxs queer y lxs mestizos, aporta lentes y conectores de sentido para los territorios en Colombia: metáforas corporeizadas, la frontera como división de creación de subalternidades (*ellos vs nosotros*), la hibridez de lxs sujetos que habitan la frontera y la proletarización de comunidades indígenas y campesinas en el contacto con las familias y empresas ‘blancas’.

Leer los enclaves mineros como *Frontera* posibilita leer los cuerpos desde los intersticios, desde ‘lo entre’: entre los resguardos indígenas y los linderos de las minas; entre las comunidades indígenas y ‘los caseríos’ afrodescendientes; entre comunidades agromineras y comunidades disueltas; entre miembrxs de las familias que están a favor de trabajar en las mineras y miembrxs que están en contra y en clave de resistencia frente a ellas, etc. Son cuerpos androides, mutantes, híbridos en su precariedad, en algunos casos como en El Hatillo, son cuerpos basurizados que se cree que ya no existen, aunque sigan ahí; y a la vez, son cuerpos fugados o emancipados, como es el caso de Yuliana Ángel, con quien llevé a cabo uno de los recorridos territoriales en el municipio de La Loma y que más adelante, en el capítulo 4, profundizo en las experiencias compartidas con ella.

Así, pensar desde conceptos como La Frontera de Anzaldúa y desde otras epistemologías feministas y de género, invita a recomponer los territorios desde otros lentes y permite virar la atención hacia la materialidad, el cuerpo y las identidades. En este orden, aparecen las comunidades subalternizadas por sus condiciones de sexo, raza, etnia y capacidad. El ‘cuerpo disca’ también se encuentra latente en los enclaves en la medida en la que se recuerda que la fuerza de mano de obra minera es de fácil y rápido

relevo. Resaltan entonces los devenires frágiles de los cuerpos, término que ha utilizado Leonor Silvestri (2017) en sus clases online a partir de los *devenires* de Gilles Deleuze y Felix Guattari (Deleuze & Guattari, 2002),

Así pues, las propuestas feministas que traen el cuerpo al análisis del problema del extractivismo, ayudan a ampliar la mirada y a ver que no es sólo la naturaleza la que es construida y fragmentada para la valorización, financiarización y mercantilización de recursos a través de la captura de carbono, monocultivos, agronegocios, minerales e hidrocarburos” (Ulloa, 2014, pp.427); sino que hace parte de una agenda colonial activa de construcción de mundo que divide naturaleza y humanidad, construyendo también cuerpos humanos capitalizables y/o descartables. Todo dentro de un marco binario que no accede a otros matices.

El extractivismo cuenta la historia del trabajo, como labor de explotación de los cuerpos y la naturaleza para la construcción de otros paisajes y espacios. Sayak Valencia explica como los espacios que se construyen para la explotación de los cuerpos y la naturaleza hacen parte de dinámicas radicales a las que ella denomina *capitalismo gore* (Valencia, 2010) haciendo alusión a cómo accionan las violencias en estos territorios. Por su parte, Francia Márquez lo denomina política de la muerte cuando se refiere a los matrimonios perversos entre racismo y patriarcado y extractivismo (Ojeda, 2022). Otras pensadoras lo han nombrado política de muerte o la Imbricación de violencias (Curiel, s. f.).

En esta línea, la academia latinoamericana ha sido relevante para los estudios sobre extractivismo, no sólo porque es uno de los territorios más afectados, sino porque las relaciones ontológicas de los grupos humanos y la naturaleza en distintos territorios indígenas, rurales y afrodescendientes, aportan otras formas de conceptualizar los impactos, empezando precisamente por las nociones de ‘territorio’ y ‘territorialidad’ (Ulloa & Göbel, 2014, p. 434). Las ontologías indígenas rompen con el binario humano-naturaleza y hacer notar la tendencia hacia el binarismo se convierte en una práctica de(s)colonial y de pensamiento cuir al mismo tiempo.

Así, antes de contemplar la ‘corpoterritorialidad’ como un devenir cuir, este trabajo buscaba ahondar en los procesos de subjetivación política que llevan a cabo las personas defensoras de territorios. En este sentido, hay un primer acercamiento a la noción de construcción de una subjetividad ‘defensora’ que surge a partir de lo que más adelante nombro como ‘cicatriz politizada.’ Sin embargo, a partir del trabajo con teorías cuir y estudios del cuerpo desde la danza y la performance, la noción de

corpoterritorialidad fue apareciendo como un devenir, más que como una construcción subjetiva.

El trabajo de las feministas negras y de frontera como Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La frontera* (2016), es fundamental para comprender la subjetividad de las personas que migran y los tránsitos y fronteras que rompen las categorías identitarias cerradas. Por ejemplo, Francia Márquez, vicepresidenta electa de Colombia el 19 de junio de 2022, ¿dejó de ser una mujer rural en el momento en que fue desplazada a las periferias de la ciudad de Cali? y hoy que es vicepresidenta y que su actividad productiva ha cambiado, aunque su praxis política no, ¿ha dejado de considerarse dentro del sujeto político ‘mujer rural’? Estos cambios no son más que los diferentes momentos de construcción de subjetividad política que, en términos de Rossi Braidotti, es una *subjetividad nómada*. Braidotti, como teórica de la tercera ola y discípula de Giles Deleuze, plantea el concepto de *subjetividad nómada* (2000, 2015) en donde la subjetividad es:

El tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados del pensamiento y la conducta, el nomadismo se ubica en una conciencia permanente de transgresión más que en el acto del desplazamiento físico, o el viaje. De allí se desprenden elementos esenciales para la consideración de las identidades como no esenciales y las estrategias de resistencia y subversión que dichos sujetos levantan. (Novoa Torres, 2006, p. 166).

En la *subjetividad nómada*, las mujeres (cis, trans y *queer*) construyen su acción política desde un pensamiento situado, *el territorio y el cuerpo* que han sido espacios de muchas formas de opresión; a su vez, estas diversas opresiones muestran todas las posibles diferencias de un sujeto múltiple en su condición de raza, etnia, clase y sexualidad. Adicionalmente, mediante el sujeto colectivo y comunitario se anulan categorías creadas por el pensamiento *dicotómico*, en la medida en que hay una imbricación entre cuerpo, mente, territorio y comunidad. Son personas con historias e identidades que ayudan a separarnos de conceptos universales y que desde la *praxis*, alimentan las discusiones teóricas sin siquiera hacer la separación entre teoría y *praxis* o razón y cuerpo.

En línea con el pensamiento de Rossi Braidotti y el concepto de *subjetividad nómada*, las personas defensoras construyen su acción política desde un pensamiento situado, el *territorio y el cuerpo* que han sido espacios de múltiples formas de opresión; a su vez, estas múltiples opresiones muestran todas las posibles diferencias de un sujeto múltiple en tanto que raza, etnia, clase y sexualidad. Adicionalmente, mediante el sujeto colectivo y comunitario se anulan varias de las dicotomías creadas por el pensamiento falocentrista en la medida en que hay una imbricación entre cuerpo, mente, territorio y comunidad.

En los procesos de subjetivación también se encuentra que el poder es ejercido por estas mujeres rurales hacia otros cuerpos y subjetividades, pues de alguna manera, hay otras formas en las que se ha normalizado la diferencia y que ellas desde su lugar también reproducen. En el año 2013 tuve mi primer encuentro con las mujeres lideresas de la organización Fuerza de Mujeres Wayúu, una organización indígena que lucha por los derechos de defensa de tierras y reparación a comunidades Wayúu en La Guajira al norte de Colombia. Después de las primeras horas de charla acerca de sus luchas y reivindicaciones políticas, me avisaron: “acá pueden venir a investigar y a colaborar todo lo que quieran con nosotras, pero nada de eso de tener novias, de ser lesbianas, eso no hace parte de nuestra cultura”⁶⁵. La orden la entendí bien y oculté para siempre mi calidad de mujer no heterosexual, en ocasiones, aludiendo en voz alta a las relaciones hetero que había tenido en mi vida para no perder ese lugar que se me había exigido.

La investigación comenzó a tener otro viro hacia una posibilidad más amplia cuando los estudios críticos de género, la danza, la performance y el reconocimiento de mi propia ‘experiencia cuir’ entraron a jugar parte de la teorización. A partir de estos encuentros y del trabajo colaborativo con artistas, comenzamos a hacer énfasis en el acto creativo dentro de los contextos estudiados y el acto performático, erótico, que llevan a cabo los cuerpos. Es decir, hay un tránsito entre ‘el poder’ entendido como una fuerza estática que es ejercida, hacia ‘una potencia’ o ‘potencialidad’ creativa que tienen todxs los cuerpos. La práctica corporante y performativa que otorga la experiencia cuir o de las transgresiones de género, nos lleva a pensar en las posibilidades de lo ‘que pueden los cuerpos’.

⁶⁵ Apuntes de campo en el marco de la investigación: “Teoría y práctica del diálogo de saberes: la Consulta Previa en el sur de La Guajira” Colciencias-Cinep/PPP, Bogotá 2013-2015.

Aquí, la noción de corpoterritorialidad que fue otorgada a partir de la construcción de Emilia Bau Millén y de las evocaciones en clave política que han proliferado después de su asesinato; nos guía hacia preguntas acerca de las capacidades de los cuerpos, más allá que de los sujetos construidos, nos mueve de esta categoría que aunque se transforma en el tiempo, resulta estática a la hora de pensarse la plasticidad de los cuerpos y sus capacidades. Preguntarse *¿qué puede un cuerpo en los enclaves mineros?*, no sólo nos lleva a pensar en sus potencias, sino también a reconocer lo que ya están pudiendo los cuerpos⁶⁶, independientemente de sus momentos determinados de subjetivación. Nos entrega pues, la capacidad del movimiento antes que de la teorización. En este sentido, el viro que va tomando este texto se dirige hacia la ruptura de la categoría de personas o mujeres rurales defensoras como sujeto *per se*, y nos moviliza hacia la pregunta de quiénes se están activando en el performance político de interrelación con los proyectos mineros dentro de los enclaves: ¿quiénes? ¿de qué maneras? Y ¿cómo?

2.5.2 Antes ‘de lo que puede un cuerpo’ ya existían los cuerpos- territorios

Al pensarse el cuerpo en el marco de las construcciones territoriales de los enclaves mineros, fueron las propuestas del ‘*cuerpo territorio*’ y el ‘*territorio cuerpo tierra*’ las que configuraron los primeros acercamientos hacia nociones integraban no solamente perspectivas de género dentro del análisis del problema extractivista, sino que también significaban planteamientos ontológicos que derrumbaban las perspectivas modernas de separación entre ‘lo humano’ y ‘lo natural’. En el caso del concepto ‘territorio cuerpo tierra’, no sólo se está hablando de un concepto, se está rompiendo con la construcción colonial que separó los territorios, la tierra y los cuerpos humanos.

Sin embargo, antes de llegar a pensar en el devenir corpoterritorial, las nociones de ‘cuerpo territorio’ y ‘territorio cuerpo tierra’ se establecieron como eje central de la investigación cuando ingresé al doctorado en Estudios Críticos de Género en 2019 y conocí la experiencia de la defensa de las feministas comunitarias de Centroamérica frente al problema extractivista (Cabnal, 2018). La postura de las feministas comunitarias y de las mujeres indígenas era clara: lo que le pasa al territorio le pasa a las mujeres

⁶⁶ Esta afirmación en presente acerca de lo que ya están pudiendo los cuerpos, en lugar de una pregunta que dirige hacia la potencia futura, es una idea a partir del trabajo de Laura Quintana y su análisis del pensamiento de Jacques Ranciere en su libro *La política de los cuerpos* (Quintana, 2020).

indígenas y no se puede abogar por la defensa territorial sin la defensa por los cuerpos de las mujeres y las niñas.

El ‘territorio cuerpo tierra’, de manera articulada y en unicidad, hace parte de una de las aportaciones epistemológicas de las feministas comunitarias desde Latinoamérica. Aunque puede situarse en el centro de una discusión con respecto a sus relaciones con corrientes teóricas de los estudios agrarios y rurales como la economía política, la ecología política y la geografía política, considero que lo importante es reconocer su apuesta emancipadora desde los feminismos del sur o de Abya Yala, cómo nombran el territorio las feministas comunitarias e incluso desde las comunidades de pensamiento y praxis que no necesariamente se nombran dentro de una perspectiva teórica feminista.

En alguna medida, el concepto se hermana con planteamientos de la ecología y la geografía políticas que han utilizado el concepto de ‘territorio’ para abordar y explicar problemas relacionados con el paradigma de desarrollo, el avance de megaproyectos y el desarrollo rural. Proviene principalmente de la comunidad organizada por Lorena Cabnal y sus compañeras en las montañas de Sta. María Xalapán Jalapa, en la parte oriente de Guatemala desde el año 2007 y 2008. Desde su propia experiencia encarnada, ellas contemplaron que las luchas por defensa de la tierra y los territorios indígenas frente a la minería también debían articular la lucha por la defensa de los cuerpos de las mujeres y niñas indígenas en sus comunidades.

En este sentido, si se entiende que el concepto es planteado desde el feminismocomunitario por parte de mujeres indígenas como Adriana Guzmán y Julieta Paredes (Guzmán, 2019), se hace viable comprender que proviene de una epistemología propia de quienes se están pensando el feminismo desde las comunidades indígenas y desde el Sur y por lo tanto, es una propuesta de(s)colonial que no necesariamente cabe bajo el paraguas de la teoría feminista europea anglosajona, así como tampoco proviene de un paradigma clásico europeo como lo sería el materialismo histórico a la hora de explicar los problemas agrarios relacionados con la tierra.

Por su parte, las feministas de(s)coloniales y antirracistas llevan la discusión de la colonialidad al género, la raza, la clase y la sexualidad, creando así una base para comprender la manera en la que se articula el ‘cuerpo’ en el concepto ‘territorio cuerpo tierra’. María Lugones, filósofa feminista argentina y teóricas antirracistas como Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa, ambas mujeres negras lesbianas del Caribe, han elaborado su trabajo epistemológico alrededor de la crítica a la colonialidad del género o del sistema moderno/colonial de género, en donde tanto el género, como la raza, la clase y la

sexualidad son construcciones del mismo sistema y se convierten en una imbricación de opresiones (Curiel, s. f.). Por lo tanto, la unicidad de los territorios, los cuerpos y la tierra como un *continuum* hace referencia al proyecto colonizador que se posa sobre estos 3 elementos, construyéndolos para destruirlos.

En otra dirección, el concepto de ‘cuerpo territorio’ se ha utilizado como método por parte de la geografía feminista. En el trabajo ‘Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment’ de Sofia Zaragozin y Martina Angela Caretta (2020) abordan las consecuencias generizadas (gendered) del extractivismo y proponen el ‘cuerpo territorio’ como un método para decolonizar la geografía y las prácticas de la geografía anglófona, principalmente. Por un lado, situarse desde epistemologías feministas lo proponen como una necesidad para el potencial de la geografía anglófona y por otro, enuncian la importancia de que esta línea de pensamiento dialogue más con las teorías críticas latinoamericanas. Lo nombran entonces como una epistemología decolonial cuerpo-tierra desde Latinoamérica. Entienden la noción de cuerpo-territorio como la inseparable relación ontológica entre el cuerpo y el territorio en donde lo que experimenta el cuerpo es experimentado simultáneamente por el territorio.

En el marco de esta investigación fue crucial el uso de herramientas como el mapeo de *cuerpos territorios* en grupos y talleres⁶⁷. La herramienta del mapeo *cuerpo territorio*, fue expandida y a partir de ahí se dieron reflexiones profundas de lo que es el cuerpo territorio para cada quien, creando así una serie de interpretaciones subjetivas y no universales de lo que puede ser una subjetividad territorial. Estos mapeos, aunque inicialmente se han utilizado en trabajos organizativos para el reconocimiento de los vínculos entre las violencias sobre los territorios y las violencias sobre los cuerpos feminizados, como por ejemplo, el trabajo que lleva a cabo el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el feminismo, con cartillas como *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios (2017)*; también pueden utilizarse en otros contextos como los urbanos y en el autoreconocimiento de conceptos de subjetividades migrantes, urbanas, sin tierra, errantes, etc.

⁶⁷ Estos talleres tuvieron lugar en diferentes fechas y de manera virtual a lo largo de la pandemia (2020-2023), a veces en el marco de mi trabajo colaborativo con la colectiva Furia Zine y otras de manera individual o con Andrea Cabrera en el marco de Fotosíntesis.

Al profundizar en el término, se puede identificar diferentes líneas de pensamiento y/o reflexión que lo han definido o utilizado:

- 1) La geografía feminista y sus herramientas para mapear el cuerpo territorio (Marchese, 2019) en donde la noción hace referencia al método, más que a la ontología detrás del término. Las geógrafas y también ecólogas políticas comienzan a utilizar esta noción para evidenciar las afectaciones de proyectos extractivos o de desarrollo en los cuerpos humanos. (Ver caso estudio en Córdoba de la Fundación Rosa Luxemburgo en anexo 5).
- 2) Los estudios sobre violencia de género y también violencia política han hecho referencia a los cuerpos feminizados como territorios en donde se ejerce una disputa de poder. Por ejemplo, los estudios sobre el conflicto armado colombiano y los testimonios de víctimas de la Comisión de la Verdad (2022), han resaltado cómo la violencia sexual y los cuerpos de mujeres y niñas han sido utilizados para controlar territorios en disputa. En el contexto colombiano ha sido visible la consigna de mujeres líderes sociales que dice ‘Las mujeres no somos botines de guerra’ (Segato, 2017).

Las consignas feministas por los derechos sexuales y reproductivos en donde se reitera la autonomía sobre los cuerpos físicos: ‘Mi cuerpo es mío, yo decido’ o ‘mi cuerpo es mi territorio’ son arengas reiterativas de los movimientos feministas por el derecho al aborto en Latinoamérica, sobre todo a partir del 2015 con el crecimiento de la ‘Ola verde’ desde Argentina hasta México.

- 3) Finalmente, la corporeización de la defensa de territorios. Esta defensa no es sólo por el territorio concebido como un pedazo de tierra o como un asunto de propiedad sobre la tierra, sino por un territorio que es corporeizado, colectivizado y leído desde una experiencia encarnada en la medida en que los territorios conforman las subjetividades a la vez que los territorios son conformados por los sujetos. No existe la separación occidental entre lo humano y lo natural, por lo tanto son cuerpos, subjetividades y territorios que están unidos de tal manera que es difícil de nombrar desde un lenguaje occidental. Al respecto, Franchesca Gargallo dice:

“Pensar las mujeres es hacerlo desde cuerpos que han sido sometidos a repetidos intentos de definición, sujeción y control para ser expulsados de la racionalidad y

convertidos en máquinas para la reproducción. Es pensar desde el lugar que son los cuerpos, desde el territorio cuerpo que se resiste a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad, y que con su indisciplina ha construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal” (Gargallo, 2015)

2.5.3 Desmarcarnos del cuerpo-territorio

Mi propia reflexión fue girando hacia el uso del ‘devenir corpoterritorial’ y los devenires en general, como respuesta a algunos lugares de fricción con los conceptos anteriormente descritos y por la integración de comprensiones desde los estudios críticos de género, mi propio devenir como investigadorx cuir y la danza. El trabajo que había realizado previamente con comunidades defensoras en el norte de Colombia, así como las iniciativas de articulación feminista en las que venía participando, me cuestionaron frente al espacio que podía existir para experiencias cuir dentro de las propuestas *cuerpo territorio* y *territorio cuerpo tierra* específicamente en el contexto colombiano.⁶⁸

En octubre de 2021 estuve indagando acerca de las nociones de ‘cuerpo territorio’ y de ‘territorio cuerpo tierra’ para comunidades indígenas del norte de La Guajira colombiana. Fue interesante notar que para muchas personas defensoras, el concepto era desconocido y que no necesariamente conocían el trabajo de las feministas comunitarias como una propuesta ontológica desde las comunidades indígenas. En otra dirección, sobre lo que sí llamaron la atención fue acerca del ‘espíritu’ que habitaba el río, la montaña, la tierra, las plantas y las personas. Más que un ejercicio de universalizar el territorio cuerpo tierra, este diálogo podía resultar más fructífero si se enfocaba en encontrar las diferentes maneras de explicar las relaciones con y desde lo territorial.

Desplazarme hacia un lugar diferente y posiblemente más ‘occidentalizado’, el de cuerpo y corporalidad, tiene una razón específica y es la incompatibilidad de la categoría

⁶⁸ Hay que aclarar que las propuestas del cuerpo territorio desde otras regiones de Abya Yala como las feministas comunitarias de Bolivia y las mujeres Mapuche en Chile, tienen un gran énfasis en las experiencias de vida que se desmarcan del sistema heterosexual y por lo tanto, incluyen dentro de sus análisis la crítica hacia la cisheterosexualidad como para de la colonialidad de género y el proyecto colonial que impera. Pensadoras como Adriana Guzmán, indígena, feminista comunitaria y lesbiana, son claves para integrar la crítica a la heteronorma dentro del trabajo de defensas territoriales y pensamientos decoloniales desde el indigenismo.

una vez recorrí los enclaves y noté que hablar desde el ‘cuerpo territorio’ parecía forzado. Una especie de ‘nombramiento’ o de utilización del concepto en un contexto en el que no había resonancia y cuya integración me parecía inapropiada. Mi decisión por ‘abandonar’ el concepto de *cuerpo territorio* y el de *territorio cuerpo tierra* fue parte de una conversación que tuve con Angelica Ipuana, lideresa y defensora Wayúu, cuando en mayo de 2022 me comentó que ella y su organización tenían varias reservas frente a nombrarse como feministas y otras categorías que sentían impuestas desde la academia.

Mi lugar como académica implicaba la responsabilidad de hacer notar cuando mi epistemología buscaba nombrar y sobreponerse a otras, un ejercicio clásico de la academia androcéntrica y occidental. En este sentido, forzar el uso de las categorías desde mi lugar hacia personas que no los utilizan, incluso teniendo nociones y prácticas que podrían enmarcarse en el mismo lugar; implicaba imponer mis objetivos académicos por encima de lo que ‘en realidad’ se está nombrando desde los territorios.

También, como he narrado previamente, el encuentro con pensadorxs cuir ‘en las calles’ como Emila Bau Millén, Yuliana Ángel Sanabria e incluso algunxs de mis maestrxs de ‘danzas subversivas’ como es el caso de las vogueras en Bogotá Lucifer Yeguaza y Demonía Yeguaza⁶⁹ fueron cruciales para tensionar las categorías previas y sobre todo, para notar la fricción interna que me resultaban muchas de las posiciones ‘esencialistas’ de las mujeres defensoras con las que estuve trabajando previamente. A partir de sus danzas, comencé a explorar otras posibilidades de comprender el territorio desmarcándome de las nociones de género que también se estaban sosteniendo en las categorías anteriormente descritas.

A partir de ese momento, me propuse “abrir” el cuerpo territorio hacia una visión de *continuum* que más allá de una hibridez entre lo uno y lo otro, nos hablara del proceso y del movimiento, del tránsito constante que puede existir al analizar lo corpoterritorial desde una vista de superficie o de continuación desde la ‘corteza terrestre hacia la epidermis humana’. El *continuum*, no es un concepto que no se haya trabajado antes, sin embargo su uso se ha dado en el marco de las geografías con perspectivas de género que

⁶⁹ House of Yeguazas es una casa de Voguing que surge en Bogotá y acoge a personas cuir y disidentes de género del resto del país que han tenido que migrar a la ciudad. En diálogo con Lucifer Yeguaza me explicaba cómo su propuesta de danza subversiva era un proyecto político que se había fortalecido después del Paro Nacional de 2021 y sus planteamientos dancísticos representaban un devenir territorial específico, por lo tanto, sus comprensiones de ‘territorio’ y de los cuerpos ponían en tensión a otras visiones más esencialistas, binarias y heteronormadas.

de alguna manera también han reproducido aquellas nociones del género que me resultaban problemáticas.

Para Giulia Marchese (2019) por ejemplo, el *continuum* radica en el fenómeno de la violencia que se ejerce sobre los cuerpos de las mujeres y que se vincula con la violencia que se ejerce sobre la tierra y los territorios. En su trabajo, Marchese no habla de ‘territorios cuerpo tierra’, sino de ‘cuerpos territorios’ y pone la mirada sobre la construcción del cuerpo como espacio político, de memoria y de representación. A partir de un método genealógico y desde su perspectiva como geógrafa italiana, desarrolla una investigación partiendo de su propia experiencia y entendiendo su cuerpo como un mapa en construcción: “*El continuum* de violencia que se acumula en nuestros cuerpos señala una trayectoria que, más que ser un punto en el mapa de la violencia, es el mismo territorio que se vuelve espacio del mapa” (Marchese, 2019, p. 13).

De esta manera, el concepto cuerpos-territorios que trabaja Marchese se alimenta mucho más de estudios del cuerpo y de la representación como lo es el trabajo de (Muñiz, 2002, 2015); (Butler, 2002, 2011); (Braidotti et al., 2015b), así como de planteamientos desde la disciplina de la geografía crítica y la economía política como lo son los planteamientos de acumulación por desposesión de David Harvey (Harvey, 2005) o el trabajo sobre Necropolítica de Achille Mbembe (Mbembe, 2011); construcciones desde las que Marchese propone 3 vertientes de violencia contra los cuerpos territorios y formas de orden territorial: “eliminación (exterminio o destrucción territorial), extracción (petrolera, energética, minera, hidrológica o corporal) y esclavitud (amenaza y autoamenaza permanente de exterminio o extracción). Estas tres macro formas relacionales se interseccionan en la reorganización gubernamental de los territorios penetrados⁷⁰” (Marchese, 2019, p. 22).

El *continuum* entonces, nos otorga la posibilidad de pensarse la temporalidad en el análisis de las afectaciones de la violencia capitalista que implica el extractivismo al

⁷⁰ La penetración ha sido una de las indagaciones de los ecofeminismos que hacen un paralelo entre las violencias a la tierra y a los cuerpos de las mujeres. La categoría sexual se ha utilizado para asimilar la violencia sexual con lo que ‘se le hace’ a la tierra entendida como un ser femenino, maternal y proveedor al que se ‘le viola’ con las máquinas que representan los falos disruptores. Aunque en un principio encontré resonancia con esta manera de comprender el extractivismo, incluso a partir de referencias sexuales que se encuentran en las descripciones de las máquinas y ‘su poder de penetrar la tierra’ o la ‘inseminación’ que se realiza al insertar agua a presión para extraer gas a partir del fraccionamiento o lo que se entiende como ‘fracking’ (que precisamente es una alusión a *fucking* y a fraccionamiento en inglés); posteriormente me cuestioné acerca del subtexto que se sostiene en estas categorías sexuales acerca de lo femenino como pasivo y victimizado, además del esencialismo que se reproduce al seguir representando la tierra como un ser femenino.

plantear que todas estas violencias ambientales y sociales ocurren a un mismo tiempo y en diferentes grados. Sin embargo, el cuerpo se sigue analizando en clave de otro de los elementos sobre los que se ejerce la violencia y se categoriza de alguna manera como esa superficie estática y pasiva que recibe las afectaciones. Esta forma de comprender los cuerpos se alinea en cierta medida con las concepciones problemáticas que ya se le han cuestionado a corrientes como el ecofeminismo y algunos feminismos que siguen construyendo el cuerpo femenino como lugares pasivos de recepción de violencias sin llegar a complejizar lo que realmente hacen esos cuerpos en interrelación con sus contextos y las dinámicas de poder con las que negocian continuamente.

En un intento de tensionar aún más al *continuum*, me encontré reflexionando desde mi propio cuerpo lesionado y con dolor crónico desde lugares de desarraigo y de supuesto 'no territorio'. El corte con mis propios lazos territoriales mapuche y la nostalgia constante por pertenecer a ese territorio específico me llevó a pensar en el *continuum* del dolor físico y del trauma personal, psicológico pero sobre todo social. Esta agremiación me hizo sentido en lo que, en diálogo con Andrea Cabrera, llamamos '**la metáfora de la fascia**' para comprender la interrelación constante entre el dolor, el trauma, los músculos, el cuerpo, la corteza terrestre, los contextos sociopolíticos, el duelo ecológico y el movimiento.

2.5.4 Metáfora de la fascia como membrana

Algunas intuiciones iniciales sobre la metáfora de la fascia, con sus límites y limitaciones fue un experimento por encarnar la investigación y percibir de otras maneras los devenires de subjetividad corpoterritorial. La sutileza a la que invitaba la relación de la fascia con el resto del mundo fue una forma de experimentar la vincularidad entre pieles y corporalidades, pero sobre todo de integrar la noción de movimiento, de *kinesis*, en lo que sucedía de manera articulada en los cuerpos humanos y más que humanos. En la fascia cabe todo y al tiempo, la fascia recubre varias masas de carne, de la misma manera que un campo sutil envuelve y a la vez sostiene diferentes elementos humanos y extrahumanos.

Pensar entonces en la fascia como una membrana, que sostiene el continuum entre corteza terrestre y epidermis; pero a la vez permite el movimiento de estas, daba pauta para comprender nociones de trauma y herida, que suelen ser entendidas en términos de corporalidad humana, más allá de una posición sólo antropocéntrica. Para profundizar en

estas comprensiones, el seminario de Tensiones Superficiales al que he hecho referencia previamente, nos otorgó herramientas y experiencias por parte de investigadorxs artistas que ya venían tensionando y proponiendo otras maneras de acercarse a ‘lo territorial’ y lo corporal. Por ejemplo, el artista Christoph Solstreif-Pirker ha trabajado ya desde lo que nombra como trauma ecológico desde una visión que encuentro cercana a lo que nos otorga el pensarnos desde una metáfora de la fascia.

En su investigación performativa, ‘Breathing into the Ecological Trauma: The Case of Gruinard Island’⁷¹ (2020), se adentra en la Isla Gruinard ubicada al noroccidente de Escocia para investigar sobre el trauma ecológico causado en la isla. En 1942 investigadores británicos hicieron experimentos para crear un aparato militar que desembocó en la creación de la enfermedad letal del Anthrax y desde entonces la isla no ha sido habitada por seres humanos.⁷² Solstreif-Pirker se adentra en la isla con todo el equipo tecnológico para poder respirar y elabora una serie de performances para reflexionar acerca del trauma en un espacio, de las relaciones entre las superficies y de su situación como humano en un ecosistema que él menciona como post humano. Resalta la relación con las plantas, las hojas, el suelo y los pedazos de conchas que va encontrando en su estadía en donde siente que a la vez que pisa el suelo, es también pisado por él. Cuando toca una hoja, es también tocada por ella. Estas sensaciones están atravesadas por el peligro que implica este contacto para él y no para los elementos.

Así como ocurrió en la Isla Gruinard, la fuerza geológica de lo humano en los enclaves de esta investigación, a partir de la tecnología extractiva, ha creado un paisaje diferente y ha causado un trauma determinante en todos los cuerpos existentes; trauma que abordo en el capítulo 4. Esta exploración por el trauma causado era también una reflexión acerca de la relación con la otredad de lo no humano, así como acerca del trauma compartido que disolvía esa noción de otredad o separación. En las múltiples formas de comprender un espacio, un cuerpo, un territorio y un ecosistema, hay dimensiones de interdependencia entre lo humano y lo natural en la medida en la que nos preguntamos: *¿cuándo estamos siendo pisados por el suelo? Y ¿cuándo estamos siendo construidos por los territorios?*

También, leer su crónica reflexiva me recordó el camino recorrido en el 2015 con dos indígenas Wayúu en el desierto de la Guajira Colombiana, buscando plantas

⁷¹ Para ver el archivo de la investigación: <https://www.researchcatalogue.net/view/638234/638235/0/0>

⁷² Para ver a profundidad la historia de los experimentos en la Isla Gruinard, ver *Gruinard Island X-Base Anthrax Trials 1942-43* en <https://www.youtube.com/watch?v=6Mykjkwwel0>

medicinales para la *piachi* de la comunidad⁷³. Durante la búsqueda de plantas se recorría el trauma que ha causado la presencia de la minería de carbón, que por la expulsión de partículas regadas en las plantas, los animales, los cuerpos de agua y los cuerpos humanos, ha generado una serie de cambios profundos en el ecosistema.

Justo a esta interconexión responde la metáfora de la fascia; no estamos hablando de capas, estamos hablando de tejidos, que funcionan de igual manera con las materias. Mientras que el *continuum* de la epidermis y la corteza terrestre podría entenderse sólo como una superficie, la metáfora de la fascia nos otorga la posibilidad de adentrarnos en el mundo subterráneo y subdérmico en el que se desenvuelven una serie de movimientos y también de traumas. La relación se ve más allá de una mera extensión y se abre a explorar las tensiones, limitaciones y ensamblajes.

Otro lugar de tensión con la metáfora de la fascia es la construcción de un cuerpo. La fascia rompe con esta idea de superficie y entra a la profundidad y al entramado entre elementos, sugiriendo que las dinámicas territoriales del extractivismo y por consiguiente, del capital, construye lo material y lo profundo. La fascia resulta ser una metáfora más apropiada que la de la piel, para comprender los afectos sobre los territorios y los cuerpos humanos y extrahumanos puesto que no es superficial, ni homogénea, y difiere de la imagen de *continuum* entre la naturaleza y lo humano de la que hablan algunas pensadoras del cuerpo territorio. La fascia es distinta según el músculo, órgano o viscera que recubre y a la vez, toda se comunica entre sí. Hay una figura de vincularidad entre las diferentes fascias así como de conectividad en el sentido de las poleas que hacen los tejidos.

Por esta razón, si hay memoria de trauma, es decir, tensión, herida o un impacto sobre una parte de la fascia en un lugar del cuerpo, lo más seguro es que las cadenas musculares de otra parte del cuerpo estén siendo jalonadas y afectadas. Estas tensiones interdependientes se pueden trasladar al análisis del *continuum* corpoterritorial en donde cualquier trauma en una ‘zona’ de la membrana corpoterritorial, tendrá afectaciones y cambios de posturas y corporalidades en otro espacio. Esto se desarrolla a profundidad en el capítulo 4 donde además se integra a la metáfora de la fascia una comprensión en clave ‘dancística’ para entender el movimiento que ocurre a través de esta membrana ficcional.

⁷³ Las *piachis* Wayúu son las médicas tradicionales de las comunidades Wayúu en el norte de Colombia y Venezuela.

2.6 De la superficie a la corporalidad y la danza

Pensar a partir de un *continuum* entre la epidermis y la corteza terrestre, con el ánimo de profundizar en una noción de corpoterritorialidad flexible, nos sugiere varias preguntas en torno a lo que se concibe como una ‘superficie’ que recubre este continuum. Sin embargo, aunque pensar en una superficie como la piel nos da muchas posibilidades de indagación como la vincularidad entre cuerpos, los encuentros y afectaciones de estos; también es cierto que se puede quedar corta a la hora de involucrarnos con lo ‘subterráneo’ que está implícito en la extracción del carbón por ejemplo. Esta es una de las razones por la cual planteo la metáfora de la fascia para comprender la superficie y la interrelación entre cuerpos humanos y más que humanos de una manera que no se quede sólo en la superficialidad de la piel y la tierra.

Pero tal como dice Sarah Ahmed, más allá de pensar en la separación o la unión entre cuerpos, pensar a través de la piel puede constituir una reconsideración teórica para pensar el ‘yo’ y ‘los otros’ (self and the others): “how skin opens bodies to other bodies, in the sense that skin registers how bodies are touched by other bodies” (Ahmed & Stacey, 2003, p. 11). Y en este sentido, pensar a través de este tipo de superficie nos invita a contemplar el desborde de lo que es ‘contenido’ por la piel para hacer contacto con un corpus más ampliado; en términos de Ángel Méndez: *un corpus planetario* (2023). Es decir, da paso a la posibilidad de una pluralidad y en esta dirección se conecta con la noción de ‘corporalidad’ entendida como la define Victoria Pérez Royo desde sus comprensiones de las artes vivas: la comprensión de un cuerpo político y plural en relación con el espacio. Es el desplazamiento entre un cuerpo individual o ‘yo’, a un cuerpo colectivo o ‘nosotros’ (2019):

“Pero el término corporalidad no se refiere únicamente a fabricaciones en el ámbito del arte, sino también a los diferentes modos de estar, habitar, hacer y presentarse que no han sido resultado de un entrenamiento consciente, sino del aprendizaje cultural y social en una determinada geografía, un momento histórico concreto y dentro de una sociedad específica” (Pérez Royo & Agulló, 2016).

El concepto de corporalidad desde las artes vivas como la danza y el teatro nos lleva a la materialidad del cuerpo físico que se afecta y disloca por procesos colectivos y estructurales; y a su vez, nos ayuda a entender procesos intangibles de (des)encarnación

y/o encarnación del mismo cuerpo. Es decir, entender la pluralidad de factores que constituyen la corporalidad de la gente en los enclaves por ejemplo, nos da pautas para ver diferentes capas de afectación, tanto materiales como sutiles y sensibles. Las superficies y lo sutil o sensible puede ser una forma de subrayar la importancia de lo intangible y trascendental como intersticio entre las corporalidades y los procesos de minado de los territorios.

En el capítulo siguiente profundizo en la potencia de pensar a partir de corporalidades en los enclaves y cómo fijarme en ellas devino en preguntas clave para plantear un análisis del régimen kinético del extractivismo. Hay una especial atención en los movimientos que se integran y configuran corporalidades mineras y de enclave, así como se hace más fácil notar las corporalidades que se construyen en respuesta o emancipación a ese régimen. La pregunta comienza a virar hacia la existencia de cuerpos obedientes o indisciplinados que responden al contexto que se va inventando en la medida en la que va apareciendo el desierto.

En esta línea de pensamiento, traigo el diálogo con Laura Quintana, otra de las ancestras, quien es filósofa colombiana que ha trabajado acerca de los afectos, el cuerpo y las potencias políticas de cara al contexto colombiano y de movimientos sociales contemporáneos. En su trabajo *‘La política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Ranciere’* (2020), plantea de nuevo la pregunta sobre lo ‘qué pueden los cuerpos’ en materia de emancipación y fugas a las constricciones de las situaciones limitantes. A través de categorías como ‘torsión’, categorías muy de la mano de las artes vivas y la teoría crítica de la danza, Quintana elabora sobre las agencias del cuerpo político, la colectividad, utilizando además casos concretos de la política actual colombiana. Esta política de los cuerpos, leída desde Colombia, es una apuesta que tomo como guía para profundizar en los devenires dentro de los enclaves mineros.

Tanto el pensamiento de Laura Quintana, como el trabajo del teólogo mexicano Ángel Méndez acerca de la teopoética del cuerpo en *‘Teopoéticas del cuerpo, la danza y la teología filosófica’* (Méndez, 2023), son luces que alumbran esta propuesta de pensar desde una episteme corporante. Quintana nos invita a replantear lo que entendemos por emancipación a partir de los grandes movimientos sociales y Méndez nos lleva a través de las coreopolíticas a indagar acerca de lo político y erótico que hay en el movimiento de los cuerpos, sobre todo en contextos de muerte y decepción.

Mi desplazamiento conceptual entonces se dirige hacia el cuerpo sensible como medio de búsqueda y percepción. Buscar los escombros del cuerpo sensible dentro de los territorios minados, casi como una carrera por ver atisbos de vida. Con este panorama, conocí la historia de Emilia ‘Bau’ Millen, de quien sus afectos hablaban como una *identidad corpoterritorial*, y con esto recordé y decidí regresar a la danza como lugar de enunciación de la corporalidad y el movimiento; categorías que me resultaron llamativas para tomar de la danza y llevarla hacia el estudio de los enclaves mineros.

Por su parte, Laura Quintana trabaja sobre lo político de los cuerpos, en donde el género y el ‘devenir heterogéneo’ hacen parte de las construcciones y potencias de la corporalidad. En este sentido, Quintana dialoga con los estudios de género desde su lugar como filósofa del cuerpo y estudiosa de Ranciere, a quien replica pero también responde y sobrepasa cuando propone sus análisis del contexto colombiano (Quintana, 2020). En esta medida, considero que nos propone una expansión de conceptos eurocentrados, una lectura de propuestas por parte de pensadores hombres blancos europeos y en su mayoría cisheterosexuales desde las experiencias específicas de sujetxs colombianxs como líderes sociales, comunidades indígenas y organizaciones de mujeres.

De acuerdo con esto, su apuesta filosófica consiste en decir que lo que nos hace habitar nuestro cuerpo no es nuestra relación inmediata con nuestras necesidades corporales, sino con los arreglos simbólicos a través de los cuales nos relacionamos y respondemos a esas necesidades. Esta relacionalidad resuena con la comprensión de corporalidad de Victoria Pérez Royo: “Producimos cuerpos comunes, nos unimos: la corporalidad permite aprender, sentir y pensar nuestros propios cuerpos en relación. El cuerpo sería lo fisiológico y la corporalidad sería lo aprendido. La corporalidad es relacional, mientras que el cuerpo es mío” (Pérez Royo, 2019). Este funcionamiento de los cuerpos en las artes escénicas se refiere al “tránsito de cuerpos de otros y de otros hacia mí.” En esta relación entre cuerpos y materias están sucediendo procesos que pueden ser políticos como emancipatorios, defensivos, estratégicos o adaptativos.

2.7 Ecologías queer, cuerpo encarnado y transfeminismo

“Nada más queer que la naturaleza” (Baptiste, 2018)

Una noción *queer/cuir* del mundo requiere comprender ‘lo’ *queer/cuir* como “un espacio simbólico de libertad que permite a los sujetos definirse en términos propios y cuestionar la construcción binaria del género, es decir, las categorías alienantes de lo masculino y lo femenino” (Trejo y Ruiz, 2021). Traer lo *queer/cuir* a la ruralidad no es solamente una cuestión identitaria o de prácticas y orientaciones sexuales; es un ejercicio de resemantización para la construcción de otros discursos y otras resistencias emancipadoras diferentes a lo conocido históricamente en el marco de las luchas por la tierra.

A partir de la memoria de ‘Bau’ y los planteamientos realizados con Yuliana Ángel en los enclaves, se da la pauta de teorizar acerca del devenir trans. Los cuerpos trans no están por fuera de las dinámicas de la economía global y ‘lo *queer*’ es precisamente una reacción crítica a diferentes sistemas de opresión y su interrelación; por ejemplo, la homonormatividad⁷⁴ de personas gays y lesbianas blancas, de clases media y alta que comenzaron a configurarse como banderas identitarias para la prolongación de políticas neoliberales, buscando además la aceptación y asimilación por parte del mundo heterosexual. Es decir, la política *queer* y el transfeminismo vienen de las clases populares (Gil, citado en Mayor, 2020), específicamente *las maricas populares*, como se hacen llamar colectivos de personas trans y no binarias de los barrios periféricos y empobrecidos de los centros urbanos de Colombia y otros países de Latinoamérica.⁷⁵

Asumir la posibilidad de construir cuerpos, hacerse unx cuerpo, en términos de Santiago Díaz quien reflexiona acerca del performance decolonial que implica hacerse un cuerpo *queer/cuir* desde Latinoamérica; nos desplaza de la subjetividad hacia las corporalidades políticas y sus potencias. En este trabajo, a partir de mi propia experiencia *cuir*, el trabajo colaborativo con otrxs personas *cuir* Latinoamericanas dentro y fuera de los enclaves, y la memoria o legado de Emilia ‘Bau’ Millén, hay un desplazamiento que va ocurriendo a partir de las nociones del movimiento, el tránsito y las propuestas *queer/cuir* que nos llevan a las preguntas de ‘lo que puede un cuerpo’ y en lo que deviene.

⁷⁴ El término homonormatividad hace referencia a los cánones de normatividad que comenzaron a crearse a partir de lo LGBT, en donde se configuraron prácticas y estéticas que regían una sola forma de ser ‘lesbianas, gays, bi o trans’, conforme a un modelo blanco y de clases media y alta del norte global.

⁷⁵ Organizaciones como la Red Comunitaria Trans del barrio Santa Fé de Bogotá, o las diversas casas de cultura *ballroom* que acogen a las personas *queer* desplazadas en Colombia, México, Argentina, etc., (N. Trejo Olvera, comunicación personal, enero de 2022) son espacios en donde se intersecta la clase social, el desplazamiento de personas rurales hacia las periferias urbanas, el desempleo, el racismo y las reivindicaciones contraculturales frente al cisheteropatriarcado

Las teorías *queer* y el transfeminismo analizan la subjetivación como procesos de devenir (noción deleuzeana que marca constantemente a los feminismos de la tercera ola y la politización) en los que lxs sujetos se configuran a partir de identidades múltiples y cuyas acciones políticas no se quedan en la búsqueda de identidades fijas para interpelar al Estado, a la sociedad y a la norma. La subjetividad se vuelve estratégica, en respuesta a lo que la política hegemónica dicta y, a su vez, las alianzas se construyen a partir de una política de lo común (Gil, 2022).

Tal como lo desarrollan Nivardo Trejo y Silvia Ruiz (2021), académicxs que escriben desde México acerca de la propuesta de Domínguez Ruvalcaba sobre de lo *queer/cuir* en Latinoamérica resulta esencial para entender que hablar de lo *queer* en estos análisis no se trata de hacer un relevo de las agendas LGBTIQ desde Latinoamérica, sino de “revelar una variedad de formas de desidentificación establecidas como los hilos invisibles del colonialismo sexual” (Domínguez, 2019 citado en Domínguez y Ruiz, 2021). Aunque lo *queer* lleva consigo la sospecha de ser una expresión más del colonialismo epistémico al provenir del norte global (sin demeritar la importancia de los trabajos de lxs teóricxs anglosajones en los estudios de género). Trejo y Ruiz (2021) proponen que la categoría *queer* “experimenta en Latinoamérica una traducción que va más allá del género y del sexo, para visibilizar las matrices de dominación” (Íbid, 2021, p. 7), y busca aportar una mirada política crítica y, por lo tanto, ser un “instrumento decolonizador donde el ejercicio de interpretación se sitúa en un lugar otro” (Íbid, 2021, p. 7).

En enero de 2022 mi colega Nivardo Trejo y yo, asistimos a una reunión con la académica colombiana trans Brigitte Baptiste quien es nos mencionó que “La ecología *queer* es pegajosa”; esta pegajosidad, aunque pudiera entenderse como un simil de lo que Sarah Ahmed plantea en su trabajo sobre emociones políticas (Ahmed et al., 2017b) en donde lo pegajoso se vuelve repugnante y lo repugnante es abyecto y por lo tanto se discrimina y se excluye del mapa social; se refiere más bien a lo mojado, fluido, escatológico que puede ser un cuerpo humano o no humano. Así, tomamos esta comprensión fisiológica de la pegajosidad para plantear el territorio y los territorios mineros/minados desde una noción *queer*, abriendo paso así a lo fluido, incorrecto, cambiante, desobediente y adaptable/mutacional para la pervivencia que tiene cualquier ecosistema.

La mayor parte de literatura que aborda la ecología política desde estas nociones se denomina ecología *queer* y ha sido pensada en mayor medida por teoricxs anglosajones

(Gaard, 2017; Mortimer-Sandilands y Erickson, 2010). En este sentido, para desarrollar una propuesta de comprensión de lo corpoterritorial desde una visión de ecología *queer* cabe hacer la cronología del término: la *ecología queer* nace en Norteamérica aproximadamente hace 20 años con la publicación *Queer Nature* de la publicación *Under Currents* revista de estudios críticos del ambiente en Toronto. Posteriormente, en 2015 publican un dossier con revisiones de distintxs académicxs, incluida la profesora ecofeminista Catriona Sandilands, que acuña el término *ecología queer* y en donde cuestionan la lectura del ambiente y la naturaleza en términos heterosexistas, y centrada en la reproductividad biológica. La ecología *queer*, aunque propuesta por una noción anglosajona y del norte, abre una línea de pensamiento para cuestionar los binarismos, esencialismos y heterosexismos que se reproducen a la hora de estudiar lo natural.

En Latinoamérica, una de las personas que más se ha referido al estudio del mundo natural desde comprensiones *queer* es Brigitte Baptiste (2019), quien aunque no se nombra defensora de territorios, es una reconocida bióloga defensora de medio ambiente en Colombia. Desde su lugar como autoridad epistémica al ser directora del Instituto de Biología Humboldt y su reconocido planteamiento de que ‘No hay nada más *queer* que la naturaleza’, Bapstiste ha abierto el camino para ‘torcer’ las formas de hacer biología y comprender los ecosistemas. Sus planteamientos han sido fundamentales para abrirle paso a la ecología *queer* en Colombia y Latinoamérica.

Los sujetos sexodiversos como Baptiste, o plurales según Sayak Valencia, *queerifican* las teorías asentadas en categorías binarias. Las teorías agrarias, ecologistas, económicas y políticas reproducen un mundo binario y heteronormado al enfatizar divisiones entre lo femenino y lo masculino. Por ejemplo, en una lectura heteronormada de ‘lo rural, se ha caído repetidas veces en el error de categorizar acerca del sujeto ‘mujer rural’ o el ‘campesinado’ como un sujeto universal que está compuesto por estructuras familiares campesinas que se conforman por parejas de hombre y mujer que se reproducen, dando por sentado que la heteronorma y las divisiones de género son factores políticos establecidos y de segundo orden⁷⁶.

⁷⁶ Por ejemplo, al observar las características necesarias para que una mujer rural acceda a la restitución de tierras en el proceso de la Ley 1448 de 2011 de Colombia, el Protocolo de Atención a Mujeres Rurales para el Acceso a la Justicia y la Tierra menciona, entre varios criterios, que:

Se consideran mujeres rurales en situación de marginalidad: -Mujeres cabeza de familia. – Si la pareja de la mujer y padre de sus hijos/as fue asesinado o fue víctima de desaparición forzada, y la mujer junto con sus hijos/as fue despojada o forzada a abandonar su tierra. – Si en el momento del despojo o abandono de la tierra la mujer tenía una unión marital de hecho. -Si la mujer compró un predio junto con su esposo y lo

Se replican entonces las nociones binarias en la comprensión de lo humano y lo natural, fortaleciendo además esa separación de principio inexistente. Una lectura queer/cuir de ‘lo’ territorial en esta investigación específicamente, implica desbordar los límites de lo que se ha entendido como territorio en la academia occidental. El concepto de territorio, aunque comprendido de muchas maneras, es una propuesta latinoamericana, desde el sur y está unido a los cambios de paradigma entre visiones estructurales de la realidad que en un principio sólo hablaban de ‘tierra’ para luego hablar de territorios desde las reivindicaciones de pueblos originarios y afrodescendientes.⁷⁷

Son varios los movimientos espaciales que las corporalidades *queer/trans* le pueden dar a la construcción de lo que es ‘lo rural’ y ‘territorial’ en los estudios agrarios, haciendo lo que en términos de Deleuze y Guattari (2002) se ha nombrado como *desterritorialización*, para luego *reterritorializar*, es decir, crear una agencia política en relación con un territorio que se ha abandonado. Estos movimientos pueden incluso abrir nuevas preguntas acerca de los sujetos y de las propias dinámicas de ruralidad. Implica, entonces, un ejercicio de *queerizar* el campo también, como enunció Julie Keller en “Rural Queer Theory” (2014), no solo para reconocer las identidades personales de las personas *queer*, sino por la posibilidad y potencia de construir otra ruralidad.

Aunque a primera vista puede haber desencuentros entre las teorías agrarias y las *queer*, la provocación consiste precisamente en pensar en el legado de las personas *queer/cuir* y la praxis transfeminista que habitan y configuran lo rural/territorial. Este es el caso de personas como Emilia ‘Bau’ Millen, que construyó su acción política en clave de lucha anticapitalista, antiextractivista y por recuperación de tierras. En este sentido la política *queer* y el transfeminismo no se oponen a la política materialista de los estudios agrarios, sino que, desde la declaración de los derechos de autodeterminación se convierte en una sombrilla que acoge a la clase trabajadora y las identidades pobres, radicales y anticapitalistas. En este sentido, dentro de las teorías de género, el transfeminismo se considera como una vertiente teórica y política específica dentro de la política *queer* que

explotaban conjuntamente pero no registró su matrimonio y fueron desplazados, (etc)” (Miguel y Villarreal, 2019, p. 26).

⁷⁷ Por lo menos en Colombia, el concepto de territorio comienza a introducirse a partir de la Constitución de 1991, cuando las políticas multiculturales reivindican las luchas identitarias ligadas a la tierra y al espacio geográfico de distintas comunidades (Archila et al., 2015a).

durante el último periodo ha tomado gran relevancia dado las coyunturas sociopolíticas de la región⁷⁸. En términos de Sayak Valencia:

“El llamado desde los transfeminismos es a realizar una autocrítica que no dejará fuera, como sujetos del feminismo, a aquellxs “que están fuera del círculo de la definición social de la mujer aceptable; esxs entre nosotrxs que son pobres, que son lesbianas, que son negrxs, que son mayores”⁷⁹, que son de comunidades originarias, que son trans, que no participan del canon estético occidental, que tienen diversidad funcional, que son refugiadx, migrantxs, indocumentadx, precarixs, que hablan en lenguas, y que justamente por sus intersecciones subjetivantes y desubjetivantes, participan de las consecuencias físicas, psicológicas y mediales trazadas por la creciente globalización de la violencia explícita, sangrienta, morbosa, es decir, de la violencia gore que tiene efectos reales sobre los cuerpos, generalmente feminizados” (2018, p. 33).

Por este motivo, el transfeminismo como práctica política propone la ampliación del sujeto político del feminismo para que el género deje de concebirse bajo nociones moralistas y esencialistas de lo que es una mujer. Se pregunta también por aquellxs sujetxs que tanto el feminismo hegemónico como las perspectivas de género institucionalizadas han dejado por fuera, como las trabajadoras sexuales y las personas trans en situación de marginalidad y pobreza extrema (Valencia, 2018). En este tren de pensamiento, los devenires corpoterritoriales que presento en esta investigación, son una potencia para hacer *ecología cuir* desde territorios del sur o desde Latinoamérica como respuesta a lo imperante que es el pensamiento anglosajón en este tipo de literatura.

En el desarrollo de los capítulos 4 y 5 anoto la posibilidad de un devenir corpoterritorial fluido y en movimiento que construye espacios y cuerpos. Los territorios mineros/minados que visito desde mi apuesta coreoetnográfica plantean la posibilidad de

⁷⁸ Estas coyunturas hacen referencia al incremento de la teorización transfeminista de cara a la visibilización de las múltiples violencias que viven las mujeres trans y la distancia que solía marcarse por parte de los feminismos hegemónicos a la hora de no incluir a las mujeres y personas trans dentro del ‘sujeto del feminismo’. A partir de una serie de eventos de confrontación en diferentes países de Latinoamérica entre personas trans y transfeministas contra lo que se ha denominado como Terfs (trans exclusionary radical feminists), se ha fortalecido el debate con respecto al rol del transfeminismo y la enunciación del sistema cisheteronormativo, a partir de lo que se ha entendido como ‘el privilegio cissexual’ (Serano, 2007).

⁷⁹ Citación de Audre Lorde, “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, eds. Cherríe Moraga y Ana Castillo (San Francisco: Ism Press, 1988).

leerse desde lentes cuir en donde la hibridez y lo performático hace parte del régimen kinético del extractivismo. A continuación presento el método de la coreoetnografía como un ejercicio de plantear la tercera columna del marco teórico metodológico: la danza y el movimiento (*kinésis*) como episteme para investigar desde nociones corpóreas.

Capítulo 3. Coreoetnografía: hacia un método del cuerpo sensible

“Political interventions require a complex play of dispositions, moves, and gestures“(Taylor, 2020, p. 5)

teoría ≈ hipótesis ≈ especulación ≈ conjetura ≈ suposición
≈ razonamiento ≈ pensamiento ≈ reflexión ≈ meditación ≈
cavilación ≈ ponderación ≈ consideración ≈ observación ≈
contemplación ≈ atención ≈ apreciación ≈ análisis ≈
estudio ≈ aprendizaje ≈ educación ≈ formación ≈ creación
≈ configuración ≈ composición ≈ elaboración ≈
fabricación ≈ producción ≈ realización ≈ efectucción ≈
ejecución ≈ acción ≈ **práctica**

Victoria Pérez Royo⁸⁰

3.1 Introducción

La Fotosíntesis evoca a la noción del encuentro y al contacto entre elementos. En el proceso investigativo con Andrea Cabrera desarrollamos varias herramientas que partían de estas dos premisas: los territorios de encuentro y el contacto entre superficies, pero sobre todo entre cuerpos humanos y más que humanos. De esta experimentación surgió la posibilidad de plantearnos un método que uniera nuestras ‘formas de hacer’ investigación y sobre todo, que potenciara la pregunta eje: ¿cómo investigamos con y desde el cuerpo en los enclaves mineros?

En esta búsqueda nos pensamos una *coreoetnografía* que partiera inicialmente del ejercicio de sentarnos a contemplar coreografías cotidianas de los espacios que frecuentamos. En esta observación prestamos atención a pautas dancísticas, desplazándolas del espacio escénico como por ejemplo: los movimientos, secuencias, distancias, inclinaciones, posturas, gestos, soportes y repeticiones en espacios delimitados. Comenzamos a contemplar los espacios como escenarios y los cuerpos y sus disposiciones como agentes de movimientos coreográficos.

Sin embargo, nos incomodaba la reiterada atención en la vista y la posición de espectadoras en la que nos situaba el asumir un rol de contempladoras de coreografías de otros. De esta manera fuimos planteando que la coreoetnografía fuera una serie de pautas para percibir *el movimiento* a partir de lentes coreográficos, pero no necesariamente desde

⁸⁰ Este texto hace parte de la participación de Victoria Pérez Royo en el Diplomado *¿Cómo encender un fósforo? Prácticas de investigación. Coreografía, Danza, Performance*, en el Museo Universitario del Chopo (2020) y fue referido por Andrea Cabrera.

una búsqueda de coreografías sólo en un sentido escénico. Es decir, no buscamos encontrar danzas, sino traer elementos del pensamiento danza al análisis de la configuración de los territorios mineros/minados.

A medida que fuimos profundizando en las preguntas y literatura de teóricxs de la danza, así como de la investigación desde las artes, notamos la profundidad política que podría tener investigar desde una episteme dancística o del movimiento que nos informara sobre las relaciones y disposiciones corporales de los territorios. Esta información sutil - quizás imperceptible para los ojos tradicionales de la investigación cualitativa ortodoxa - se convirtió en una línea temática de la cual había mucho por explorar. En la experimentación coreoetnográfica también nos involucramos como cuerpo en movimiento y por lo tanto, mis/nuestros gestos corpóreos en relación al territorio minero/minado, comenzaron a construirse en una dialéctica. Por ejemplo, la *orientación* de mi ‘cuerpo que investiga’ con respecto a los hombres mineros cuando visité La Jagua fue un gesto que informaba acerca de la relación entre cuerpos dentro de los márgenes del enclave minero.

En uno de los viajes al enclave de La Jagua en febrero de 2023, mientras me desplazaba hacia El Hatillo en el carro de un transportador minero llamado Rafael; surgían preguntas desde estos lentes coreográficos: *¿qué hace el cuerpo- transportador-minero cuando no hay minas activas? ¿qué más sabe hacer? ¿cuáles son sus potencias?* Las preguntas venían de la conversación con él, quien se quejaba por el cierre de las minas de la empresa Glencore tras una serie de reformas energéticas y ante la alerta del cierre de las demás minas. Rafael comentaba que no sabía hacer otra cosa que manejar los camiones llenos de carbón y transportar toneladas de mineral desde los sitios de lavado hacia el tren que posteriormente llevaría el carbón a los puertos de exportación.

Su rol era claro antes del cierre de las minas: manejar por caminos construidos para los camiones, caminos que en unos meses cuando se abrieran otros tajos, desaparecerían como si nunca hubiesen existido. Si las minas cierran, *¿qué tarea desempeñaría Rafael? ¿qué haría con los camiones?* Nos contaba acerca de su trabajo y de lo mal que lo pasaban los trabajadores de las minas desde que se creó el rumor del cierre: ‘Todos deben buscar a dónde irse’ dado que en los enclaves no existen tantas otras actividades que no se relacionen con las empresas mineras y/o la minería directamente. Le pregunté si sus capacidades de transportador podrían servirle en otro lugar y respondió que estaba buscando trabajo en la capital como conductor de buses articulados del sistema

de transportes ‘Transmilenio’: -“Pagan bien y manejar buses debe ser fácil después de manejar camiones de carbón”.

Por ejemplo, centrar la relación con Rafael en sus movimientos y corporalidad, lo que puede su cuerpo y la relación con otras corporalidades en el enclave fue abriendo el panorama a complejizar la manera en que la que venía contemplando el espacio, la construcción de los territorios y la potencia de los cuerpos dentro de ellos y más allá de ellos. El movimiento de los cuerpos en las minas disloca los imaginarios de agenciamientos tristes y explotados en donde las corporalidades sólo están colapsadas. Lo están. Pero también hay otros movimientos y formas creativas en la que los cuerpos se posicionan frente y entre el proyecto minero; *torsiones* a las ‘posturas’ tradicionales, en términos de Laura Quintana (2020).

Con la coreoetnografía corríamos el riesgo de romantizar al extractivismo y plantearlo meramente como una exploración estética para enmarcar reflexiones desde la investigación artística; pero lo que sucedió fue un devenir teórico a la par que fueron surgiendo diferentes devenires de los cuerpos en los enclaves y así fui/fuimos girando la atención hacia las potencias de vida y los agenciamientos de los cuerpos en un contexto que antes veíamos como sólo devastación.

La coreoetnografía entonces fue un ejercicio de teoría y práctica en la medida en la que fuimos moviendo nuestras especulaciones e hipótesis y las intentamos en nuestro cuerpo, y cuando permitimos que el movimiento nos llevara por lugares insospechados. Tal como escribe Rivera Garza en *Breve historia íntima de la escritura en migración* (2016): “No creo en la escritura sedentaria. La escritura que me gusta denominar como verdadera es una escritura en migración” (Olaizola, 2022, p. 92). Por migración en este trabajo, entendemos la forma en la que los métodos se mueven, las disciplinas y quienes investigan, migran y la posibilidad de analizar el movimiento de otrxs cuerpos; sean migrantes, mineros, desplazadxs, empresarios o no humanos.

La coreoetnografía se pregunta: ¿qué puede hacer un cuerpo y qué coreografías cotidianas repite o desborda?, ¿cómo, qué y por qué se mueve un cuerpo en los enclaves mineros? Estas pesquisas tienen un origen puntual en la coreografía del ‘bailarín que surge de la mina’ en el documental ‘Pina’ de Wim Wenders (2011) al que ya me he referido anteriormente, hecho para recordar el trabajo de Pina Bausch, bailarina y

coreógrafa alemana⁸¹. Siendo Alemania justamente un país que se ha construido a partir de proyectos extractivos en su propio territorio y actualmente, en Colombia; específicamente para esta tesis, la escena del bailarín que sale de un cráter minero es la potenciadora para encontrar vínculos o preguntas desde la danza y llevarlas a un enclave minero. Este bailarín se mueve y con su cuerpo nos habla de la asfixia, la aridez, la sequía, pero también de la huida y la emancipación que hace la posibilidad de movimiento y el devenir a través de los cuerpos que logran salir de allí.



⁸¹ Para ver la sección del bailarín en el cráter ir a: https://www.canva.com/design/DAE-dAXIVUc/n15WYvS-Kou1G_BNHoKitQ/view#1

Para ver el documental 'Pina' en su totalidad ir a: <https://gnula.nu/baile/ver-pina-2011-online/>



Imagen 15. Capturas de la escena 'Bailarín que surge de una mina en Alemania'. Fragmento del documental 'Pina' (Wenders, 2011).

Así, frente al cráter árido del territorio devastado, el bailarín contrasta con el movimiento y así nos recuerda que la vida se sigue encarnando en la medida en la que existe la moción, la kinésis. Ese cuerpo del bailarín de Pina Bausch ha sido en gran medida la inspiración para traer la danza al estudio de los enclaves mineros y la comprensión de procesos políticos y económicos desde el movimiento de cuerpos. Tal como afirma el teórico de danza brasileño André Lepecki, “el proyecto de modernidad es kinético y busca la conciencia kinética” (Garagemca, 2021; Lepecki, 2006) por lo tanto, nos encontramos frente a proyectos de kinésis o regímenes kinéticos, que disputan el devenir de los cuerpos.

Es en el estudio de los regímenes de movimiento que se puede leer un proyecto de nación como el que está detrás de los proyectos extractivos del Cesar y de La Guajira, y podemos entender cuáles son los regímenes de movimiento y en ese sentido, comprender cómo se encarna la teoría política del extractivismo. Por esta razón, la coreoetnografía la planteamos como un método que excede lo estético de las coreografías cotidianas y lentamente va otorgando categorías para teorizar acerca de la política de los cuerpos en los territorios mineros/minados.

Así, este capítulo describe el encuentro entre disciplinas y sobre todo entre las formas de ver el mundo que se encontraron en Fotosíntesis. La danza puede encontrarse con los estudios sobre el problema extractivista en tanto que nos da herramientas para preguntarnos acerca del movimientos de los cuerpos (humanos y más que humanos) en el espacio y fuera de él. Este encuentro entre danza y extractivismo, así como entre

coreografía y etnografía es el tipo de Fotosíntesis que disfrutamos crear con Andrea Cabrera. Herramientas híbridas que de alguna manera, expanden nuestras formas investigar a partir de *continuums* y contactos de nuestras ‘pieles’.

Para comprender este gesto que nos otorga el método, desarrollo a continuación tres secciones: i) la pregunta que le hacemos a la danza para traerla al análisis de otras disciplinas y por eso, elaboro sobre lo que han planteado algunxs teorixs acerca de lo que disponen las artes vivas para otras disciplinas; ii) lo que hemos llamado con Cabrera como ‘lentes coreográficos para descripciones etnográficas’ en donde intentamos nombrar algunas de las pautas que componen la coreoetnografía; iii) ‘lo político’ que podemos analizar a partir de este método que nos lleva a pensar en el acuerpamiento o la encarnación de la teoría política a partir del movimiento y finalmente, planteo ‘lo sensible’ de la coreoetnografía en clave de los datos sutiles o ‘efímeros y nostálgicos’, atribuciones que se le suelen adjudicar a la danza y a las artes vivas.

3.2 Las artes vivas para hablar del poder y el extractivismo

“¿Por qué no le preguntan a la danza?”⁸²

Según el bailarín y filósofo Randy Martin en su trabajo ‘Critical Moves’ (1998), lxs bailarines son quienes más pueden entender la teoría política porque han encarnado en sus cuerpos los diferentes movimientos que también implican las tensiones políticas: la presión, las limitaciones, la supresión, la carga, la caída, el error y el afecto son gestos y movimientos que aprenden a albergar en sus corporalidades, así como a transformar dichos gestos para luego pasar a otros movimientos. Si entendemos la teoría política como el movimiento del poder sobre y a través de los cuerpos, son las personas que conocen cómo ‘albergar’ movimientos y luego transformarlos, liberarlos o dárselos a otrxs cuerpos quienes dan cuenta de que algo ha cambiado y se ha transformado. Por eso, para Martin, lxs bailarines pueden enseñar cómo se encarna la teoría política.

En esta dirección, las artes vivas tienen mucho por decir a quienes se preguntan acerca del poder sobre y a través de la materialidad. Victoria Pérez Royo, también teórica

⁸² Conversación con Andrea Cabrera en Fotosíntesis, quien desde su corporalidad danzante se pregunta por qué los estudios de los movimientos sociales y políticos no han mirado a la danza.

de la danza, se pregunta *¿qué tienen para decir las artes vivas a los estudios sobre el poder y los cuerpos?* Y contesta:

“Desde mi punto de vista, con la teoría de los afectos parecía que se iba a recuperar el cuerpo en el pensamiento político, pero tengo la sensación de que se lo ha dejado de lado de nuevo. Esas teorías explican en detalle cómo los afectos fluyen, se intensifican..., pero no tratan de las técnicas, hábitos y prácticas de los cuerpos para fabricarlos, neutralizarlos, fomentarlos. Ahí los y las artistas de escénicas tienen un conocimiento amplísimo. Hay un gran potencial de conocimiento sobre cómo funcionan nuestros cuerpos colectivamente en las artes escénicas que podría ser muy útil para abordar preguntas de muchas otras disciplinas” (Rivas, 2018)

Y en esta curiosidad por el cuerpo colectivo, la investigación desde las artes vivas se encuentra con la antropología hasta un punto, y luego la excede para poner su atención en la capacidad creativa de los cuerpos juntxs. Para Pérez Royo, la investigación desde las artes permite abrir los procesos de construcción de las investigaciones en la medida en la que el mismo proceso va otorgando las preguntas (Facultad de Artes Universidad de Chile, 2020). En otra dirección, las artes vivas específicamente activan un archivo vivo que suele ser obviado en otras disciplinas. En la danza y la performance, los datos sutiles guardados en el cuerpo a partir de los encuentros, no pueden ser robados y son legítimos para apoyar el mismo proceso investigativo.

En este sentido, las pautas de pensamiento corpóreo y/o escénico, pueden permitirnos extender las preguntas acerca del extractivismo en tanto que este construye espacialidades y corporalidades. El bailarín de Pina Bausch nos invita a las relaciones entre cuerpos y a los contrastes entre movimientos: *¿Cómo se mueve un cuerpo en una mina? ¿Cómo se mueve el paisaje? ¿Cómo contrasta el ritmo del cuerpo con la temporalidad de las piedras y de las montañas/cráteres creados? ¿Qué relación hay entre lo inerte y lo móvil?* Y en línea de lo que plantea Pérez Royo, *¿Cómo se organizan los cuerpos colectivos en un enclave minero? ¿Qué cuerpos conmueven y qué se mantiene inmóvil?*

Estas son preguntas que podemos hacer ‘hacia afuera’, a manera de espectadorxs de un evento sociopolítico y territorial como lo es el extractivismo o la construcción de territorios mineros/minados. Pero las artes vivas y un ‘pensamiento coreográfico’, como lo propone la mexicana Zulai Macías (Facultad de Artes Universidad de Chile, 2020) y

otrxs pensadores de la danza y la performance política como Diana Taylor (2020) , Macarena Gómez (2017) , Bertha Díaz (2021) y Ángel Méndez Montoya (2023); nos invitan también a ‘participar en la danza o la acción performática’ desde una metodología del cuerpo: “In short: I propose to adopt performance both as an object of analysis and as a methodological lens— a peripatetic exercise, a theoretical walk” (Taylor, 2020, p. 207).

Estar en cuerpo, encarnando la investigación es una práctica de la investigación y epistemologías feministas; y es algo que también nos pensamos desde la coreoetnografía, sobre todo desde lo que hemos llamado ‘la metáfora de la fascia’ como forma de evocar el archivo vivo que es el cuerpo y la piel, pero también proponiendo una manera de contemplar el *continuum* del ‘cuerpo territorio.’ Hay un archivo vivo de quien investiga que se alberga en diferentes espacios de la corporalidad. La metáfora de la fascia es aquel tejido, aquel *continuum*, que es superficie y a la vez *subdermis* en donde son almacenadas las memorias sensoriales por un lado, pero también es el *continuum* que ‘posibilita e imposibilita’ uno u otro movimiento.

La fascia subdérmica puede posibilitar determinados movimientos pero también creará tensiones en otras partes de los cuerpos, limitando el movimiento. De igual manera las tensiones en un lugar de los enclaves, posibilitaran o facilitarán el movimiento de otros cuerpos dentro del *continuum* corpoterritorial. Esta metáfora de la fascia, incluye a los investigadores, nuestros cuerpos también entran a presionar y ser afectados, creando memorias encarnadas que constituyen el archivo vivo del que también podemos disponer para investigar.

Así, para este método coreoetnográfico, tomamos el cuerpo como anfitrión de otrxs movimientos y la metáfora de la fascia como archivo de memoria investigativa: solo al activar la memoria (celular, afectiva y muscular) es que el bailarín puede inventar una nueva danza. Y por lo tanto, otros modos de entender la danza perceptivamente y teóricamente. Esas reinenciones, no solo impactan lo coreográfico, sino también las formas de comprender el mundo a partir de las corporalidades. De esta manera, la coreoetnografía pretende configurarse cómo método de recopilación de información sensible, pero también como articuladora de propuestas conceptuales.

A continuación menciono 4 planteamientos teóricos que recogen la danza y/o el movimiento como episteme para pensarnos otras disciplinas: las *teopoéticas* de Ángel Méndez Montoya en su trabajo *Teopoéticas del cuerpo: la danza, la teología filosófica y*

las intermediaciones de los cuerpos (2023), el *pensamiento coreográfico* elaborado como tesis doctoral por Zulai Macías Osorno en su trabajo Trío A, Cover y Videoclip: la expansión de la danza hacia un pensamiento coreográfico (2017), las *geo - coreografías* de Macarena Gomez en su trabajo ‘The extractive zone’ (2017) y las *hidrogeocoreografías* de Andrea Ballesteros (2022). Cada una de ellas dialoga con el método coreoetnográfico y nos puede guiar hacia más usos del mismo.

En primer lugar, la danza como episteme la nombra el teólogo mexicano Ángel Méndez, cuando nos adentra en una conversación con la obra de Pina Bausch y la potencia de sus creaciones para encarnar otras disciplinas de pensamiento como la teología filosófica. En su trabajo, *Teopoéticas del cuerpo* (2023), Méndez habla de la potencia que nos empuja al delirio de estar vivos y desear, duelar, pedir movimiento y quietud. Desde esta conversación con la obra de Pina Bausch, deviene la *teopoética*, una teología que se cierne en los cuerpos y los integra al movimiento con la pregunta que se hacía la coreógrafa, y que sus piezas siguen haciéndonos hoy en día: “¿qué mueve a un cuerpo? ¿qué mueve a los bailarines?” – superando el ¿cómo se mueven? Y el ¿qué tan exacta y perfecta es su técnica? ...para preguntarnos - ¿qué mueve a la teología en un mundo aparentemente post secular?⁸³

En su trabajo, despliega dicha carnalidad hacia las potencias políticas y al ensamblaje de cuerpos bajo el análisis de la performance política de ‘Un violador en tu camino’ del grupo Las Tesis, una performance que comenzó en Chile en el 2019 y se expandió por todo el mundo. Méndez habla del carácter dialógico de la danza y la performance, así como la comunalidad, en tanto que las coreografías se vuelven coreopolíticas colectivas y no solamente individuales o dentro de escenarios y salones de danza. Esta noción política de las coreografías es algo que André Lepecki ha ayudado a teorizar a partir del análisis crítico de los movimientos sociales en clave de desbordes a las coreografías, que ha llamado como aparatos de captura de la danza y el movimiento (Lepecki, 2007).

Tanto para Lepecki, como para Méndez, el acto de ‘la presencia’ que se excede a sí misma, las corporalidades colectivas que se traducen en acuerpamientos de resistencias

⁸³ Estas reflexiones acerca del trabajo de *Teopoéticas del Cuerpo* hacen parte de una reseña que escribí para la presentación de su libro en abril de 2023 y en la reseña titulada “La danza y el performance coreopolítico como provocaciones para encarnar a la divinidad y la teología” publicada por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana.

y las danzas que desbordan los regímenes kinéticos proponiendo contestaciones e incluso contra movimientos: son el carácter político que podemos aprender de las artes vivas y la corporalidad para entender fenómenos que usualmente se estudian de manera descorporeizada. Los ensamblajes colectivos son precisamente contactos, puntos de partida para muchos posibles devenires y nos evoca la vulnerabilidad o porosidad de nuestros cuerpos en relación y en negociación con las estructuras de poder.

En diálogo con una epistemología corporante, para utilizar términos de Méndez, la bailarina mexicana Zulai Macías elabora su trabajo doctoral sobre la construcción de un *pensamiento coreográfico* en donde escribe las intenciones detrás de esta categoría:

“Dos son los principales intereses para ensayar la idea del pensamiento de lo coreográfico: 1) acercarme a experiencias del cuerpo y de los cuerpos que ya no se sitúan dentro de una disciplina acotada y 2) que desplazan del primer plano a los procesos de subjetivación que pudieran darse en la experiencia artística y que hacen parecer que el sujeto creador o espectador son autónomos” (Macías Osorno, 2017, p. 163).

El pensamiento coreográfico de Macías, tal como lo mencionaba anteriormente Pérez Royo, nos remite a la relación de/entre los cuerpos y a las dependencias y vulnerabilidades que hay cuando se piensa la corporalidad como ‘lo relacional’ de los cuerpos. También, indica la atención sobre la disposición kinética del mundo dentro de parámetros temporales y espaciales específicos: nos refuerza el enfoque sobre el movimiento y sobre los encuentros materiales:

“Entonces, desde el cuerpo de quien propone un quehacer coreográfico, desde su vulnerabilidad, dependencia de los otros, capacidad y necesidad de accionar en conjunto, se apela a una ordenación del movimiento en las coordenadas del tiempo y el espacio, a preguntas materiales y concretas que propician el encuentro con el propio cuerpo, el cuerpo de los otros y con otros cuerpos y sus singularidades que necesariamente desbordan lo disciplinar (Macías Osorno, 2017, p. 164).

Estxs teorixs nos hablan también de un pensamiento coreográfico para trasladar el movimiento de los espacios de espectáculo hacia un plano continuo y de cotidianidad. Es decir, al ‘bajar’ la noción coreográfica del escenario, del ‘cuadrado de captura’ en términos de Lepecki (2007), a transitar por los espacios cotidianos, se abren las posibilidades a replantear la danza y el movimiento convirtiéndola “en una situación, ya no

en un espectáculo, en donde se presenta como punto de negociación y de encuentro, más que como una entidad trascendental” (Macías, 2017, p. 12 y p. 49).

En este sentido, el pensamiento coreográfico podría dirigirnos también al encuentro con las teorías de género y el pensamiento *queer/cuir* si nos asentamos en la noción de performance de género primero propuesta en *El género en disputa* de Judith Butler (1999), en donde el género se establece performativamente, “no como un acto deliberado socialmente, sino como una iteración, una repetición del cuerpo que llega a normalizarse” (Lewis & Sáez, 2020, p. 221). Este establecimiento performativo, creo yo, puede analizarse desde un pensamiento coreográfico y en esta medida, puede percibirse también desde la coreoetnografía.

Y de nuevo, regresando la atención al cuerpo que investiga, el pensamiento coreográfico puede ser algo más allá que los lentes a través de los que se observa. En su trabajo sobre performance político *Presente*, Diana Taylor enuncia que “la manera en la que hacemos una cosa, es la manera en la que hacemos todas las cosas; la forma en la que se camina, es la forma en la que se construye e investiga” (Taylor, 2021). En esta línea de pensamiento, la maestra de danza africana Nora Chipaumire, con quien Andrea Cabrera estuvo estudiando, anotaba que nuestros cuerpos ‘colonizados’ y ‘blanqueados’ eran también la forma en la que habitamos y *hacemos*. Así, no solo utilizamos lo coreográfico para ver, sino que integramos corporalidades y formas de movernos en las coreografías cotidianas de lo que vemos y de lo que performamos.

Justamente, en relación a la vista con la que investigamos, Macarena Gómez Barris presta atención a la ‘vista extractiva’ en los métodos convencionales de investigación. En su trabajo *The Extractive Zone: Social Ecologies...*(2017) desarrolla un especial interés por métodos de-coloniales, queer y queer femme⁸⁴ que ella plantea para rescatar las estrategias de resistencia y supervivencia que tienen y han tenido las comunidades indígenas para resistir a los diferentes colapsos que han enfrentado. Teoriza sobre 5 zonas extractivas en territorios indígenas de Latinoamérica, a las que ella llama como zonas de catástrofe ambiental y a partir de una metodología decolonial, busca vocabularios decoloniales que representan la resistencia encarnada de activistas, artistas y miembros de las comunidades indígenas, que pudieran modelar otros futuros posibles más allá del antropoceno.

⁸⁴ Por métodos decoloniales queer femme se refiere a la habilidad de ser movidxs por la sensibilidad y se movidos por el ambiente social. Un método poroso que posibilita otras relaciones entre quien investiga y el contexto. https://www.youtube.com/watch?v=ZldMd0i8RPs&ab_channel=RCCMC

Este trabajo es llamativo ya que ella se enfoca en observar los procesos específicos de excavación y vaciamiento, como actos propios del modelo capitalista neoliberal al que nombra como capitalismo extractivista y capitalismo racial y, sobre todo sus métodos resultan interesantes a la hora de superar el tradicional método etnográfico. Métodos como testimonios ambientales, *geo-coreografías*, ‘imaginarios encuerpados’, ‘imaginarios hápticos’ son herramientas mediante las cuales Gómez Barris construye una praxis decolonial buscando nuevos horizontes propuestos desde los mismos territorios. Este encuentro entre las artes y el análisis de problemas ecológicos es una forma sensible de acercarse para resaltar la potencia del cuidado en el ‘cómo hacemos’ investigación.

Lo sensible, es precisamente uno de los vectores esenciales de la coreoetnografía, en el sentido de poner en el centro de la pregunta investigativa a la interdependencia que existe entre lo humano y lo más que humano. Casi como un ejercicio autoetnográfico corpóreo, la coreoetnografía nos ayudó a agudizar el cuerpo sensible en clave de receptor y/o sensor de esas relaciones sutiles, incluso inmanentes que hay en los territorios cuando ‘se ingresa’. Por ejemplo, tal como elaboro en el siguiente capítulo, las distancias e inclinaciones entre cuerpos, incluyendo el propio, son perceptibles a partir de la activación de la sensorialidad táctil. Sólo en la activación de los nervios y las señales corporales podemos notar si un cuerpo está ‘demasiado cerca’, tocando o creando distancia:

“Antes de la escritura como espacio de registro, cabe recordar que son los ojos los que han registrado, es la piel, es el oído los que han registrado; es el cuerpo en su totalidad, atravesado por sus experiencias, el que ha captado algo y el que porta en sí el momento de intensificación que le ha hecho escaparse del cotidiano y habitar un bloque de tiempo-sensaciones. Y es ese cuerpo, atravesado por una intensificación de su aparato sensible, el que debe habilitar un ‘acto de decir’ que no esté anclado solamente en recursos de experiencias y saberes previos, sino que surja –sobre todo- como acto de resultado de ese encuentro” (Díaz, 2021).

Así, hablamos de algo más allá de una lectura del lenguaje corporal, nos referimos a la porosidad que hay en el encuentro entre materias, algo que Marilú Rojas ha enunciado

como la hibridez y la alquimia⁸⁵. Así, las geo-coreografías de Gómez Barris y por su parte, y las hidro-geocoreografías de Andrea Ballesteros (Ballesteros, 2022) nos evocan esta ‘danza’ entre elementos, a veces mezclándose alquímicamente, otras simplemente econtrando formas de acople o ensamblaje. Ballesteros por ejemplo, ha llamado *hidro geo coreografías* a lo que sucede subterráneamente con las corrientes hídricas e integra a la comprensión del encuentro a otro tipo de procesos que no son necesariamente materiales, como por ejemplo los trámites jurídicos y los regímenes de propiedad.

Para Ballesteros, “pensar en coreografías, facilita pensar en las interrelaciones” y de esta manera podemos ‘traer lo subterráneo a la superficie’, en sus palabras: “Los acuíferos han salido del anonimato - ahora están bajo presiones sin precedentes. La extracción excesiva del agua está llevando a su agotamiento” y por lo tanto, entender las danzas entre elementos y procesos científicos, jurídicos, afectivos, políticos y económicos es una manera de observar el *entrecruzamiento de las fuerzas*: “Estas coreografías están marcadas por la historia, por formas de propiedad privada, por políticas estatales, por procesos geológicos” (Íbid, 2022).

Este planteamiento de Ballesteros ha sido útil para trabajar con comunidades que defienden los acuíferos y las aguas subterráneas en Centro América. En el caso de mi investigación, el dialogo con Jairo Fuentes en la comunidad de las Casitas y su proyecto de acueducto autónomo como respuesta a la privatización del agua por parte de la empresa Cerrejón, ejemplifica justamente esas tensiones hay entre corrientes ‘naturales’ y procesos político afectivos. En mi encuentro con Jairo, lo primero que quiso enseñarme fue el acueducto y su corporalidad se activó inmeditamente para dirigirnos con rapidez hacia la estructura de extracción acuífera. El orgullo y la fluidez con la que narró el proceso de afianzamiento del acueducto era precisamente una especie de gesto virtuoso, un movimiento de victoria encarnada, frente a otras posturas de obediencia que había tenido que asumir previamente.

⁸⁵ Para Rojas (Rojas Salazar, 2022), la alquimia de sustancias ha sido un acto político de diferentes grupos de mujeres a lo largo de la historia. A partir de la hibridez de elementos, como de la combinación de sustancias, se han acercado a la transformación de ‘lo puro’ y de la unicidad en elementos que a partir de procesos alquímicos son más fuertes y/o potentes. Contrario al cuerpo que no se deja permear, la porosidad invita a pensar en la alquimia que se produce frente al encuentro de cuerpos y la potencia de esta.

3.3 Coreoetnografía: lentes coreográficos, performance investigadorx y descripciones etnográficas

“La danza es una categoría compleja (...) No existe una definición universal que adopte una perspectiva transcultural y pluricontextual capaz de abarcar todas las nociones de danza” (Méndez, 2023, p. 26)

Con Cabrera hemos definido que la coreoetnografía es una posibilidad de lectura, una etnografía que se corporiza y contempla las experiencias dancísticas que no son escénicas a la vez que implica un registro propio en el cuerpo que investiga.⁸⁶ Por corporización nos referimos a la capacidad de nuestros cuerpos como dispositivos de registro sensorial y en este sentido, una búsqueda por trascender el sentido de la vista como el único válido para la investigación etnográfica. La bailarina e investigadora ecuatoriana Bertha Díaz se refiere a esta capacidad de lo sensorial como la potencia del cuerpo para ser un espacio de suspensión en donde se “pierde el decir, pero cuyos sentidos están en efervescencia, y luego escribe, y que él/ella y su escritura actúan como medio, como sitio, como propagadores” (Díaz, 2021).

Con esto se reitera la capacidad del archivo vivo que es el cuerpo, y la metáfora de la fascia como membrana de almacenamiento de información más allá de las corporalidades humanas. Para la bailarina ecuatoriana Bertha Díaz escribir desde esta comprensión implica que hay escritura desde la antesala del movimiento y se trata de:

“cómo se dispone y se abre el cuerpo para hacerlo, para recibir algo que propulse a hacerlo, cómo se prepara el acto escriturario o más bien, cómo se prepara el cuerpo para los actos de sentir, los afectos. Y que a su vez eso sea lo que propicie los actos escriturarios desde una concepción de los mismos como reservorios de afectos que a su vez propicien lugares del sentir para otros y así convoquen a frecuencias otras del estar y de futuras escrituras” (Íbid, 2021).

Este ejercicio de la antesala busca atravesar una desautomatización de los modos de ver, oír y sentir a los que venimos entrenadas desde nuestras respectivas disciplinas. Por eso, planteamos el posicionamiento de nuestro cuerpo que investiga en clave de una

⁸⁶ Fotosíntesis, 2022.

performance investigadorx, como un gesto corpóreo o una coreografía política. Por gesto, nos referimos al instante performático en el que el cuerpo que investiga se dispone al encuentro y a ‘ser archivo vivo’. Estas reflexiones surgieron en el proceso de desarrollo de Fotosíntesis, cuando Cabrera y yo elaboramos a partir de danzas de contacto, los ‘devenires’. En estos gestos de devenir podíamos contemplar y acompañar a la otra en su movimiento y en su propia exploración de ‘devenir otras pieles’ u otros elementos vivos o inertes.

Las reflexiones surgían después del movimiento consciente y de ‘la puesta en escena’, por eso, en la coreoetnografía también reflexionábamos después de cada encuentro con otrx/s cuerpos y territorios a partir de lo que nos había sucedido *en* el cuerpo. Por ejemplo, en su momento trabajamos sobre el ‘devenir fruta en putrefacción’; práctica reiterada que nos hizo reflexionar acerca de la muerte, el tiempo y la trascendencia putrefacta, humilde de ‘*humilis* – que vuelve a la tierra’ - de nuestros cuerpos a partir del contacto con la tierra, como cuando una fruta cae del árbol y empieza su des - composición.

Este tipo de devenires fueron claves para acercarnos a otrxs sujetxs y para preguntarnos acerca de lo que implica pertenecer a un territorio, o devenir un cuerpo frágil en una zona minera, o devenir un minero con un cuerpo máquina.

Estos ejercicios nos planteaban la cuestión acerca de la distancia que tiene quien investiga/escribe con aquello a lo que busca referirse, como anota Tchella Fernandes Maso en su trabajo *La tercera orilla del río: el tránsito como investigación*:

“Se trata de mi cruce como investigadora que afecta y es afectada en la interlocución con lo estudiado. Pero también es un deseo de romper con los márgenes que se fijan en el conocimiento académico como el centro, como el único camino posible. Se trata también de un desplazamiento corporal que altera los sentidos de la experiencia que deja atrás la tierra para situarse en el equilibrio, a veces mareante, de las aguas” (Fernandes Maso, 2022).

Se trata de un acto de distancia física y temporal con el material referido, de activaciones distintas del cuerpo justo por este desplazamiento. Esta distancia/separación de los movimientos propios con los de ‘afuera’ es perceptible en la medida en la que reconocemos que el cuerpo que investiga no es un recipiente vacío. Es sin embargo, un

posible anfitrión de movimientos como lo son lxs bailarines⁸⁷ y en este sentido volvemos al ejercicio de memoria en el archivo vivo. André Lepecki, se pregunta en armonía con lo que enuncia Cristina Rivera Garza acerca de las *escrituras desappropriativas*: “¿De dónde vienen los movimientos que me habitan? ¿Vienen de mí? ¿De dónde viene ese gesto, ese brazo, ese movimiento, ese respirar?” (Lepecki & Marugán, 2021) y en ese sentido, la coreoetnografía en resonancia con las preguntas de Cristina Rivera Garza en torno al archivo y las escrituras geológicas, se pregunta *¿de dónde viene eso que escribo? ¿de qué archivo vivo sale la información?*

Este experimento de coreoetnografía, se escribe y lee dentro de un contexto específico y desde un punto de vista. No es indiferente a las situaciones históricas y coyunturales que se suceden en los espacios por los que nos movilizamos y por eso reconoce que no da lo mismo corpografiar desde un cuerpo tecnificado en el ballet, cuerpos que persiguen el virtuosismo, o desde un cuerpo que se sabe ‘blanqueado’ por la academia.⁸⁸ En tanto que se sabe cuerpo blanqueado con posturas internalizadas, formas de expresión de las emociones y rigideces, entonces percibe las distancias con lxs demás cuerpos.

Aquí cabe aclarar que por coreoetnografía no estamos hablando en términos de coreografías dancísticas en el sentido estricto de la palabra; sino justamente en el desborde de la coreografía cuando, el movimiento se hace presente y nos invita a pensar tanto en agencia como en otras acciones sociales: gesto, movilización, creaciones de las corporalidades en determinados contextos.

Ana Contreras, bailarina colombiana del colectivo artístico Impromptus, enfatiza en que “todxs los cuerpos pueden bailar y todo movimiento es susceptible a configurar una coreografía, incluso el caminar.”⁸⁹ En la misma línea, Zulia Macías escribe: “los cuerpos que bailan sin educación formal en danza ni con miras a exponer el cuerpo en un escenario, son portadores de saberes que dan pie a investigaciones en donde la cotidianidad se roza con lo artístico” (Macías Osorno, 2017, p. 174). Estamos hablando

⁸⁷ Lepecki, A (junio, 2023) Conversatorio para residencia ‘¿Qué puede un cuerpo?’, Impromptus, Bogotá, Colombia.

⁸⁸ La noción de cuerpo blanqueados la tomamos con Andrea Cabrera a partir de uno de los talleres de danzas afrodiáspóricas que ella tomó la bailarina africana Nora Chipaumire en Ciudad de México, 2022. En este taller Chipaumire afirmaba la importancia de notar el blanqueamiento de las posturas de los bailarines latinoamericanos que asumían gestos del ballet y de posturas ‘occidentalizadas’ que les impedían mover caderas, pies y piernas de la manera en la que ella proponía.

⁸⁹ Las anotaciones de Ana Contreras se realizaron en el marco de la residencia artística y danza ‘¿Qué puede un cuerpo?’, realizado en Bogotá a inicios de 2023, con el colectivo Impromptvs.

sí de las coreografías cotidianas, pero también de lo que es movimiento y que desborda el ‘aparato de captura’ de la coreografía dancística que se ha instaurado en los enclaves mineros. En el capítulo 5 abordo *la capacidad de desagregarse* de algunos cuerpos que precisamente se fugan de las coreografías cotidianas.

Es interesante acercarse críticamente al concepto de coreografía para desplazar también lo que es la danza más allá de una expresión artística. Ya que con la coreoetnografía no buscamos las danzas o las expresiones artísticas de los enclaves mineros (aunque no se descartan, pues hay gran valor simbólico en ellas), es clave determinar que en este trabajo, ni la coreografía es coreografía, ni la danza es lo que comúnmente se entiende por danza. Nos interesa el movimiento y lo que la danza tiene de político, así como lo que puede aportar la danza al análisis de la teoría política detrás de fenómenos como el extractivismo.

En el caso de la coreografía, Lepecki elabora en su texto *Choreography as apparatus of capture* (2007), una corta revisión de la genealogía de la palabra para determinar que no solo es la disciplina o la tecnología del cuerpo, sino que también es un aparato en términos del filósofo Giorgio Agamben (Lepecki, s.f.). Es un mecanismo que distribuye y organiza las relaciones de la danza con la percepción y la significación. Lepecki, ve la coreografía como un aparato que atrapa lo efímero del movimiento y en un sentido estricto e histórico: la coreografía es un aparato de poder, un proyecto estatal que tomó la danza de un terreno comunal, y la colocó en una cámara privada, un escenario, para la observación del virtuosismo por parte de algunos pocos. Fue capturada por el dispositivo coreográfico y encerrada en un escenario rectangular (the square). Así “subordinaron la danza a la significación, la presencia completa y el archivo”. Según su trabajo de archivo en *Exhausting Dance* (2006), Lepecki narra cómo este proyecto de captura de la danza fue llevado a cabo por dos hombres europeos: un cura jesuita que era juez, y un abogado matemático; personajes de autoridad masculina.

Son las propuestas postcoloniales, feministas y negras las que comienzan a desbordar estas nociones de danza construida para la captura y para el espectáculo. El desplazar la danza fuera del rectángulo, vuelve a su lugar social en donde no existe necesariamente la separación entre lxs bailarines adentro y ‘lo real’ afuera; sino que la danza hace parte del territorio. Sin embargo, hay nociones del término coreografía desde sus inicios que siguen operando, pero cada vez es más claro que la danza no sólo ocurre dentro de los escenarios y que puede haber coreografías cotidianas como el caminar, trabajar, migrar. Si bien a la coreografía la podemos entender de manera generalizada y

abstracta como la “ordenación de patrones de movimiento (...) cada momento establece sus propias pautas contextuales y de concepción del cuerpo y el arte.” (Macías Osorno, 2017, p. 62).⁹⁰

Quizás, para la coreoetnografía, es más importante analizar los movimientos cotidianos que se naturalizan y se convierten en disciplinamientos, o los que se salen del margen y la norma de las corporalidades mineras. Esta búsqueda nos regresa a la pregunta por la agencia de ‘lo que puede un cuerpo’ en los enclaves, pero incluso puede profundizarse con ‘el espacio que ocupan los cuerpos’ y ‘qué cuerpos pueden’ dentro de los enclaves. Los enclaves si pueden configurarse como espacios para determinadas coreografías, con fronteras delimitadas y ‘escenarios’ diferenciados. Es en el momento en el que un cuerpo ‘se sale’ del margen, como por ejemplo los cuerpos de los indígenas Wayúu que con sus corporalidades deciden caminar por otros caminos a los propuestos por la delimitación de las empresas mineras, en el que precisamente podemos ver al movimiento como contestación:

“cuando, por ejemplo, se efectúan acciones con partes del cuerpo que no coinciden con las que para el común de las personas deberían hacerse, queda puesta en cuestión la técnica cotidiana, el ideal de cuerpo (que no sólo se busca en la danza) y el qué puede hacer (Macías Osorno, 2017, p. 53).

Durante la investigación y mis desplazamientos entre Bogotá y los territorios mineros, tuve la oportunidad de comenzar a practicar *voguing* en las calles de Bogotá bajo el nombre de ‘danzas subversivas’ como le llamó el colectivo House of Yeguazas a su práctica de irrumpir la cotidianidad heteronormada de la ciudad y ‘marikonear’ para explorar la ‘propia cuerpo’ en términos de ellas mismas. El *marikoneo* y las corporalidades *queer* que lo hacen a manera de performance ha sido revelador en mi propio cuerpo con relación a las corporalidades en los enclaves mineros. La forma de establecer ‘relaciones corporales’ sin duda comenzó a cambiar a medida que mi subjetividad *queer* fue

⁹⁰ Aunque aquí no busco hacer un contexto detallado de las danzas actuales, me parece interesante nombrar que las corporalidades se están moviendo por fuera de los escenarios y de las teorías occidentales de la danza contemporánea, que a veces parece ser el único marco para pensar la ‘danza’ desde lugares de teorización. En este momento nos encontramos frente a un auge de los géneros corporales con raíces visiblemente afrodiáspóricas: champeta, twerk, perreo, neo perreo, coreografías en tik tok de reaggeton, hiphop, bachata, kizomba, sante, Afro house, K-pop, Voguing y pole dance; todas, devienen de raíces, sonidos y movimientos específicos de danzas afrodiáspóricas y queer. Es interesante que en este momento histórico, no es occidente hablando, ni la virtuosidad de las grandes academias y teatro, la mayoría de las prácticas dancísticas están mirando al sur y a las diásporas africanas.

tomando más seguridad pero también fue disponiéndose a comprender otras corporalidades y cómo sus performances de género se presentaban.

En este sentido, el contraste y la tensión entre las corporalidades *marikas* en Bogotá y las mineras en los enclaves fue haciéndose cada vez más claro y la coreoetnografía comenzó a emerger desde el lugar efímero de los movimientos cuir o disidentes de género. Este contexto espacio temporal determina las corporalidades y en esa medida, las coreografías y el movimiento. Ese reconocimiento fue fundamental para una pintura concreta de las corporalidades en un contexto específico: en el caso de las vogueras, cuerpos atravesados por ansiedad, stress, suicidios, depresión, gentrificación, desempleo y sin acceso a la vivienda; pero a su vez, expresiones de deseo y potencias de vida y creatividad que se ponen en escena cotidianamente. En el caso de los enclaves mineros, el contraste fue esclarecedor para profundizar en preguntas que son políticas y que devinieron de las conversaciones que tuve con Lucifer Yeguaza frente a su recorrido en la escena ballroom de Bogotá como parte de una familia cuir y siendo él proveniente de una familia sanguínea campesina: *¿cómo se mueve un cuerpo campesino? ¿cómo se mueve la no tenencia de la tierra en una comunidad? ¿Cómo se mueve un cuerpo marika en un enclave minero? ¿cómo se corporiza la defensa o el cuidado de un territorio?* Estas preguntas no son necesariamente resueltas pero sólo establecerlas ya resultaba parte del ejercicio de situar el cuerpo en movimiento entre lo colectivo y lo transgresor, el tránsito de lo urbano/rural y las tensiones del performance de género en los enclaves. Las vogueras en la ciudad saben que están irrumpiendo el espacio con su movimiento y su performance y en La Loma, Yuliana Ángel supo que su corporalidad sólo estaría a salvo en colectividad o en huida, así que se balancea una y otra vez entre esos gestos.

A continuación elaboro sobre el papel de la coreoetnografía en cuanto al registro de la política de los cuerpos y el movimiento.

3.4 Acuerpamiento: cuerpos que se liberan de las coreografías

“Every dancing subject who speaks to me shows that for political conjunctions, human beings find manifold methods of selfexpression.” (Mills, 2017)

En su libro *Critical Moves*, el bailarín y teórico marxista Randy Martin establece un marco crítico para abordar la pregunta de lo político en la danza, pero sobre todo, para estudiar cómo la danza nos puede ayudar a encarnar aquello que la teoría política sólo ha

desarrollado cognitivamente: la ‘movilización’ (1998). Para Martin, la suposición de movimiento que tiene la danza es aquello que imprime sentido a la teoría política de la movilización social o de la acción transformativa. Los cuerpos que se mueven en la danza conocen de primera mano la experiencia de integrar un movimiento en su propia carne y liberarlo para luego transformarlo. Como afirma Lepecki, un cuerpo que ha bailado reconoce la capacidad que tiene para potenciar movimiento en sí y en otros.

En el marco de la investigación sobre extractivismo, traer las nociones políticas de la danza al análisis es clave para identificar las tensiones que se están dando entre corporalidades, se abren preguntas como: *¿cuáles son los movimientos opresores?* se preguntaría Lepecki, y *¿cuáles son los movimientos de liberación?* Porque no todo movimiento y no toda coreografía es expresión artística o política. En este sentido, hay coreografías cotidianas como las de los mineros que van a las minas, las mujeres y las posadas de mineros que se adaptan a la llegada de miles de trabajadores, los caminos que construyen, las máquinas y el ordenamiento de los enclaves en términos raciales. Son coreografías de ordenamiento, regímenes kinéticos que no confrontan ninguna disputa o cuestionamiento.

Pero están también los gestos que se salen del margen: Yuliana Ángel y las trabajadoras sexuales creando estrategias de ‘culos inquietos’; caminos clandestinos para tomar pruebas de los niveles de contaminación en los ríos como los que tomaba el líder afro Samuel Arregóces con alegría en su cuerpo y complicidad; los cuerpos indígenas descansando y negándose a interrumpir su siesta frente a la visita de empresarios *arrijunas*, que desconcertados debían esperar bajo el sol y de pie a que los mayores de la comunidad salieran a atenderlos, etc.

En esta línea, Victoria Pérez Royo invita a utilizar el conocimiento de las artes vivas para analizar procesos políticos y de movilización social – resaltando la categoría de los cuerpos que *con-mueven*. En su lectura de la Primavera Árabe, Pérez Royo habla de la potencia que tuvo el cuerpo de un hombre que se quedó detenido durante 4 horas frente al centro cultural Atatürk en las protestas de mayo del 2013 en Turquía. Este gesto de Erdem Gündüz, un bailarín que fue nombrado ‘el hombre de pie’, convocó a otros cuerpos provocando un contagio de la protesta.⁹¹ Ese desafío corporal, su postura y el

⁹¹ Para Pérez Royo no es un detalle menor el hecho de que Erdem Gündüz fuera alguien que tuviera un cuerpo disciplinado en técnicas performáticas, pues a partir de su saber estaba ‘capacitado en la fabricación de cierto tipo de presencia, de fisicidad, en una determinada cinestesia’ (2016). De esta manera, elabora su postura acerca de la potencia que tienen las artes vivas de cara a la movilización social y las respuestas

gesto en su corporalidad *con-movió* a otros miles para contagiar el movimiento. Los cuerpos se desplazaron a un plural de un yo-a un nosotrxs- 2016. (Pérez Royo & Agulló, 2016).

Al inicio de mi recorrido por La Loma con Yuliana Ángel Sanabria, me preguntaba acerca de su capacidad de movilizar a otrxs desde su lugar como lideresa social y como mujer trans. Fue clara su potencia cuando en nuestra visita a su familia presenciamos el incendio de una casa vecina y fue ella quien activó a los demás vecinos para rápidamente salvar a los animales que habían quedado encerrados. En un pueblo en donde la separación binaria ha llevado a que los hombres estén en las minas o en las casas lesionados, y las mujeres sean quienes habitan las casas y el pueblo en general, la activación de Yuliana frente al incendio fue disruptiva por su disposición para usar el cuerpo en una ‘acción arriesgada para una mujer’. Sus familiares y vecinos reiteraban lo sorprendente que había sido su fuerza al patear las puertas y entrar sin dudar a salvar a los animales. Se reían, la aplaudían y honraban el hecho de que hubiera estado en el momento del incendio, ¿qué tanto el cuerpo de Yuliana es un cuerpo que conmueve a otrxs a cuestionar los binarios y activar sus propias potencias?

Que Yuliana estuviera presente es lo primero que debe suceder para preguntarse acerca de la política encarnada. En su análisis de la performance de ‘Un violador en tu camino’ del grupo chileno Las Tesis, en 2019, Ángel Méndez precisamente nos ayuda a nombrar el acto de ‘la presencia’ que se excede a sí misma y a las corporalidades colectivas que se traducen en acuerpamientos de resistencias (Méndez, 2023). En este análisis de lo político en la presencia de los cuerpos que ocupan espacios, nos recuerda el carácter dialógico de la danza y el performance, así como la comunalidad, en tanto que las coreografías se vuelven coreopolíticas colectivas y no solamente individuales o dentro de escenarios o salones de danza. Hay resonancia en la manera en la que los cuerpos de otrxs nos afectan y cómo nosotrxs afectamos a otras corporalidades, materialidades y al *corpus planetario* o territorios en general (Méndez, 2023).

Lo coreoetnográfico puede entonces ver que hay coreografías que se activan y desactivan constantemente. No todas las cotidianidades son movimientos de alienación,

frente a procesos políticos de gran magnitud como el caso de la Primavera Árabe. En Colombia, la performance y danza de *las vogueeras* en el marco del Paro Nacional de 2021 fue clave para irrumpir en las coreografías cotidianas de las mismas movilizaciones que solían confrontar al aparato policial con marchas organizadas bajo un orden determinado.

no todos los mineros caminan obligados hacia la explotación de sus cuerpos. Pero si activan coreografías de opresión en instantes determinados, para luego fugarse en otras danzas y sobre todo, en la interdependencia con otrxs cuerpos. En términos de Zulai Macías:

“los cuerpos se continúan. No sólo porque se reproducen, sino porque son finitos. Donde no llega mi mano, llega la de otro. Lo que no sabe mi cerebro, lo sabe el de otro. Lo que no veo a mi espalda alguien lo percibe desde otro ángulo” (Macías Osorno, 2017, pp. 63-64).

Así, el movimiento colectivo, la coreografía, se hace gracias a los “cuerpos que no apuestan por la autonomía (de la razón, de la política, del individuo, del deseo), porque saben que para ser y hacer han de tener en cuenta a todos los demás” (Íbid, 2017, 63). Y justamente aquí es donde los cuerpos trans, defensores e indígenas irrumpen con otras propuestas de coreografía; no apuestan por la autonomía del individuo, aunque sí se desagregen, pero sí confrontan las coreografía hegemónicas y proponen otrxs posibles movimientos. Un indisciplinamiento de los cuerpos en términos de Laura Quintana (Quintana en Cadahia & Carrasco Conde, 2020).

En la residencia de danza y movimiento ‘¿Qué puede un cuerpo?’ del colectivo Impromptus en Bogotá, nos preguntamos acerca de lo que es la emancipación de los cuerpos: ¿Cuándo estamos liberando a la danza de la captura coreográfica de la que nos habla André Lepecki? La danza se libera de la coreografía a partir de la pregunta por la tiranía y este concepto se refiere a cómo llevar el movimiento de su aparato de captura hacia la resignificación de las coreografías cotidianas, extractivas. Lepecki hace una revisión histórica para revisar qué cuerpos comenzaron en su momento a liberar la danza y relata cómo fueron las mujeres y el movimiento feminista, así como los bailarines de las ex colonias africanas quienes comenzaron con esta liberación. El devenir mujeres, devenir negro, devenir Indio, devenir niño, devenir animal. Los devenires, precisamente, liberan el movimiento de la coreografía (Lepecki, 2007, p. 123).

La emancipación entonces transita por la tiranía del movimiento, o en términos del colectivo Impromptus: “en la perversión del gesto, la plasticidad de la materia y las capacidades de los cuerpos.” Así, la corporalidad trans de Yuliana demuestra su emancipación, su ‘culo inquieto’ que no se adhiere a las practicas cotidianas del enclave

minero, a partir del despliegue de sus propias irrupciones, de lo que Santiago Díaz ha llamado como su ‘andar erótico’:

“Este andar erótico descoloniza la epistemología moderna racionalista eurocentrada del conocimiento objetivo, esa misma que conoce a partir de la mirada que distancia e individualiza categóricamente, que separa, divide y clasifica. Contrariamente, nuestra tierra andina nos enseña algo muy diferente: una epistemología ch’ixi. Es una epistemología que privilegia y da relevancia a la experiencia de un andar corporante, de un conocer sensible e imaginativamente la forma secreta en que se tejen los lazos nacientes con el mundo” (Díaz, 2020, p. 69).

3.5 ‘Lo sensible’ en la metáfora de la fascia

La coreoetnografía es un método de lectura de las corporalidades y el movimiento que emerge de la necesidad de crear una herramienta para los cuerpos sensibles. En la mayoría de las metodologías cualitativas prevalece una categoría mayor que es la observación (Blásquez, 2010). Sin embargo, “en las investigaciones de epistemologías feministas se usan estos mismos métodos, pero lo que escogen para observar y examinar puede diferir mucho de las elecciones de una persona que hace ciencia de manera tradicional con un punto de vista masculino” (Blásquez, 2012: 23). Escribir ‘desde el cuerpo’ en esta investigación ha implicado reconocer las limitaciones del lenguaje académico y sobre todo, del método etnográfico tradicional. Percibir desde el cuerpo sensible y la vincularidad con los cuerpos afectados por la minería, ha desbordado los límites de la propia escritura académica.

Por demás, implica hacer conciencia de que ‘se escribe con el cuerpo’; cuando una palabra recorre el cuello, los pliegues, el codo y el antebrazo para llegar hasta las manos y los dedos, está activando una práctica de movimiento para escribir. Cuando las articulaciones de cadera y rodilla duelen por extenuantes horas de escritura y la columna pierde su capacidad de mantenerse erguida, nos reconocemos como parte de un sistema de producción de ideas y productos; así como de prácticas artesanales de creación detallada al juntar una letra junto a otra.

En este sentido, oímos a Gloria Anzaldúa quien creó varios de sus textos a partir de una corpoescritura, dando cuenta de las transformaciones en su cuerpo y en el de los trabajadores y su familia al vivir en contextos de precariedad y toxicidad (algo parecido

a las zonas de sacrificio o zonas extractivas). También llevó ‘palabras anatómicas’ o desde la comprensión del cuerpo humano hacia la descripción de eventos y ordenamientos geospaciales, sociales y políticos como la ‘frontera’ misma, que describió como una herida en la piel.

Pero, la coreoetnografía entonces difiere de la corpoescritura de Anzaldúa en la medida en la que busca el movimiento y narrar desde ese tránsito y desde la sensorialidad y sutilidad que otorga la metáfora de la fascia: un continuum que recorre cuerpos territorios, elementos y máquinas. Las tensiones en un lugar de la fascia determinan el movimiento de los cuerpos en otro espacio de ese mismo *continuum*.

Las nociones de danza y movimiento que traemos al método sensible coreoetnográfico entregan varias herramientas, como notar el blanqueamiento de los cuerpos (las huellas de colonización blanca y cristiana en nuestras corporalidades académicas y no académicas); el cuerpo como sensor y dispositivo en acoplamiento de datos sutiles; la potencia erótica de los cuerpos, las fugas/cimarronajes, los devenires (encarnarse; devenir Bau y radicalizarse); el sincretismo musical en territorios minados; los espacios como plataformas y el investigador como archivo vivo y como cuarta pared (Díaz, 2020, p. 70).

Investigar desde el cuerpo sensible y la percepción de los gestos y el movimiento nos permite ‘traer a la superficie’ aspectos que son intangibles. En el proceso del cuerpo que investiga también cabe preguntarse *¿de quién son los movimientos que hace mi cuerpo?* (Lepecki & Marugán, 2021) y todos aquellos datos sutiles que están ocurriendo en el propio registro del devenir investigadorx: los deseos viscerales de huída para salir corriendo de los enclaves por incomodidad, inseguridad y/o repugnancia; la inclinación/orientación de los cuerpos hacia el propio y viceversa, como relaciones en donde están jugando vectores de género, raza, clase y región.

Estas formas de investigar desde el arte y la sensorialidad es algo que el Instituto Hemisférico, ha denominado como “cuestionamiento creativo y práctica crítica” a partir de “estar presente, in situ, con otros y usar la experiencia y practica corporalizada como punto de entrada a lo que se ve o se experimenta” (Taylor, 2021, p. 134). Esta presencia del cuerpo sensible, se mueve en la línea de un acto de ‘acuerpamiento’ que según Diana Taylor, especialista en performance político y estudios Latinoamericanos y directora del Instituto Hemisférico, es “aprender de una situación al vivirla en la carne. “Tuvimos que caminar la caminata. También necesitamos *hermanarnos* (volvernos hermanos/hermanas) para construir confianza, escuchar y cuidar” (Taylor, 2020, p. 2).

En el capítulo a continuación llevo a la práctica la coreoetnografía en los enclaves visitados al norte de Colombia y profundizo en las narraciones de lo que podrían ser los conceptos que surgen de un encuentro sensorial, un contacto de pieles y el propio desenvolvimiento en la fascia territorial de los enclaves. Es a partir de gestos determinados que va ‘apareciendo’ el desierto, aquel cráter del que emerge el bailarín de Pina Bausch. La coreoetnografía aportará muchas posibilidades de análisis de gestos, pues es imposible agotar el movimiento o ‘agotar la danza’ según André Lepecki, quien se pregunta por los límites de los regímenes de movimiento en el mundo postmoderno en su trabajo *Exhausting Dance* (2006).

Sin embargo, considero que los gestos escogidos para narrar la ‘invención del desierto’ hacen parte de una posible epistemología dancística o pensamiento coreográfico como lo nombraba Zulai Macías, que a su vez aporta al conocimiento encarnado que como teóricas cuir y feministas buscamos fortalecer. Plantear categorías desde estos gestos del movimiento es una manera de integrar el mundo sensible al desarrollo de teorías políticas que suele creerse separada de lo corpóreo. En palabras de Santiago Díaz, quien anota la performance como una propia acción investigativa corpórea “hay toda una epistemología-otra en un performance, una afirmación de lo sensible como autonomía política del conocimiento” (Díaz, 2020, p. 75). Las corporalidades de los enclaves performan el régimen kinético del extractivismo y a su vez proponen una forma de ver el mundo:

“lo corporal no excluye la formulación de conceptos como se supone desde las epistemologías modernas racionalistas europeas, sino que el concepto se vuelve sensible, es decir, la conexión o vínculo conceptual nace desde la densidad simultánea de una experimentación corporante” (Íbid, 2020, p. 69).

Así, la búsqueda de la coreoetnografía por gestos cotidianos en los enclaves mineros es en realidad una búsqueda por los movimientos que se desbordan, los performances políticos muchas veces de manera inconsciente, pero encarnados. De esta manera, vamos construyendo el camino hacia la última sección de este trabajo en donde nos centramos en las potencias políticas y de emancipación de los cuerpos; devenires que sólo podemos ver en el movimiento y que también son posibles en los enclaves: un devenir costumbre y fuerza de trabajo que se moviliza, así como cuerpos que se fragilizan o se desagregan.

A continuación, doy paso al ejercicio de coreoetnografía que se realizó en los enclaves del Cesar y La Guajira colombiana.

Capítulo 4. Inventar un desierto, coreoetnografía en los territorios minados/mineros

“Incluir el caminar cotidiano en la danza es querer cuestionar lo que hace la danza, desde una especialización, desde un virtuosismo, hacia una experiencia sensible que se comparte: el caminar” (Bardet, 2014, p. 66).

4.1 Introducción

Mi caminar por los enclaves comienza desde el momento en el que vuelo desde Bogotá hasta Valledupar en el departamento del Cesar y tengo una visión aérea de las minas de carbón. Observo con curiosidad aquellos tajos mineros que son parte del paisaje del Cesar y de La Guajira y reconozco la presencia de varios trabajadores mineros en el avión, por sus cascos. Este viaje es el primero después de 10 años en abril de 2022, así que lo hago sola y no tengo con quién compartir las emociones encontradas que produce ver los cráteres como heridas que nunca cicatrizan.

Después de una década esperaba ver cráteres más pequeños y ‘zonas reforestadas’ que ampliaran la arborización de los tajos áridos de carbón. De alguna manera tenía la expectativa de hablar sobre minería en tiempo pasado, además porque asumía que durante la pandemia las actividades de las minas habían cesado. Todo lo contrario, los cráteres parecían más grandes y el número de mineros en el avión parecía incluso mayor: *¿Cuánto más se puede extraer de un territorio construido como carbonífero? ¿En qué momento se detiene la búsqueda de los mantos de carbón? ¿cuándo comienzan a reforestar los tajos?* Fueron preguntas que surgieron y que indagué apenas pude llegar a La Loma con los habitantes de allí.



Imagen 16. Vista aérea de los enclaves mineros en el departamento del Cesar. Fuente: Archivo personal, marzo 2022.

Esta zona de la Loma se encuentra en la zona minera de La Jagua de Ibirico, así como el pueblo El Hatillo que conocí desde el año 2013. Para entonces, las empresas que operaban eran Drummond, Glencore y CNR. En el marco de esta investigación, regresé a La Loma a inicios y mediados de 2022, y al centro urbano de La Jagua y El Hatillo en 2023. Mi interés por caminar estos enclaves venía de investigaciones previas en donde el enfoque estaba en comprender el problema extractivista como una disputa política por los territorios; luchas por los ‘bienes comunes’ (Svampa, 2015) de comunidades que tradicionalmente han habitado la región, dedicándose en mayor medida a la agricultura y a cultivos de *pancoger* (Arboleda Mutis & Coronado Delgado, 2014). El trabajo que realizaba lo hacía en el marco de proyectos para el desarrollo de estrategias de defensa de

los derechos de propiedad sobre la tierra y el acceso al ambiente sano por parte de estas comunidades.

Para llegar a este capítulo he/hemos experimentado profundizar en el conflicto político que existe por la tierra y los territorios en estos contextos específicos de extracción de carbón, con métodos y preguntas a partir del cuerpo. La búsqueda de investigar desde una episteme corporante y de traer la danza como marco semiótico ha sido una pulsión por tranquilizar y armonizar el proceso investigativo y las nociones que son desesperanzadoras, propias de la crítica política y de los impactos de la minería en general. Los enclaves mineros son territorios que implican varios desplazamientos corporales y logísticos, así como nerviosos. Así que traer nociones desde la danza y plantear otros ritmos de investigación ha sido crucial para poder suavizar los viajes a los enclaves y conectar estos temas de investigación política con los afectos de una manera que ‘no extenuara mi propia corporalidad’.

De esta manera, uno de los primeros movimientos fue la pregunta acerca del dolor que plantean todos estos conflictos. Mi acercamiento al problema extractivista no deviene de intereses meramente académicos y/o políticos, sino que se despliega a partir del dolor en el cuerpo que genera la injusticia de ver y percibir los territorios minados, así como de los múltiples afectos que me atraviesan hacia estos pueblos, los paisajes, las comunidades y mis amistades. El duelo frente a la devastación es quizás una de las primeras respuestas que se le podría dar a la pregunta ¿qué puede un cuerpo? y/o ¿qué mueve a los cuerpos? La capacidad de ‘duelar’⁹² es la que puede potenciar una ‘nueva’ serie de movimientos.

En esta dirección, la ecóloga colombiana Mariana Matija ha utilizado el término ‘duelo ecológico’ para referirse a la capacidad de sentir el dolor de la tierra por la crisis ecológica que atravesamos. En su seminario sobre ecología política ‘Ser Tierra’ en 2022⁹³, empieza por mencionar la etimología de la palabra ‘crisis’ como ‘separación’ para explicar que la incapacidad de sentir el duelo ecológico está afianzada por la separación ontológica que existe entre lo humano y la Tierra. Desde su posición como ambientalista occidental, la crisis climática que atravesamos en este momento se debe en

⁹² Duelar se parece en alguna medida al concepto de ‘doloridad’ acuñado por Vilma Piedade (Piedade & Tiburi, 2021) para referirse al dolor como que como mujeres racializadas negras sufren en el sistema racista y cuya constancia produce una unión entre mujeres negras que no es tenida en cuenta bajo el concepto de sororidad. Según Piedade, el dolor sólo se siente en relación al color de la piel. En este sentido, duelar nos habla de la capacidad de esta consciencia para sentir dolor y ‘moverse’ desde ahí.

⁹³ Para conocer más acerca de ‘Ser Tierra’, se puede encontrar información en la página web de Mariana Matija: <https://www.marianamatija.com/ser-tierra/>

primer lugar a que dicha separación impide que podamos corporizar el duelo por el que está atravesando el planeta como ecosistema y por lo tanto, la humanidad como parte de dicho ecosistema. La separación en estos términos se confronta con la idea de continuidad que nos plantean las ontologías indígenas de donde emerge el ‘territorio-cuerpo -tierra’ y el concepto ‘cuerpo - territorio’. La crisis a la que se refiere Matija, aquella separación sensorial, es antes que nada una separación ontológica.

Frente a estas separaciones quise desbordar la ‘busqueda’ por el *continuum* sensorial en los enclaves a partir de las exploraciones del cuerpo territorio y de los planteamientos antes mencionados en el capítulo teórico, con *la metáfora de la fascia* entre las distintas capas de materia y así reflexionar desde unas *superficies* que se interconectan más allá de los límites materiales. Percibir desde la fascia implica prestar atención sobre los puntos de tensión en ese gran continuum corpoterritorial, puntos que limitan, posibilitan, expanden, cohartan y desvían la movilidad de otrxs cuerpos.

Esta posibilidad de nombrar el conflicto/crisis más allá de la separación nos aleja de una visión maniquea y victimista hacia los cuerpos humanos y más humanos. Recorrer los enclaves reveló la multiplicidad de posturas y gestos que hay frente a la minería; por eso considerar que el conflicto es sólo el colapso ambiental impide traer a la superficie los mecanismos y movimientos que han hecho y hacen los cuerpos para seguir construyendo territorio y moviéndose dentro y a partir de las tensiones y límites que plantea esa metáfora fascial. Lo que enseñan las corporalidades en los enclaves es que la agencia de los cuerpos sigue operando y de ahí surgen múltiples posibilidades de subjetividad, más amplias que el sujeto-víctima.

Como ya he mencionado anteriormente, el extractivismo ha sido abordado desde lugares des-corporizados, enunciando quizás las afectaciones macro de salud sobre los cuerpos, pero olvidando los múltiples lugares de indagación que nos otorgan las preguntas encarnadas y la posibilidad de hacer experimentos con nuestra plasticidad y potencia. Así, en este capítulo desarrollo la narración de estos viajes a los enclaves desde lo que he explicado como coreoetnografía en el capítulo anterior y poniendo luz sobre las aristas sensibles y corpóreas del conflicto. Establezco también una relación fotosintética, de encuentro y contacto con las ancestras teóricas, mis afectos en los enclaves con quienes he mantenido amistades por una década y vínculos nuevos que construí en el marco de estas visitas.

El primer giro en esta coreoetnografía fue contemplar los grandes cráteres como espacios de interacción entre cuerpos y no solamente como lugares de saqueo y devastación. La erosión, deforestación y las fracturas son evidentes, pues no hay forma de negar visualmente que la minería ha causado transformaciones profundas en el paisaje y las dinámicas previas del territorio, como en el caso de los recorridos fluviales y las altas temperaturas del ambiente por deforestación. Esta noción de transformación se irá sustituyendo por construcción, pues el proyecto de extracción minera en el territorio ha construido paisaje a partir de ‘inventar un desierto’.

Esta vez quise profundizar en el conflicto, desenterrar el conflicto, en términos de Fabiana Li (2017), quien analiza el extractivismo de oro en Perú trayendo a la *superficie* las distintas aristas del problema: no solo la extracción *per se*, sino las dinámicas sociales y políticas que ocurren durante el proceso de implantación de las mineras en una región determinada. Li aborda los conflictos como una serie de disputas burocráticas que se traducen en un choque epistemológico en continua tensión

En el recorrido, así como en la narrativa voy describiendo ‘la invención del desierto’ que ha ocurrido en estos territorios a partir de la posicionalidad en diferentes superficies o capas. El desierto va apareciendo frente a nuestros cuerpos y lo podemos percibir en la medida en la que nos desplazamos entre capas del *continuum* corpoterritorial. Así, caminar por los intersticios de los enclaves nos muestra las coreografías y nos hace parte de ellas, al tiempo que notamos las fronteras entre cuerpos.

Tanto investigadorxs, como teóricxs, defensorxs, activistas y habitantes de los enclaves mineros estamos teniendo y siendo cuerpos que son afectados por el extractivismo y por la investigación misma; y también ‘podemos’ mover(nos), movilizar(nos), devenir, activar(nos), fugar(nos), acoplar(nos), ensamblar(nos), etc. Tal como anota la cita de Marie Bardet al comienzo de este capítulo, intentamos alejarnos del virtuosismo para alinearnos con la experiencia del cuerpo sensible que podemos compartir: el caminar, como dispositivo de recorrido de los territorios mineros y, por lo tanto, el cuerpo como sensor.⁹⁴

La imagen del bailarín que surge del cráter sigue guiando la coreoetnografía para retornar a las preguntas sobre el movimiento de los cuerpos y sus potencias dentro de los enclaves. Como menciona Randy Martin, las nociones dancísticas y los cuerpos que

⁹⁴ Aunque comprender el cuerpo como sensor nos puede remitir a pensar en la epidermis como receptáculo de información, al referirnos al cuerpo sensible intentamos ir un poco más allá de la piel, para integrar otras experiencias corpóreas, afectivas e incluso místicas que se relacionan entre sí.

danzan entienden el movimiento político, corporizan la teoría política (Martin, 1998) y por eso en este acercamiento narro cómo los cuerpos sensibles dan cuenta del régimen kinético que se instaura en un territorio minero. Este ‘escribir desde el cuerpo’ es justo la invitación de Cristina Rivera Garza cuando propone un ejercicio de *escritura geológica* (Fundación Casa de México en España, 2022).

En esta escritura desde el cuerpo fue esencial determinar los lugares que podría visitar dentro de los enclaves mineros bajo la guía de ‘¿qué espacio ocupa mi propio cuerpo?’ y en ¿qué espacios puede moverse y cómo? El recorrido por entre los enclaves se hizo sensorial privilegiando los espacios en donde se me permitía estar, donde podría estar acompañada por Yuliana Ángel o por otros acompañantes/colaboradores que tuve durante las visitas. Es decir, busqué la impregnación del territorio en la piel, atendiendo a las señales materiales como el calor, la humedad, la alerta, la lentitud, la sofocación. También ciertos sonidos de los enclaves se agudizaron como las explosiones, el tren y los camiones como parte del paisaje auditivo.

En un ejercicio poiético de leer los espacios desde la corporalidad, las letras de Gloria Anzaldúa fueron apoyo al convocar su corpoescritura desde un enclave minero en el caribe colombiano. Además de un recorrido entre fronteras, el ejercicio consistió en transitar los espacios desde los lentes de Anzaldúa, prestando atención a sus formas de reconocer ‘cuándo se es el otro y cuándo se es el rifle que apunta’ (Anzaldúa et al., 2001). También, su voz fue un pilar a la hora de encarnar la escritura y recordar que las *mujeres tercermundistas*, no siempre tenemos los espacios para escribir, el tiempo y la seguridad, sobre todo la autoestima para atrevernos a hacerlo (Íbid, 2001).

Así que gran parte de la escritura se dio desde las posadas de mineros, las cafeterías de los enclaves, las habitaciones sin ventanas de hoteles de carretera y en las hamacas en los resguardos Wayúu: *Typear* en una computadora estando en una hamaca, o chinchorro, es un ejercicio de sincretismo, el encuentro entre la máquina de episteme occidental y la tecnología del sueño indígena en el desierto. Estos lugares de escritura hacen parte de la semiótica corpórea con la que escribo sobre los enclaves, sobre todo porque en el reconocimiento de la escritura como una práctica corporal y en este sentido, el *devenir frágil* de un cuerpo académico, se contrastan las capacidades y los propios devenires de las corporalidades en los enclaves mineros. Caminar con Yuliana Ángel por La Loma, por ejemplo, fue precisamente uno de estos contrastes corporales que nos llevó a con-movernos la una con la otra y construir un vínculo más allá del ejercicio investigativo.

Teorizar con Yuliana a partir de su experiencia trans en los enclaves mineros fue un ejercicio polinizador para ambas en la medida en la que nos ayudábamos a nombrar la una a la otra en términos *cuir* y también desde el reconocimiento de las diferencias de clase, raza y etnia que marcaban una frontera latente entre las dos. Por eso, en la primera visita a La Loma con Yuliana realizamos lo que ella denominó la ‘manicuretnografía’ una práctica fotosintética en la que recorríamos casas del pueblo haciendo reuniones informales, donde ella ofrecía sus servicios de esteticista mientras conversábamos con las mujeres acerca de la vida en los enclaves. Luego seguíamos el recorrido coordinado entre las dos en donde intentábamos teorizar lo que acabábamos de escuchar.



Imagen 17. Fotografía tomada en La Loma en el marco de las ‘manicuretnografías’ con Yuliana Ángel, trenzando conversaciones. Marzo 2022.

En este capítulo me pregunto y busco teorizar con las categorías del territorio caminado y sentido en el cuerpo: *¿cómo teorizar aquí?* La coreoetnografía entrega las categorías para teorizar – abre las prácticas y presta atención en ellas desde un ‘hacer’ propio de la investigación desde la danza y el movimiento. Luego, el método de escritura de las categorías y de lo experimentado corre el riesgo de volver a domesticar la propuesta artística en una narración etnográfica y esa es quizás la limitación más grande que se

repite a lo largo del capítulo dejando entrever el movimiento pendular entre nociones dancísticas y su semiótica corporal por un lado, y los ojos etnográficos por el otro.

Sin embargo, prioricé las nociones corporales y coreográficas a partir de las que propongo que las tensiones en los territorios mineros se lean en múltiples aristas y en diferentes escalas de ritmo (temporalidad), nivel y profundidad. Para describir cómo va apareciendo el desierto, ‘que se inventa’, propongo entonces el acercamiento desde los siguientes momentos:

i) Desde la ficción: La invención de superficies y capas. Con esto me refiero a la construcción de las ‘zonas de sacrificio’, del paisaje y los cuerpos en los enclaves como parte de un **tercer lugar** en tránsito. Dentro del binario ‘urbano’ – ‘rural’, los enclaves pasan por la construcción de la ausencia en primer lugar y luego la construcción de un espacio de inhabitabilidad. Por construcción de la ausencia me refiero justamente a inventar un desierto o narrar los territorios desde lugares de vacío, inhabitabilidad e inhospitalidad, como, por ejemplo, construir un caserío como El Hatillo y luego hacerlo desaparecer; crear montañas de escombros para luego rehabilitarlas y hacerlas pasar por montañas reales. Es decir, un ejercicio de creación escénica constante.

ii) Desde un tercer lugar binario: este espacio de inhabitabilidad se contruye a partir de pautas binarias de organización, así como de segregación racial. Si se partiera de la comprensión de un enclave como un ‘escenario’ coreográfico, se puede analizar la ordenación de los cuerpos en clave de binarismos de género, racialización y clase social. El tercer lugar hace alusión al tránsito o al movimiento que hay entre lo rural y lo urbano y también es un espacio que se configura bajo lentes de un ordenamiento territorial específico y que aspira a ser estático, a pesar de que su configuración está en continuo movimiento.

iii) Desde la contemplación de un régimen kinético: esto se relaciona con los ejercicios de ‘danza como afectación’ que realizamos en la residencia artística Impromptvs en Bogotá, en donde hicimos actividades dentro de membranas textiles para explorar las relaciones entre los cuerpos en torno al riesgo y la *capacidad de fuga* que podemos tomar cuando hacemos conciencia de nuestros cuerpos en colectivo: las propiedades de la corporalidad dentro de una semiótica relacional. Esta membrana evoca a la *metáfora de la fascia* y posibilita percibir cómo el movimiento de un cuerpo que se

arriesga puede poner en riesgo a lxs otrxs y también ser cohibido o detenido. A su vez, puede liberarse y proponer otros gestos, ya sea adentro del colectivo o desde afuera: *¿qué ocurre en estos términos dentro de los enclaves?* Si cubriésemos el espacio físico del territorio minero/minado, incluyendo las corporalidades humanas y más que humanas bajo una membrana como la fascia, *¿cuáles serían las propiedades de los cuerpos? ¿qué podrían y qué les sucede al reconocer la interdependencia que hay entre ellxs?* A partir de esta experimentación, ocurre una desapropiación del cuerpo individual y se crean inercias de movimientos, coreografías cotidianas que se van adaptando a las transformaciones del espacio físico sin mayores resistencias.

En este movimiento entre capas y superficies, se despliegan recorridos; direccionalidades; labores determinadas por el saber-hacer (coreografías cotidianas); recorridos del carbón y de las máquinas; cambios sutiles del movimiento de los flujos del agua, de las sombras de los arboles y de la manera en la que se disciplina a las corporalidades en general (Quintana, 2019).

Pero, frente a este régimen kinético también hay respuestas y propuestas: *¿quiénes no se mueven?* Hay gestos y posturas de alteración a este régimen como es el caso de quienes ‘paran la máquina’ y se echan a descansar. Esta es una práctica sobre la que he reflexionado a lo largo de la investigación, en clave de crear reflexiones sobre la *ecología del descanso*⁹⁵ que se disputa en estos territorios y en general, en tiempos de producción exacerbadada. ‘Echarse en los chinchorros a descansar’, tomar siestas a ‘deshoras’, intentar el silencio frente a las explosiones de las minas, son parte de estos gestos sutiles que disputan el régimen kinético que ha sido impuesto.

iv) Desde las relaciones entre cuerpos humanos y no humanos: Aquí la pregunta es: *¿qué pueden los cuerpos en relación?* La ruptura/separación nos dirige a reflexionar acerca de las distancias que ocupan los cuerpos y las conocidas ‘rupturas’ del tejido social y de los mantos de carbón, pero también sus inclinaciones hacia los proyectos extractivos, las minas y los grupos sociales que se desplazan a partir de la configuración del enclave.

⁹⁵ La ecología del descanso es un término que surge en conversación con Andrea Cabrera a partir de las reflexiones en torno a la pregunta: *¿qué cuerpos pueden descansar en el marco de la explotación capitalista?* Siendo el descanso un privilegio y también una estrategia de contestación frente al imperativo de hiperproductividad. Las ecologías del descanso se convierten entonces en una posible línea de investigación futura para profundizar en la creación de espacios de cuidado, sueño y reparación sociopolítica. Adicionalmente, esta pregunta la desarrollo al final del capítulo a raíz de una instalación artística que realicé en la residencia Impromptus (2023) con la pregunta *¿qué cuerpos pueden descansar?*

Por ejemplo, la inclinación erótica, (que términos de Sarah Ahmed en su trabajo *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (Ahmed & Sáez, 2019) se refiere a la orientación de las materias hacia su utilidad), de las personas en los enclaves hacia los mineros que llegaron a los pueblos. También, las tensiones entre los cuerpos humanos y no humanos como las máquinas; y en general, las relaciones y/o afectos que limitan y posibilitan otros movimientos y ensamblajes.

v) Finalmente, desde lo sutil, entendido como el plano de lo intangible/inacible del sueño, lo ancestral y lo sagrado. Elementos que se pueden percibir desde una sensibilidad específica. Lo sutil: “ver lo que nadie ve” como el eco del movimiento de las sombras de los árboles que han cambiado de dirección; los olores del lugar de encierro en el que está la comunidad de El Hatillo entre minas y quemadoras de palma; emociones como el miedo en La Loma a partir de la presencia de grupos armados que hacen parte de las dinámicas cotidianas del pueblo; la sensación de sofoco en El Hatillo por las altas temperaturas de un espacio deforestado; el halo y la memoria de los que ya no están, como Bau y lxs ancestros afrodescendientes y Wayúu de las comunidades que se aferran a la ancestralidad como un elemento de defensa que está impregnado sobre las superficies y las membranas del territorio. Las capas entonces no sólo se entienden de manera topográfica y en verticalidad, sino también como capas temporales y sutiles que no son visibles a manera de estratos geológicos.

4.2 La ficción: construir la materia ausente

“Describir es siempre un precursor de las formas de extracción”
(Yusoff & Mi Kim, 2022)

Cristina Rivera Garza también nos invita a ‘narrar desde los escombros’, práctica que es más fácil de comprender desde su formación como historiadora en donde ha sido crucial llevar a cabo una investigación literaria a partir de la materialidad que existe en ‘los hechos’ sobre los que escribe. Para Rivera Garza es clave revisar los estratos de información, como placas geológicas y pliegues, así como la historia material de los lugares sobre los que escribe en sus novelas de ‘ficción’:

“Desde el inicio de su producción, la escritura de Rivera Garza se desplaza en el entre, en el pliegue de los espacios, porque para ella “donde hay diferencia hay frontera”, y lo fronterizo es interesante en tanto “lugar umbroso, flexible, fluido, paradójico, donde confluye lo disímbolo” (Olaizola, 2022, p. 5)

También, la escritura de Rivera Garza nos enseña a cómo estudiar la violencia y escribir sobre ella sin apropiarse del dolor. Plantea preguntas desde la ficción literaria que se pueden desplazar a otras escrituras, como la etnográfica o historiográfica. Justamente, se pregunta en ‘Los muertos Indóciles: necroescritura y desapropiación’ (2021), cómo llevar a cabo escrituras que den cuenta de lo común y en donde la autoría individual se destrone para dar paso a historias colectivas; desapropiarse como postura más que como escritura.

Pensar e investigar en clave desapropiacionista y desde los escombros como invita Rivera Garza, es un ejercicio confrontador para escribir de otras maneras que no reproduzcan actitudes extractivistas dentro de la propia academia y en contextos ya azotados por el apropiacionismo extractivista. En los enclaves en el norte de Colombia sería entonces interesante preguntarse por la propiedad de la tierra, lo colectivo y lo privatizado para capitalizar y así buscar maneras de narrarlos de manera desapropiacionista. Mi objetivo es aceptar la invitación narrativa de Rivera Garza para ‘minar’ la academia y mostrar cómo el sistema apropiacionista se reproduce incluso en quienes lo queremos visibilizar. Al respecto Rivera Garza escribe:

“Lejos de volver propio lo ajeno, regresándole así al circuito del capital y de la autoría a través de las estrategias de apropiación tan características del primer enfrentamiento de la escritura con las máquinas digitales del siglo XXI, esta postura crítica [el desapropiacionismo] se rige por una poética de la desapropiación que busca enfáticamente desposeerse del dominio de lo propio, configurando comunalidad de escritura que, al develar el trabajo colectivo de los muchos, como el concepto antropológico mixe [49] del que proviene, atienden a lógicas del cuidado mutuo y de las prácticas del bien común que retan la naturalidad y la aparente inmanencia de los lenguajes del capitalismo globalizado. Lejos, pues, del paternalista ‘dar voz’ de ciertas subjetividades imperiales o del ingenuo colocarse en los zapatos de otros, se trata aquí de prácticas de escritura

que traen a esos zapatos y esos otros a la materialidad de un texto que es, en este sentido, siempre un texto fraguado relacionamente, es decir en comunidad” (Rivera Garza, 2021, p.22-23).

Esta escritura se hace compleja porque el método etnográfico se ha construido sobre estatutos coloniales y esencialmente visuales, si pensamos en la observación como el primer sensor que recopila información: “veo, por lo tanto, existe”. Acercarme a los enclaves mineros desde un lugar ‘desapropiacionista’ me empujó a preguntarme acerca de ¿quién tiene la propiedad de los cuerpos? Y ¿qué cuerpos tienen propiedad? También me llevó a reflexionar acerca de la propiedad de las ideas en relación con ¿quién realiza esta investigación? ¿de quién son las reflexiones cuando parten de mis propias observaciones e interpretaciones pero en pensamiento relacional? Y ¿de quién es el movimiento de los cuerpos?

Como referente, el antropólogo André Lepecki (Lepecki & Marugán, 2021) se interesa por indagar los procesos coloniales en el movimiento de los cuerpos y yo tomo esa práctica para pensar en cómo se integra el orden de propiedad de la tierra en el régimen kinético de un espacio como los enclaves mineros: ¿qué mueve a los cuerpos de la manera en la que lo hacen?

Los cuerpos en estos lugares invitan a continuar la pregunta sobre ¿de quién son los movimientos de los cuerpos? ¿cómo se han reproducido o heredado ciertas corporalidades? Estas cuestiones las abordo sobre todo en mi pensar con Yuliana al reflexionar acerca de la autonomía con la que toma rumbo dentro y fuera de los enclaves. Hablo de estas reflexiones a lo largo de este capítulo y en el siguiente apartado sobre las emancipaciones que significa la corporalidad de Yuliana en estos contextos.

Por otra parte, en el intento de realizar escrituras geológicas de la mano de Rivera Garza, me encuentro con que ‘escribir desde los escombros’ es justamente hacer visible lo que se ha construido como ‘materia ausente’ en el caso de los enclaves colombianos. Cuando hablo del ejercicio ficcional que hay detrás de la construcción de una materia ausente me refiero a la propiedad con la que se toma un espacio que ha sido construido colectivamente con anterioridad y se ficciona como un lugar donde ‘no hay nada’. Esta es la experiencia de El Hatillo y Barrancas en donde, para pensar en su ‘devenir desierto’, hay que contemplar que hubo una acción intencionada para su posterior sacrificio en pos de la industria minera.



Imagen 18. Montañas de escombros en El Hatillo. Captura del documental 'Y entonces vinieron las minas'⁹⁶. Justicia Global. 2015

En los enclaves mineros las montañas de escombros son llamadas material estéril y ‘desechadas’ del paisaje. En lugares como El Hatillo, existen estos muros de material residual de las excavaciones y hoy, después de 10 o 15 años de su elaboración y reforestación con mantos de tierra, son montañas que no muestran ningún indicio de ser ‘montañas falsas’, es decir, sin una formación geológica debajo. En El Hatillo, la montaña de escombros es también la montaña que nace, de manera artificial, como resultado de la excavación y como triunfo de la construcción de superficies por parte de un proyecto minero. Estas montañas son los escombros que se transportan de una posición a otra, transformando y construyendo otros paisajes. Las superficies entonces están siendo creadas reiteradamente, como el escenario que se adecúa para una performance de manera tridimensional. Son temporales e impermanentes. Figuras que alteran y son alteradas.

⁹⁶ Para ver el documental completo sobre la historia de El Hatillo, Justicia Global, aquí: https://www.youtube.com/watch?v=LEXKP5GipV0&t=230s&ab_channel=Justi%C3%A7aGlobal



Imagen 19. Montaña de material estéril en el camino desde La Loma hacia Valledupar. Mayo 2022. Archivo personal

En este punto, la categoría de ‘superficie’ nos puede llevar a narrar desde ahí y anotar qué nos cuentan, al notar que el material estéril son las superficies que ahora vemos como montañas en lugares donde antes había planicies. La superficie como archivo acumula los tajos de un territorio que no volverá a ser el mismo; de manera imperfecta, registra el paso del tiempo y los cambios en las decisiones de lo que se configura como territorio nacional, evidenciando la epistemología que impera en determinado momento y modelo de nación.

La arquitectura del extractivismo ha creado ciudades enteras, enclaves, para luego como lo prometen en sus planes de ‘recuperación ‘ y rehabilitación’ esfumarse, construir la superficie anterior a partir de árboles frutales y cadenas de reforestación. Sin embargo, las superficies nunca volverán a ser las mismas porque se han construido capas de superficies dentro de otras superficies. Los caminos por los que transitan las retroexcavadoras de más de 15 metros de altura, no serán transformados en ríos nuevamente, quedarán como plataformas para otros tránsitos.

Pensar desde la superficie nos a preguntar *¿cómo llegó aquella superficie ahí? ¿Qué tan antigua es la imagen actual que tenemos de ella?* Nos pregunta por el proceso de formación y de movimiento de la materia y de los procesos kinéticos que hay detrás; procesos que no vienen de una neutralidad política. Como trabaja Jason Moore en sus reflexiones acerca de la ‘trama de la vida’ en el Capitaloceno: “el capital no solo ocupa, sino que produce, espacio. El espacio no es incidental; la acumulación del capital es la producción de espacio” (Moore & Castro Lage, 2020, p. 27). Esta producción se observa en las imágenes 19 y 20 tomadas en La Loma, en donde una de las acumulaciones de material estéril está siendo reforestada para ‘devenir montaña’.

En este ‘Inventar un desierto’ en particular, narrar desde los escombros significa escribir desde los intersticios de las superficies que se construyen en los enclaves mineros. Traer a la superficie aquellas capas del *continuum* del cuerpo territorio que generalmente no se describen ni analizan. La superficie es una forma de mirar abarcadora de la relación entre cuerpos. La superficie no es paisaje, pero si una forma de lectura. Es decir, el *continuum* suele entenderse como una unión superficial entre cuerpos, incluso una extensión de la piel con la corteza terrestre.

Sin embargo, pensar desde la superficie va más allá de la superficialidad, en el sentido de que una superficie como un paisaje, está compuesta por diversas capas, diversos escombros que se organizan y es en el límite de todas ellas que encontramos superficie. Lo interno, lo subterráneo hace parte de la superficialidad en el sentido de que la compone. Pensar desde los intersticios de la superficie geológica y corporal, en realidad nos invita a profundizar en la materia que las constituye. Teniendo esa relación presente, el extractivismo de ‘lo subterráneo’ como los minerales, los metales, la sangre, los acuíferos, es una reorganización de capas para la valorización de los cuerpos en un sistema de mercado.



Imagen 20. Superficies construidas: 1) Cráter de la mina Drummond camino a El Hatillo. 2) Montañas de material estéril vía a El Hatillo. 3) Cráter mina Drummond. Archivo personal, febrero 2023.

Las superficies se construyen por y para un fin determinado. Más adelante, en el análisis del *régimen kinético* del enclave también aparece el movimiento de los caminos, la luz y las sombras como una experiencia kinética a partir de la cual se construyen las superficies y los paisajes que se observan en estos lugares. Mientras que la materia es observable y tangible, la superficie de los enclaves se construye como ausente, vacía y desértica para posibilitar el sacrificio. En este sentido, Mariestella Svampa, Mirta Antonelli y otrxs teóricxs decoloniales escriben sobre estas narrativas en clave de *zonas de sacrificio* (Svampa & Antonelli, 2009) y establecen que las condiciones espaciales están configuradas en términos políticos y órdenes coloniales. Esta construcción de paisajes y territorios con fines explotables engrana una serie de prácticas para construirlos

como baldíos, inhóspitos, desérticos, ‘solos’ y dar paso a su capitalización (García en Archila et al., 2015).

Las narrativas que han ‘permitido’ que el extractivismo perdure desde tiempos coloniales y se haya reconfigurado como bastión de desarrollo en las naciones del sur, es uno de los puntos clave para comprender la sinergia entre el logos y la forma de ver occidental, con la construcción de superficies y por consiguiente, territorios para el extractivismo.

En este sentido, la narrativa de las ‘zonas de sacrificio’ explica el problema desde quienes son afectadxs, incluyendo la espacialidad que se construye como una zona ‘dispuesta para’. En el caso de la Guajira y del enclave en Barrancas por ejemplo, su construcción como lugar deshabitado y desértico comenzó a configurarse desde la década de los 80 cuando se estableció la ausencia de comunidades, para poder construir superficies de valor (Archila et al. 2015). Tal como afirma Svampa, el concepto de *desierto* se recrea para construirlo como superficie con potencia de valor: “En la actualidad, pareciera ser que habría un retorno de esa estrategia en la medida en que la resignificación del concepto ‘desierto’ y la valorización de esos territorios caracterizados por sus paisajes primarios y sus grandes extensiones, permitiría justificar la construcción de una territorialidad que excluye las otras existentes” (Svampa & Antonelli, 2009, p. 44).

Para Svampa, es una estrategia que retorna a la historia colonial de ordenamiento territorial y opera a la hora de determinar que superficies serán construidas como ausentes, sin poblaciones importantes y por lo tanto, zonas de sacrificio. En esta medida, los enclaves mineros son el rastro, la memoria de colonialidad que se reconfigura en el presente con otros rasgos de ‘creación de ausencia’, pero con fines similares de construcciones territoriales. Por ejemplo, los mineros de La Jagua, que trabajan en alguna de las diferentes empresas que allí operan, también aseguraban que El Hatillo no existía cuando nos acercamos a preguntarles quién podría llevarnos hacia él. Previo a enunciar que ya no existía, nombraban a El Hatillo como un ‘caserío’, término para anotar que era un grupo de casas, pequeño y sin relevancia. Y es que si nos preguntamos quiénes habitaban El Hatillo antes de ser acorralado por las minas y la palma aceitera, la respuesta es que era un lugar ‘pequeño’ entre ríos y habitado por población afrodescendiente.

Adicionalmente, El Hatillo ya había sido testigo de otras apropiaciones territoriales por parte de cultivos de gran escala como el algodón y posteriormente las grandes extensiones de ganadería (Arboleda Mutis & Coronado Delgado, 2014). Después de estas, llegaron las mineras y la palma de aceite afianzando a este espacio como

anfitrión de múltiples dinámicas de explotación, así como un lugar cuyas poblaciones y sus modos de vida son prescindibles. En esta configuración, y posteriormente, la manera en la que los mineros se refieren a El Hatillo, se percibe lo que se ha nombrado como *racismo ambiental* dado que el hecho de que sean poblaciones afrodescendientes no es un detalle menor a la hora de construir un espacio como subalterno de otros.

Así, no sólo el paisaje se construye como desértico, sino que también ciertos cuerpos son racializados para engranar en la construcción de espacios prescindibles. Además, el desierto, lo árido, no se configura como naturaleza necesariamente, sino que los escombros, la arena y las amplias extensiones son interpretadas como lugares vacíos que no aplican a ser consideradas ni siquiera como ‘territorios naturales’, por la característica inerte de las piedras y minerales. En la dicotomía entre ‘lo rural’ entendido como territorios de naturaleza y ‘lo urbano’ como pueblos y ciudades; el desierto y los escombros se configuran como un tercer lugar, vacío, inerte y apto para ser apoyo o base de otros. En términos dancísticos, el desierto y los escombros, así como los pueblos que los habitan, se convierten en ‘anfitriones del movimiento’ es decir, cuerpos que recibirán el movimiento de otros.

4.3 Un tercer lugar

Entre la dicotomía de lo rural y lo urbano, surge un tercer lugar que aunque desértico, se encuentra valorizado en términos de su potencia de exploración y explotación. En esos espacios, se construye una superficie a partir del valor que se le otorga a lo que se encuentra en y entre las capas subterráneas que, a su vez, está determinado por las tecnologías que permiten ver debajo de aquellas superficies. Las ‘cosas’ cobran valor según el contexto y las dinámicas globales de transacción, así como por las prácticas tecnológicas y sus alcances para ‘ver’ más allá de la superficie.

Por valioso no sólo nos referimos al valor comercial del carbón, sino a lo que tiene valía como elemento para ser cuidado, protegido, defendido. Se construyen territorios y cuerpos que son importantes para preservar y cuidar, pero por otro lado se construyen minerales u ‘objetos’, El valor también se desplaza: esto viene de los cambios que se están dando en las agendas de las empresas mineras como El Cerrejón, que ante las pautas mundiales de reglamentación por cambio climático están mirando hacia el cumplimiento de estándares para emisiones de carbono por encima de las toneladas de carbón. En este

sentido, la narrativa se desplaza y ya no es el mineral lo que importa, sino otro objeto que se capitaliza.⁹⁷ En estas narrativas de la importancia los cuerpos racializados, las disidencias de género y ‘los cuerpos frágiles’ se desplazan de un lugar a otro; así también, los territorios, el mineral y los cuerpos fluviales se organizan en el ámbito de lo ‘valioso’ para el capital en la medida en la que son transables y se desplazan de las categorías de ‘lo cuidable’ en la medida en la que determinen la supervivencia de seres humanos como el caso del río Ranchería en el sur de La Guajira.

El río Ranchería y el Arroyo Bruno se han configurado como ‘la punta de lanza’ de los procesos de defensa territorial en la Guajira frente a la empresa minera Cerrejón, por parte de comunidades afrodescendientes e indígenas Wayúu. Se disputa entonces el ‘valor’ del carbón para la empresa, con el valor de los cuerpos de agua para las comunidades. Esta propiedad de ‘valioso’ no es una característica dada de los elementos, sino una asignación sobre la utilidad e importancia para lo humano. La tensión sobre estos valores se desarrolla en el tercer lugar, entre lo rural y lo urbano, en el entre desarrollo y subdesarrollo, entre un ellos (empresas) y un nosotros (habitantes de los territorios).

Así, el tercer lugar es el espacio de asignación de valor, el tránsito entre un orden y otro. Para ejemplificar esta idea me remito a uno de los viajes que hicimos con mi compañera Ximena Payán al pueblo de El Hatillo en febrero de 2022: Durante la última visita a La Jagua, preguntamos en varias ocasiones cómo podíamos llegar a El Hatillo para visitar aquel pueblo que había conocido casi 10 años atrás. La mayoría de los habitantes de La Jagua son mineros o trabajadores de las empresas mineras como técnicos y transportadores. Aquí conocimos a Rafael. Todos, excepto Rafael afirmaron que El Hatillo no existía y que era un caserío que ya había desaparecido debido a la expansión de los tajos mineros. Rafael, aunque afirmó nunca haber ido, nos propuso ‘ir a buscarlo’.

En el recorrido de La Jagua hacia El Hatillo (que toma aproximadamente 1 hora) hay que pasar por el pueblo de La Loma, donde Rafael preguntó varias veces dónde estaba ubicado El Hatillo y para nuestra sorpresa, las personas sí sabían en qué dirección estaba. Cuando llegamos, El Hatillo en efecto todavía existía, aunque se podría decir que estaba en un 80% abandonado. Las casas desoladas contrastaban con algunos niños jugando y la escuela sin estudiantes. Caminamos por el lugar a pesar del calor y el olor nauseabundo que hay debido a la quema de palma aceitera, otra de las industrias que acorraló a los

⁹⁷ En la entrevista con la ingeniera ambiental Mabell Ruiz mencionó como el valor de las exportaciones de carbón se vería reducido por la agenda de mercado que ahora presta atención en los costos por emisiones de carbón.

habitantes de El Hatillo; hasta llegar al río Calenturitas en donde se han fijado muchas de las discusiones en materia ambiental para denunciar su sequía y lo definitivo que ha sido la reducción de su caudal para el pueblo.

Tanto Rafael como nosotras, nos vimos sorprendidxs frente a la desolación del lugar y aunque intentamos caminar, el calor fue insoportable. En nuestra caminata llegamos al río Calenturitas en donde Rafael se emocionó por ver un pez: ‘El río aún tiene pececitos, eso quiere decir que aún está vivo’, nos dijo con una sensibilidad que nos conmovió teniendo en cuenta que él, siendo conductor de las minas, pensaba que El Hatillo ya no existía. La reflexión a partir de la ‘búsqueda’ de El Hatillo es que la construcción que se ha hecho con los años de este pueblo como un caserío extinto, y por lo tanto, como un lugar sin importancia y por lo tanto, sin cualidad de ser ‘cuidado’, hace parte de la invención del desierto que se ha escenificado para la creación de los enclaves.



Imagen 21. Río Calenturitas con pluma en El Hatillo. Febrero 2023. Archivo personal

En las narrativas de la importancia se está hablando de quiénes merecen ser cuidados. Esta pregunta se vuelve importante a la hora de pensar en los habitantes de un pueblo

como El Hatillo o los resguardos indígenas Wayúu al sur de La Guajira, que pasan a un último lugar de importancia en comparación con el valor que se construye sobre los enclaves. Esta pregunta por el cuidado fue integrada por Yuliana cuando se preguntó en el marco de un evento para ‘el cuidado de la protesta social’ en Valledupar en el 2022: “Hablamos de cuidar a la protesta, pero ¿quiénes cuidan a las personas trans?” Así, la pregunta se extendió sobre otras superficies en este mismo contexto ¿qué elementos son merecedores de ser cuidados? Y ¿qué determina ese valor?

Para Svampa, la construcción de las ‘zonas de sacrificio’ se hace a partir de la categorización entre usos que se le pueden dar a las superficies: “el discurso de las empresas transnacionales y los gobiernos suele desplegar una concepción binaria del territorio, sobre la base de la división viable/inviable, que desemboca en dos ideas mayores: por un lado, la del ‘territorio eficiente’; por otro, la de ‘territorio vaciable’, en última instancia, ‘territorio sacrificable’”. (Svampa & Antonelli, 2009, p. 43). Es decir, la construcción del valor sobre las superficies y su cualidad de ‘rescatable’ o no sacrificable, se da tras la construcción de opuestos binarios.

Aunque estos opuestos binarios a los que se refiere Svampa hablan de la construcción de espacios, para mí existe una continuidad de estas cualidades hacia las pieles, los cuerpos y las poblaciones. Y así como Judith Butler ha hablado de la vulnerabilidad de los cuerpos, su importancia selectiva y el género como uno de estos determinantes, considero que las cualidades que se le han otorgado a algunos cuerpos humanos también deben ser extendidos a lo no humano, sintiente o no. Por ese motivo, planteo al género como una de esas superficies que también se construyen en los enclaves y que pueden ser transitadas desde un tercer lugar.

A pesar de que hay separaciones importantes entre la ruralidad y la urbanidad, para tomar alguna de las divisiones dicotómicas que se construyen como opuestas, estas distancias se difuminan en el momento en que se posa la mirada sobre lxs sujetxs que transitan entre territorios, labores y género, y que interpelan al capital y a sus instituciones a partir de su multiplicidad de territorios y de lugares de enunciación. Por ejemplo, Rafael en su condición de trabajador en la minera se traslada por el territorio entre cercas de propiedad privada para buscar a El Hatillo, aun cuando sus compañeros le han dicho que ya no existe, y lo encuentra conmoviéndose por el río que aún vive en medio de las mineras. Su desplazamiento lo fuga de otro binario: la presencia o la ausencia de un pueblo en el desierto.

La experiencia de las comunidades desplazadas por las mineras o migrantes entre zonas del país en búsqueda de trabajo, muestra que la frontera entre lo rural y lo urbano no es una cerca estática que impida el tránsito entre unos territorios y otros. El movimiento de los cuerpos demuestra que esas separaciones binarias son transitables y por lo tanto, existe la posibilidad de otros lugares de habitabilidad o ‘tercer lugares’. El recorrido de las personas tras su expulsión de la ruralidad es, en alguna medida, un trazo y tránsito entre lo rural y lo urbano. De igual manera los cuerpos trans, en este caso el cuerpo de Yuliana, transita entre géneros y entre territorios en sus palabras, por tener ‘un culo inquieto’. Es este movimiento por el tercer lugar, lo que desborda las dicotomías y a su vez, nos permite seguir pensando en la superficie como un lugar de tránsito y enunciación con políticas de emancipación como desarrollo en el siguiente capítulo.

Podríamos construir un puente conceptual entre este tercer lugar o de inhabitabilidad y los cuerpos plurales, o diversos que escapan a la norma binaria de género. Los enclaves mineros son también un laboratorio para entender cómo se implementa y reproduce un sistema *cisheterocapitalista*⁹⁸ que parte de la modificación de superficies y la creación de corporalidades específicas, cambios sutiles que no son fáciles de registrar pero hacen parte de la estructura que sostiene la devastación extractivista. Pensarlos desde la noción de de superficie, en clave de interfaz, como lo describe el filósofo y escritor español, Amador Fernández Savater, es una manera de prolongar la sensación de continuidad, incluso si es ‘subterránea’ como cuando utilizamos la metáfora de la fascia: “La atención es el interfaz entre mi sistema nervioso y la corteza terrestre. El arte de movernos en la reciprocidad, en la relación, en el “entre” que sostiene el mundo” (Fernández-Savater, 2023). El tercer lugar, por lo tanto, puede ser ese ‘entre’ que está en movimiento entre los mundos binarios que se buscan construir.

El Capitaloceno no sólo construye naturaleza y relaciones de valor sobre los materiales, como el carbón en los enclaves (Moore & Castro Lage, 2020), también construye cuerpos ‘útiles’ (mineros); cuerpos que se construyen como valiosos en clave

⁹⁸ En *Foucault para encapuchadas* (2014), Manada de Lobxs definen el término heterocapitalismo para abordar la dictadura de la organización capitalista y su engranaje con el régimen político de la heterosexualidad que la sostiene. Leonor Silvestri habla de heterocapitalismo en sus clases, pero se ha añadido el prefijo cis para dar cuenta de la normativa cis que hace parte del régimen heterosexual que organiza la vida para la reproducción.

de empleabilidad y un *match* de género con el cisheterocapitalismo. Un hombre minero es más que un hombre, es la masculinidad maquinizada y el cuerpo que se ensambla para expandir la productividad. Una *mujer retrera* (que maneja las retroexcavadoras) es el símbolo de la equidad de género; una mujer gerente y jefe de maquinarias es la señal de que en los enclaves se logran romper *los techos de cristal*. El capital, el sistema sexo-género y la tecnología se hacen un favor en los enclaves mineros, son pactos implícitos entre sistemas.

4.3.1 El tercer lugar como cuadrado coreográfico

Habitar ese aparente tercer espacio, es similar a ‘La Frontera’, concepto acuñado y creado políticamente por Gloria Anzaldúa (2016). En su escritura utiliza varios símiles entre ‘lo’ territorial y lo corporal humano tanto para afianzar una corpoescritura, como para reiterar los *continuums*. Anzaldúa hace alusiones constantes a ‘la frontera’ como una herida abierta, la hemorragia como savia vital, la costra como lugar de encuentro de mundos en la frontera:

“Pero la piel de la tierra no tiene costuras,
Al mar no se le pueden poner vallas,
El mar no se detiene en las fronteras” (Anzaldúa, *El otro México*, pp.41).

El tercer lugar, como la Frontera, es un posible espacio de indefinición y por lo tanto de falta de categorización. Son lugares creados a partir del encuentro con las mineras y a la vez son espacios de habitabilidad construidos por los cuerpos que se resisten a desplazarse. El Hatillo, es justamente ese punto de encuentro entre mundos y el lugar de movimiento entra camiones, carbón y palma. Pero su existencia fuera de la dualidad y su posible desaparición, lo lleva a extinguirse antes de tiempo frente al barómetro de valor y cuidado. Esta ‘inasibilidad’ hace parte de lo que se ha nombrado en los estudios de género, como la fluidez o el tránsito. El Hatillo, así como otros pueblos atrapados entre tajos mineros, se mantiene en el tránsito. Tal como Yuliana en su experiencia trans se pregunta ¿quién cuida a los cuerpos trans?, estos territorios, *tercer lugares*, se podrían cuestionar lo mismo.

Percibir los enclaves como superficies construidas, paisajes para la valorización puede analizarse como un tercer lugar en tránsito que evoca el movimiento, como los

lugares liminales entre mundos. Comprender la forma en la que el enclave o los territorios mineros/minados, se han construido como espacios ‘entre’ las temporalidades de ‘lo rural’ y ‘lo urbano’, ‘lo agrícola’ y ‘lo industrial’, ‘lo ancestral’ y ‘lo moderno’, nos ubica en un lugar de tránsito que se mueve y no se detiene. En el ejercicio coreoetnográfico, si ‘bajamos’ la noción coreográfica del escenario y el cuadrado de captura (Lepecki, 2007) a estos enclaves en búsqueda del transitar cotidiano como danzas coreografiadas, lo que se puede percibir es el performance minero y las danzas de situación de enclave.

Los encuentros y puntos de negociación entre los cuerpos están determinados por la organización del enclave que se podría entender como un cuadrado coreográfico que se aleja del espectáculo pero que de igual manera se constituye por límites marcados y ‘una cuarta pared’: el público que observa estas danzas, es decir, todxs aquellxs que nos beneficiamos de la extracción del carbón. ¿Cómo se construye este cuadrado coreográfico? Según Lepecki (2007) y Martin (1998), el cuadrado coreográfico surge de la necesidad de construir un espacio de observación de las danzas virtuosas, lo estético frente a la mirada de las elites que encierran la danza en un espacio que excluye lo exterior. El cuadrado encierra el movimiento para ser observado. La construcción de los enclaves también encierra una serie de movimientos, un régimen kinético de la economía política de la región.

Tal como menciono en el capítulo anterior, los enclaves pueden asimilarse a la noción del cuadrado o rectángulo escénico en la medida en que ocurren coreografías cotidianas y también en relación a sus límites definidos por cercas de propiedad privada. Los enclaves, como la Frontera en Anzaldúa, son lugares de habitabilidad con sus propias culturas y formas de construcción corpoterritorial en las que se negocia el traspaso de dichas cercas que delimitan la vida cotidiana y las minas. Los cuerpos exceden estos límites, desbordan el cuadrado coreográfico cada vez que toman otros caminos, saltan o tumban las cercas, permiten que sus animales entren a los tajos mineros o simplemente, cuando se niegan a continuar la coreografía y se acuestan a descansar en los chinchorros.

Anzaldúa explica justamente que: “las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros), del *them* (ellos)” (2016, p. 42). Esa separación entre un ‘ellos’ (los trabajadores de la minera) y un ‘nosotros’ (los habitantes originarios o ancestrales) es una diferenciación que marcará el futuro y el movimiento de los cuerpos entre un lugar y otro. Para Anzaldúa, los límites en los que se crea la Frontera son precisamente una cultura de choque, un tercer país, como una zona de guerra, en términos de Rivera Garza:

“La frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera” (Rivera Garza, 2022).



Imagen 22. Traspaso a los límites del tajo de la mina Drummond, vía a El Hatillo. Fuente: Archivo personal, tomada por Ximena Payán. Febrero 2023, La Loma, Cesar.

4.3.1 Un movimiento mestizo

En la delimitación del tercer lugar, se conforma no sólo una cultura propia, sino también una cadencia y unos ritmos determinados. Las rupturas que se causaron con la llegada de las retroexcavadoras y con la privatización de los límites del enclave, como si fueran cuerpos que se chocan y ‘cambian’ o incluso, detuvieron el movimiento de otros cuerpos, así como cambiaron su dirección, temporalidad y ritmicidad. Es en la acción de la privatización a través de cercas, alambres de púas, guardias de seguridad y cemento que se crean otras fronteras entre la empresa y los habitantes humanos y extrahumanos que quedan por fuera de esos límites. En estos espacios de choque también se crea movimiento y posibles emplazamientos, un *movimiento mestizo*.

Así como narra Anzaldúa, las nociones de hibridez, lo chicano y lo mestizo, surgen de la cultura de choque y en este sentido, también se convierten en lentes para observar las corporalidades en territorios mineros/minados. Se crea “una raza que no había existido con anterioridad” (Íbid, 2016, p.44), dice Anzaldúa cuando habla de los emparejamientos iniciales que se dieron en el actual México en 1521. Y precisamente,

algo que poco se nombra en el Cesar y en La Guajira es ese mestizaje como lugar de enunciación. En el corredor minero del Cesar hay poblaciones afrodescendientes que vinieron de los palenques y luego de la Guajira, población indígena kankuama, campesinos del centro del Cesar (es decir de las montañas) y campesinos del norte del Cesar (es decir, de la zona caribeña), y a partir de la llegada de la minera, hay mineros de ‘todas partes del mundo, hasta italianos’.⁹⁹

Al otro lado de la frontera departamental (otra división administrativa, mas no territorial) en Barrancas, La Guajira, el mestizaje sucede en relación con los pueblos originarios Wayúu quienes reclaman ese territorio como ‘ancestral’. Justamente, los Wayúu nos llaman *arijunas* a todas las personas externas a su cultura. Sin embargo, debido a la minería y a otras migraciones de ‘labor’ como los cultivos de algodón y la *bonanza marimbera*¹⁰⁰; se suele decir que estos territorios son habitados por gente Wayúu y por *arijunas*, siendo los arijunas mestizos externos que pueden ser colonos, mineros, campesinos, afrodescendientes y/o migrantes.

Detrás del mestizaje y la cultura que se crea en los enclaves mineros está el movimiento de cuerpos que ingresan en contraste y tensión con los cuerpos que ‘reciben’, que en este caso son quienes se enuncian como habitantes ancestrales: los Wayúu y otros pueblos originarios. En términos dancísticos hablamos de ‘cuerpos anfitriones’ cuando se recibe un movimiento, se reproduce en la propia corporalidad y se expulsa nuevamente.

Un movimiento mestizo puede no ser la mezcla de corporalidades sino el sólo contraste entre ritmos de los cuerpos entre sí y con la temporalidad del territorio, las piedras y las montañas/ cráteres creados. Frente a esta posibilidad de movimientos mestizos me pude preguntar si hay movimientos cotidianos en los enclaves que se puedan considerar mestizos: ¿cómo son las corporalidades, y *¿qué cambió con el ingreso de la minería? ¿Hay movimientos que se ‘salen de la normalidad’? O ¿cuáles se volvieron normales?* Ver estos y otros tránsitos en las corporalidades, nos muestra transformaciones que no son reveladas en una primera observación, se nos invita a “explorar la corporalidad

⁹⁹ Conversación personal con tía abuela de Yuliana Ángel en La Loma, Cesar. Marzo 2022.

¹⁰⁰ La bonanza marimbera fue una década entre los 70 y 80 cuando la siembra y exportación de marihuana introdujo un crecimiento relevante en la economía de la costa caribeña colombiana. Regiones como la Sierra Nevada de Santa Marta y La Guajira fueron los epicentros de la bonanza marimbera que terminó en el momento de la prohibición y la Operación Fulminante por parte del gobierno del presidente Belisario Betancourt en 1984 y por presiones de Estado Unidos (Cruz, 2022). Fue durante este mismo gobierno que se implementó el primer proyecto de extracción de carbón en La Guajira reemplazando así la economía ‘ilegal’ de marihuana por la privatización de las tierras para proyectos extractivos.

misma como antropología, y no en función de la antropología” (Gouvea y Rentería, 2021: 34).

Nuevamente, la contemplación de lxs movimientos de otras corporalidades entró en un ejercicio dialéctico con la propia corporalidad y el archivo vivo se activó: *¿hago mimesis de las corporalidades – repito las coreografías de las personas en los enclaves? ¿qué generan las corporalidades en mí? ¿cómo afecto yo a las corporalidades?* Mi cuerpo y performance investigadorx ingresó a la fascia colectiva y territorial, a hacer parte del régimen kinético.

4.4 Régimen kinético: movimiento de caminos, flujos de cuerpos por el territorio.

Desde una perspectiva política del movimiento, los pueblos originarios y colonos que estaban antes de la llegada de las mineras, recibieron una serie de movimientos inesperados así como imposiciones y cambios en sus coreografías cotidianas. Hay cuerpos que son anfitriones de aquellos movimientos, los reproducen una y otra vez, hay otros que los reproducen para luego expulsarlos y también hay cuerpos que responden con otros (no)movimientos. Para comprender esta política de los cuerpos en los enclaves, podemos regresar al bailarín que se mueve fuera del cráter, este contraste de las posibilidades del movimiento a partir de lo que ya hacen los cuerpos, de lo que pueden y de sus futuridades. Estamos hablando entonces del régimen kinético que se configura y las tensiones o propuestas con las que responden los cuerpos.

Tanto para hablar del cuerpo sensible como archivo sensorial, como para referirnos al régimen kinético en los enclaves retomamos la *metáfora de la fascia*. La figura de la fascia es útil para mostrar las categorías de ‘lo que no es visto’ y también de lo que está en el subsuelo y parece no tener valor o importancia bajo los lentes médicos y de ciencia hegemónica – igual que sucede con el carbón, material ubicado en el subsuelo que sólo cobra valor después de una serie de relaciones de poder y prácticas simbólicas. Un mineral que se convierte en combustible fósil. Pero lo que está detrás de esta construcción de valor del carbón es, en mayor medida, el régimen kinético al que pertenece: su capacidad de movimiento desde el subsuelo, hasta la superficie y todo su recorrido hasta las industrias en el norte global para su combustión.

Escribir sobre el régimen kinético implica narrar el movimiento en la escritura, narrar las transformaciones en los territorios y los flujos de personas en el tiempo. Es precisamente a lo que se refiere Cristina Rivera Garza cuando busca plasmar la historia de migración, así como los cambios en los territorios en sus libros y especialmente en *Autobiografía del algodón* (2018) donde escribe sobre la historia del territorio del norte de México:

“Avanzar, retroceder, huir, resistir, todas acciones que implican que los individuos y las comunidades se movilizan, migren, con el objetivo de escapar, subvertir, rebelarse contra políticas de control, exterminio y/o explotación: *Cuando las minas de carbón vinieron a dominar la llanura, los pies de miles de operarios y labradores, los asalariados del campo, viandantes y fugitivos marcaron las veredas*” (Olaizola, 2022, p. 91).

Así, el régimen kinético de los enclaves de carbón en el norte de Colombia se compone por varias líneas de movimiento, unas macro y globales, otras sutiles y corporales. La ruta del carbón, el tren y las vías de exportación configuran el tempo de esta kinésis. Fue claro durante la pandemia por Covid 19 en 2020, cuando todo se detuvo pero las minas siguieron trabajando ‘a puerta cerrada’. En La Loma nada se detuvo, el movimiento en los tajos, los trenes y los barcos continuó y por el contrario, hubo despidos de los trabajadores que enfermaron porque marcaban una pausa a este régimen.

Los territorios, como los cuerpos, están en continuo movimiento y no son agentes pasivos como se piensa cuando se analiza desde nociones heterocapitalistas y antropocéntricas en donde lo humano y la máquina como símil de lo racional y masculino, se posiciona sobre una naturaleza estática, natural y pasiva. El territorio está en relación *kinética* con lo que sucede y su temporalidad es rítmica; aunque mucho más lenta que el movimiento de otros cuerpos.

El oro, el petróleo, los órganos, los acuíferos cobran valor en el momento en el que irrumpen las superficies y de esta manera, se configura un régimen kinético que organiza qué, cómo y a qué velocidad se construyen superficies una y otra vez. Esta idea se hizo clara en el momento en el que salíamos de La Loma con dirección a La Jagua por un camino de arena que el transportador Rafael conocía a profundidad. Su recorrido por ese camino lo había hecho en varias ocasiones con los camiones de carbón y nos mencionó cómo, en cualquier momento, ‘ese camino dejaría de existir’. Las carreteras

que parecían formar el paisaje del pueblo en realidad son temporales y en unos meses, cuando cambie el foco de interés hacia otro tajo de carbón, todas las carreteras serán borradas y otras serán construidas. Esa fotografía superficial del paisaje aparentemente ‘natural’, es una ficción en movimiento.



Imagen 23. 'Caminos que se mueven'. Vías construidas para el transporte del carbón en La Loma, Cesar. Fuente: Archivo personal, tomada por Ximena Payán en febrero 2023.

Otro factor del régimen kinético son las coreografías cotidianas de la fuerza de trabajo que se dirigen a las minas y de los movimientos que se dieron en La Loma para adaptar las casas a posadas de mineros; pero también hablamos de lo que es movimiento disruptivo, tanto en agencia como en otras acciones sociales como los gestos, la movilización o las fugas. Hay entonces una forma de leer el extractivismo en los cuerpos que se distribuyen por los enclaves mineros, así como en las posturas e inclinaciones que toman quienes sólo transitan por ahí.

Precisamente las fugas del territorio hechas por Yuliana y también su interdependencia con la mina, muestran que el movimiento de la fascia en el enclave minero no es cómo se ha planteado en la mayoría de los estudios desde la ecología política. Es decir, no siempre la minería está ejerciendo poder o fuerza sobre un territorio de manera vertical, de arriba a abajo; lo que muestra la corporalidad de Yuliana y otras mujeres trabajadoras sexuales, es que un punto de tensión como lo es la carga de toneladas de carbón en una de las minas resulta en una ubicación estratégica de mujeres que trabajan en las carreteras por donde salen los camiones hacia el puerto de Cartagena. El movimiento en la metáfora de la fascia permite ver las inclinaciones, tensiones y movimientos en un punto y en otro.

4.4.1 Inclinaciones y orientaciones

Caminar el territorio con Yuliana Sanabria fue clave para notar las inclinaciones de los sujetos. El giro a la corporalidad se refiere a comprender cómo se relacionan las materias y cómo podría analizarse el movimiento del cuerpo social y el cuerpo mineral. El ‘acto de decir’ del cuerpo, nos narraba los lugares posibles de transitar y los que no. En La Jagua fue clara la percepción de ‘mantenerse lejos’ de los grupos de mineros, y caminar con Yuliana en La Loma fue interesante para observar la tendencia de los mineros de ‘alejarse’ de ella en los caminos, pero a la vez la cercanía de las mujeres de su familia y sus conocidos, quienes se acercaban constantemente.

Durante nuestra visita a La Loma, Yuliana fue la protagonista de un momento heroico en el que tumbó la puerta de una casa que se incendiaba para salvar a los animales que estaban adentro. Su fuerza y proposición corporal sobresalió por encima de los demás cuerpos que sólo observaban con terror la casa mientras se consumía. Después de este

momento, los niños y otras personas se le acercaban con admiración y con afecto para confirmar su lugar de pertenencia en la comunidad.

En este momento, Yuliana había hecho un tránsito de un cuerpo ‘burlable’ hacia un cuerpo valioso y cuidable. Su capacidad cuidadora se expandía incluso hacia mi, al saber que había decidido acompañarme a La Loma para que ‘no se me acercaran mucho’, poniendo su cuerpo entre el mío y el de los hombres, o su propia interpretación de lo peligroso en el pueblo al yo ser leída como mujer foránea en la región: “Tuve que ir a acompañarla porque con esas patas flacas...”, me dijo en tono de burla pero reforzando su lugar de protección de su cuerpo hacia el mío. Estaba claro: Yuliana sabía que hay cuerpos que se inclinan hacia ella y otros que ‘la repelen’ por ser una persona trans y/o trabajadora sexual y había decidido utilizar esas orientaciones de manera estratégica. De igual manera, supo leer el enclave para identificar en qué lugares una mujer cis foránea y blanco mestiza como yo, está en peligro de ser ‘abordada’ por otros cuerpos.

Por otra parte, así como se crean *los espacios ausentes* a partir de ejercicios de sexualización y racialización, también hay un régimen kinético racializado. Eso es perceptible en el ordenamiento de los barrios en La Jagua que recibe a los mineros de las empresas y sus familias. Durante nuestra visita en febrero de 2023, dos mineros nos contaban que La Jagua se había organizado de tal manera que ‘los paisas’ (personas externas a la región, principalmente blancomestizos), estaban en el centro del pueblo y tenían las casas más grandes, así como el acceso a los parques. En las periferias de los barrios nos señalaron cómo se habían asentado ‘los morenos’ en casas más pequeñas y con otro tipo de materiales.

Después del cierre de una de las minas, miles de mineros sin empleo comenzaron a reunirse en la vía principal de La Jagua de manera diaria hasta que algunos comenzaron a migrar fuera del pueblo y a dejar vacías las casas que antes habitaban. En su recorrido por La Jagua, uno de los mineros nos contaba que ahora había calles enteras donde antes estaban ‘los paisas’ que quedarían completamente vacías, mientras que las zonas de ‘los morenos’ comenzaban a ampliarse con la llegada de los migrantes venezolanos. Así, las tendencias del mercado global que llevaron al cierre de una de las minas influyó en el movimiento de cuerpos para un re ordenamiento racializado de La Jagua.

En esta serie de movimientos dinamizados por regímenes kinéticos globales Lepecki se preguntaría ¿cuáles son los movimientos opresores? y ¿cuáles son los movimientos de liberación? Ya que no todo movimiento y no toda coreografía son

expresión artística o política, cabe preguntarse acerca de lo político que hay en los movimientos percibidos en estos enclaves: ¿Qué nos dicen los desplazamientos de los cuerpos dentro, subterráneamente y en la intermitencia? ¿En qué lugar del tránsito o del desplazamiento se deviene corporalidad, o cuerpo político? Los movimientos opresores, o de disciplinamiento en términos de Laura Quintana (2020) son posibilidades de movimiento que habitan otros cuerpos, son coreografías de ordenamiento sin mayor resistencia, disputa o cuestionamiento por parte de los cuerpos anfitriones. Las coreografías de mineros con respecto a sus horarios de entrada y salida de las minas, las secuencias de capacitación y las de los transportadores que no tienen permitido acercarse a las propias minas en las que trabajan, son algunas de estos movimientos disciplinados.

El cuerpo anfitrión también es el cuerpo social que se adapta para recibir a los mineros, las casas divididas en habitaciones para ellos; las rutas que construyen los camiones y las vías que los habitantes deciden reproducir. En la metáfora de la fascia, son aquellos gestos y posturas que moldean los músculos y el patrón de movimiento de un cuerpo. La tensión de los mineros en la fascia que representa la zona de viviendas, se percibe en los horarios de las familias que se adaptan a vivir con mineros desconocidos y las mujeres que se disponen para ‘conseguir un minero de marido’. El cuerpo social se orienta hacia los mineros y todo lo que tenga que ver con sus coreografías y de esta manera transforma a toda la ‘membrana territorial.’

Los movimientos de liberación, aquellos que pueden representar una clase de emancipación, son los gestos que desbordan las coreografías. Tal como mencioné previamente, los movimientos que se salen del margen planteado por las empresas mineras como Yuliana y otras personas que ejercen el trabajo sexual como respuesta al imperativo de trabajar en las minas con uniformes cisgénero y divisiones en los roles de género claramente marcadas.

También, en mi experiencia de trabajo con las comunidades del sur de La Guajira más de una vez nos vimos involucradas en ‘búsquedas de pruebas’ de contaminación de los cuerpos de agua, para lo cual había que sobrepasar las cercas de las empresas y calcular los tiempos para no ser vistxs. Estos movimientos de mimetización y estrategia, desobediencia en los cuerpos con la ansiedad que eso conlleva, era un gesto que la mayoría de los líderes sociales iban normalizando en su cuerpo y en su devenir defensorxs. Frente a estos movimientos normalizados, también surgieron aquellos que pueden ser leídos como movimientos de emancipación o de indisciplina (Quintana, 2020) y que no son necesariamente planteados desde la agencia política tradicional de lo que es

un cuerpo en resistencia: movimientos de subversión bajo la idea de ‘parar la máquina’ y las ecologías del descanso que se configuran frente a un enclave que obliga al hospedaje de determinados movimientos exhaustivos.

4.4.1 Descanso y parar la máquina

Desde el comienzo de esta investigación ha habido un especial interés por el sueño y el lugar del descanso que ocupan los cuerpos que habitan los enclaves. Esta búsqueda de lo que hemos llamado como ecologías del descanso con Andra Cabrera, parte de la respuesta al cansancio que produce una vida ‘en el ojo del extractivismo’. Desde la danza también hay preguntas con respecto a la quietud, el detenerse frente a las coreografías y nos preguntamos si toda pausa es en efecto, un descanso o si también hace parte del movimiento.

Tanto para Cabrera, como para Lepecki, la quietud y el silencio hacen parte del movimiento: “Continúo creyendo que existe una sabiduría en el parar y en el silencio. El silencio como equivalente de esa parada. Ahora tiene que ser un silencio atento” (Lepecki & Marugán, 2021). ‘Parar la máquina’ en esta invención del desierto es oponerse a la maquinaria extractivista y a las pautas de movimiento que esta dirige. Por esta razón, el acto de descansar y de dormir por parte de las comunidades del sur de la Guajira es un gesto que hemos evocado desde el principio de la investigación y consideramos que las formas del descanso, así como el tiempo, el momento y el material sobre el que se descansa, hace parte de un movimiento de liberación. Dado que el sueño de los Wayúu es político y hace parte de su cosmogonía, la falta del descanso profundo que ha causado la contaminación auditiva por las explosiones en los tajos mineros es una de las grandes problemáticas. Una disputa por ¿qué cuerpos pueden descansar?

Para profundizar en esta idea, narro una pequeña anécdota que ha servido para otras exploraciones en torno a las ecologías del descanso: Doña Rosa, una mujer *piachi* y tejedora de la comunidad de las Casitas fue reasentada por la empresa Cerrejón a un ‘barrio’ de la periferia en Barrancas; cuando la conocí en 2015 me regaló un chinchorro que había tejido con sus propias manos; los chinchorros (hamacas Wayúu) son reconocidos en el mundo artesanal por ser obras de trabajo manual que implican horas de tejido y kilos de hilos compuestos por fibras teñidas con colorantes naturales de la región. También son famosos porque el descanso que se alcanza a tener en un chinchorro no se compara con un colchón ortopédico de las camas occidentales.

Si se analiza desde la experiencia de las comunidades Wayúu reasentadas en conjuntos residenciales por las empresas mineras en el norte de Colombia, dormir en un chinchorro es una experiencia de torsión al disciplinamiento occidental, debido a que lo siguen haciendo incluso teniendo que colgarlos encima de las camas de dotación que les han impuesto. Las camas resultan calientes, inmóviles, inflexibles al lado de todo lo que se puede hacer con un chinchorro. Pero sobre todo, el chinchorro y la cama nos habla de la posibilidad del movimiento de los cuerpos: las camas significan el fin del nomadismo, el estatismo en una única vivienda y forma de vida que no es la propia. Usar el chinchorro es acostarse de otra manera renunciando a las camas y a la silla, impuestas por los esquemas de urbanización occidental/colonial.



Imagen 24. Textil de un chinchorro Wayúu, tejido por Doña Rosa, mujer piachi de la comunidad de las Casitas. Mayo 2022. Archivo personal.

El gesto del descanso se vuelve político cuando se enfrenta a un esquema de hiperproductividad y extenuación como lo son los enclaves mineros. Durante la pandemia fue claro cómo el régimen kinético de los enclaves impidió que las mineras se detuvieran, sin embargo, la gente Wayúu se resistió a la temporalidad occidental y priorizó sus descansos, incluso nombrando que tienen otro ‘tiempo Wayúu’. Los mineros mestizos cuestionan a menudo que: - “*esos Wayúu se la pasan echados en sus chinchorros, colgados debajo de un palo de mango*”...Lo que no saben es que los Wayúu ya han avanzado su trabajo en la madrugada antes del amanecer para poder descansar en sus chinchorros en las horas del medio día cuando hace calor.¹⁰¹

El descanso de las comunidades en los enclaves mineros, así como ‘el reposo’ que deben guardar los mineros lesionados, son posturas que contrastan con las disciplinas extenuantes del extractivismo. Mientras que ‘echarse a dormir’ en un contexto en el que el sueño se ha visto afectado es la insistencia por mantener el ritmo digno de los ciclos de vida; el reposo de los cuerpos frágiles y/o enfermos a raíz de la minería es una afectación triste que busca sobreponerse a partir de los cuidados de otros cuerpos.

Así como se elabora en la filosofía de la Danza Butoh, la quietud y la muerte hacen parte del movimiento; por lo tanto, el ritmo detenido y el descanso de los cuerpos en los enclaves hacen parte del régimen kinético extractivista y también son maneras en las que los cuerpos hacen torsiones a las disciplinas impuestas. El contratiempo en el que se desplazan las comunidades Wayúu es una forma de ‘parar la máquina’ y de rechazar la extracción de vida que ha impuesto el ritmo frenético de las minas de carbón sobre los ritmos de vida humanos y más que humanos.

Ecologías del descanso en la residencia artística: *¿qué puede un cuerpo?* (2023)

En el marco de Fotosíntesis, tomamos la noción de *hamaquecerse* en los chinchorros como una forma de replicar lo que nos evocaba la ecología del desacanso de los Wayúu y comenzamos a ampliar nuestras exploraciones acerca de lo que implicaba pensar en clave de ‘descanso’ en el marco de la Pandemia y en los enclaves mineros: *¿cómo permitir el descanso de la tierra y los cuerpos en los enclaves?* Durante la

¹⁰¹ Lo mismo he oído en relatos de comunidades agromineras afrodescendientes del Pacífico colombiano, quienes son tildadas de perezosas por dormir a ‘deshoras’, cuando en realidad son personas mineras que saben que la mejor hora para encontrar las vetas de oro es en la madrugada, cuando ‘los blancos’ duermen.

residencia artística ‘¿Qué puede un cuerpo?’ llevada a cabo por el colectivo Impromptus en Bogotá (2023), tomé el gesto de hamaquearse como una exploración de emancipación del cuerpo colonizado y que ha interiorizado la sobre explotación. Como parte de la presentación de trabajos de investigación, llevé a cabo la muestra titulada *Guardar el Sueño*, en donde me preguntaba *¿Qué cuerpos pueden descansar? ¿quiénes tienen el privilegio de soñar? ¿cómo podemos guardar el sueño de otrxs?*



Imagen 25. Gesto 'Guardar el sueño' en el marco de los resultados de investigación en la residencia artística '¿Qué puede un cuerpo?' de Impromptus. Bogotá, julio 18, 2023. Archivo Personal

Guardar el sueño era una forma de acercarme a la búsqueda del descanso por parte de las comunidades en los enclaves mineros y preguntarme acerca del rol que podemos asumir otros cuerpos de cara a la tensión entre ‘parar la máquina’ como acto revolucionario y ‘trabajar para sobrevivir’ que experimentamos en diferentes territorios. El acompañamiento hacia el sueño que dirigía era una acción intencionada a manera de arrullo pero también de cuidado de los ciclos vitales de reparación del sueño y del cuerpo que necesitan las personas. Observar el cuerpo que duerme y cuidar dicho sueño, fue una apuesta por revertir los juicios internalizados que tenemos frente a quienes descansan en lugar de trabajar.



Imagen 26. Interacción de otrxs artistas con el gesto 'Guardar el sueño' en el marco de los resultados de investigación en la residencia artística '¿Qué puede un cuerpo?' de Impromptus. Bogotá, julio 19, 2023. Archivo Personal

La muestra consistió en recuperar la imagen de los chinchorros instalados sobre los colchones otorgados por la empresa a las comunidades reasentadas. Adicionalmente compartí un audio y un texto con la narración para que las personas pudieran arrullar a otras y cuidar su sueño. Las reflexiones a partir del gesto evidenciaron lo poco que se conoce acerca de los impactos sensibles que ha dejado el extractivismo y la potencia de pensarse el sueño como un lugar de contestación hacia fenómenos políticos. Las posturas y la forma de ‘pervertir’ las posiciones de descanso también ayudaron a expandir ideas acerca de la colonización y el blanqueamiento internalizado incluso en nuestras formas de dormir y descansar. El hecho de tener cuerpos ‘echados’ a plena luz del día en la ciudad irrumpía con lo que se espera de los cuerpos disciplinados en territorios de productividad como lo es una ciudad como Bogotá.

Frente a la pregunta de la residencia sobre ‘¿Qué puede un cuerpo?’ devino ¿qué cuerpos pueden descansar? y ¿cómo podemos ampliar las capacidades de descanso de los cuerpos? Estas reflexiones hacen parte de lo que considero que pueden ser futuras líneas de investigación en torno a la creación de comunidades de descanso para cuerpos humanos y más que humanos, un proyecto que veo como potencia para pensarnos la noción de rehabilitación de la fascia corpoterritorial y de los cuerpos cansados.

Conclusiones: el sueño y la ancestralidad

En este capítulo he dibujado el régimen kinético de los enclaves mineros al norte de Colombia. Sin embargo, aún queda por profundizar la ‘potencia de lo sensible’ en cuanto al lugar que ocupa lo sutil en la disputa por la materialidad. El sueño y la ancestralidad son dos aspectos que considero como territorios intangibles y que a su vez, constituyen parte estructural de la defensa y el cuidado de estos territorios mineros/minados. En la comprensión de la danza y el movimiento como gestos inabarcables, el sueño y la ancestralidad hacen parte de ese mundo que es capaz de impactar en las estructuras desde una sensibilidad politizada.

Se torna complejo poder escribir acerca de la ancestralidad como organizadora de mundo en la medida en la que hace parte de otras epistemologías y otras prácticas descriptivas. Pero a partir de un anécdota gestual puedo ejemplificar a lo que me refiero: durante la investigación con el equipo Cinep/PPP en 2013 que realizamos con la comunidad Wayúu de Provincial en el enclave de Barrancas, quisimos hacer un mapa genealógico de la comunidad. El mapa buscaba ubicar el recorrido de los miembros más antiguos de la comunidad para así demostrar que aquel era su ‘territorio ancestral’. En este ejercicio le pedimos a Don Marcos, el mayor de Provincial, que ubicara en un mapa geográfico bidimensional dónde se ubicaba Corazonal, aquel lugar desde donde él había comenzado su recorrido hasta Provincial.

Don Marcos, quien hablaba muy poco español a sus casi 93 años, se acercó al mapa e intentó observar profundamente para simplemente hacer un giro en su cuerpo, voltear la cabeza y señalar con el brazo: ‘hacia allá’, dijo riéndose de nosotros que queríamos que ubicara un lugar que estaba en la realidad, por fuera del mapa. Varias veces repetimos la pregunta para que ubicara en el mapa a Corazonal y todas las veces su gesto fue el mismo. Con su cuerpo nos comunicó la disonancia de lo que estábamos haciendo al querer reducir un territorio a un papel y de esta manera traducir algo inefable.

Su territorio ancestral no puede ser datado en la cronología occidental, así como no puede ser delimitado con la cartografía occidental que no camina lo que Don Marcos sabe que caminó desde Corazonal hasta Provincial. Este es el tipo de tensiones que constantemente han vivido las comunidades Wayúu con las empresas mineras y las instituciones del estado que buscan comprender un territorio que contempla muchas más dimensiones que la material.

Tanto la ancestralidad, como el sueño, se convierten entonces en otras capas geológicas involucradas en el *continuum* corpoterritorial, que se desplazan, se rompen, se vuelven a articular. La potencia y debilidad de estos dos aspectos recae en su carácter

inasible al no poder ser datados o controlados. En alguna medida se entrecruzan con la noción de ‘sacralidad’ a la que he hecho referencia anteriormente cuando las comunidades Wayúu han expresado que el agua, el río y el territorio son sagrados. Son coreografías de aspectos sensibles que pueden sumar y/o quitar valor en las narrativas de la importancia, pues aquello que se valida como soñado, ancestral y sagrado cobra el valor para ser cuidado/defendido.

En el capítulo a continuación profundizo en lo que sucede con las corporalidades y los devenires en los enclaves como una forma de continuar indagando por el mundo sensible en estos territorios.

Capítulo 5. ‘Devenir Bau’, cicatrices y la capacidad de desagregarse

5.1 Introducción: potencia de lo sensible

“La danza es efímera, en tanto que desaparece tan pronto tiene lugar y por lo tanto alberga, según Alain Badiou, “la carga más fuerte de eternidad” (Méndez, 2023, p. 34).

El cuerpo sensible, desencadenó preguntas alrededor de lo ‘no material’ que hace parte del escenario y que abre posibilidades de análisis. Desplazar la atención hacia las sensaciones, los movimientos, las memorias en los archivos corporales y los cambios ‘no perceptibles’ como las tensiones, los reflejos, las inclinaciones; implicó el encuentro con información sutil. Datos sutiles que no se ubican en el mismo registro de las transformaciones territoriales o las afectaciones claramente visibles sobre las materias como un corte en la tierra o la erosión de un río. De alguna manera, se rebasa la materialidad, e incluso la corporalidad, para pasar al campo de lo intangible, inasible y en muchas ocasiones, inefable.

Un cuerpo como dispositivo, que investiga a través de la percepción de ‘lo sutil’, revela que hay movimiento sucediendo en otras capas, no sólo profundas como en el caso de percibir las tensiones en la fascia, sino en otras disposiciones que no se pueden situar necesariamente, por ejemplo: ¿dónde se ubica la ancestralidad? ¿cómo se mueven los

sueños de los Wayúu que necesitan tomar decisiones colectivas? ¿cómo encontramos ‘lo sagrado’ de las cosas? Y ¿por qué lo sagrado es lo cuidable y defendible?

Explico esta sutilidad bajo la sombrilla del ‘sueño’ del que hablé en la primera sección cuando las comunidades Wayúu del Resguardo Provincial en el enclave de Barrancas, detuvieron un proceso de consulta previa para desviar al Rio Ranchería bajo el enunciado de la necesidad de esperar, en sus palabras: “hasta cuando soñemos”- antes de tomar cualquier decisión política. Tomo la potencia del sueño como un estrato de clasificación en donde se ubican otros aspectos ‘intocables’ e ‘inobservables’ pero de alta trascendencia a la hora de explicar las relaciones corpoterritoriales. Esta trascendencia de ‘lo sutil’ nos acerca también a una conversación acerca de lo místico, ancestral y lo silencioso que ocurre en los enclaves.

La sutilidad podría referirse a la esencia que contiene la materia si partimos de una comprensión teológica occidental. Aquella noción que habla del espíritu de la tierra, la naturaleza y las personas es una ontología específica, occidental y católica, que parte de un principio de ‘encarnación’ (Méndez, 2023). Cuando la lideresa Wayúu Angélica Ortiz, narra que para ellas la noción de cuerpo -territorio no es precisamente su tradición, sino que la tierra es defendible porque ‘es sagrada, el agua es sagrada, la vida es sagrada y por eso debe cuidarse y protegerse frente al extractivismo’: ¿a qué se refiere con sagrado? ¿hay un espíritu dentro de los bienes comunes que justifica su defensa?

En octubre de 2021 estuve indagando acerca de las nociones de cuerpo territorio y de territorio cuerpo tierra para comunidades indígenas del norte de La Guajira colombiana. Sin embargo, fue interesante notar que para muchas personas defensoras el concepto era desconocido y que no necesariamente conocían el trabajo de las feministas comunitarias como una propuesta ontológica desde las comunidades indígenas. En otra dirección, sobre lo que sí llamaron la atención fue acerca del ‘espíritu’ que habitaba el río, la montaña, la tierra, las plantas y las personas. Más que un ejercicio de universalizar el territorio cuerpo tierra, este diálogo puede resultar más fructífero si se enfoca en encontrar las diferentes maneras de explicar las relaciones con y desde lo territorial.

Desde una visión occidental y de tradición cristiana, esta sutilidad o misticismo puede equipararse a la noción de espíritu que compone a los cuerpos, o que se incorpora. El espíritu se traslada a la analogía de la vida y por lo tanto, todo lo vivo puede tener un espíritu. Se entiende de alguna manera que, dentro de la materialidad, hay un espíritu que

lo compone.¹⁰² Más allá de comprender lo sensible como un espíritu encarnacional, me interesa en este capítulo reforzar la idea del plano sensible como configurador de territorialidades. Por su parte, Laura Quintana “plantea que los seres humanos habitamos una compleja red sensible de afectos y de reflexiones que condicionan lo que somos (...) nos invita a pensar en una noción de la corporalidad, si se quiere, paradójica, pues lo que hace posible la existencia de un cuerpo no es su mera encarnación, sino su modo de habitar un mundo sensible” (Quintana, 2019, p. 213).

Esta red afectiva con el mundo sensible es precisamente uno de los vínculos que se transforman y movilizan a partir del régimen kinético que se impone en los enclaves. Si retomamos la figura de la fascia, aquellas conexiones sutiles que se rompen con la creación de los enclaves hacen parte de los cambios de rumbo y de movilidad que pueden tener los cuerpos. En el caso fisiológico de la fascia, cualquier ruptura que se de en el tejido conector genera una tensión determinada en otro lugar de la gran membrana, impactando al movimiento e incluso a las estructuras macizas como la ósea. En la fascia corpoterritorial puede explicarse de la misma manera.

Para este último capítulo integro la reflexión con términos y expresiones que han sido acuñados por la profesora y escritora argentina Leonor Silvestri para poder profundizar en lo que sucede con y a partir de los cuerpos en los enclaves que se han recorrido en esta tesis. Silvestri tiene una marcada tradición de pensamiento Spinozeano y Deleuzeano y encuentro en sus reflexiones acerca de las potencias y los devenires en ‘sudakalandia’, como ella se refiere a Sudamérica, puntos de apoyo para teorizar acerca de las corporalidades y el régimen kinético de los espacios. El “devenir Bau”, por una parte, lo menciona Silvestri en dialogo con una de las compañeras de Bau, Lilith Herrera (Silvestri, 2022b) y se refiere a una subjetivación a partir de la radicalización frente a todos los sistemas de opresión y violencia que atravesaron el cuerpo-territorio de Bau.

¹⁰² Para el pueblo originario Wuonan, al suroccidente de Colombia, la extracción de petróleo implica la extracción de ‘los espíritus de la tierra’ y establece un crisis premeditada por este desbalance místico y energético. Sin embargo, retomar al cuerpo como superficie investigativa que se desplaza por los enclaves mineros, no necesariamente nos dirige hacia esta dirección de un espíritu que se encuentra ‘dentro’ de la tierra y de lo material, profundidades que son extraídas como si se extrayera ‘la vida’ de una serie de contenedores materiales y corporales.

Esta es la última reflexión con la que cierro esta exploración de una coreoetnografía en los enclaves; los devenires que surgen a partir de determinadas pulsiones de los cuerpos, como el ‘devenir Bau’ que habla de la posibilidad de fuga/cimarronaje y de emancipación, así como de radicalización de los cuerpos racializados y trans como experimenta Yuliana Ángel cuando se fuga de las pautas coreográficas que impone el enclave minero. Esta emancipación de un cuerpo que se fuga y se desagrega es la ‘capacidad de desagregarse’ que también es una noción planteada por Silvestri en la medida en la que se pregunta si todos los proyectos de transformación deben ser colectivos y/o comunales. Por el contrario, propone la posibilidad y la capacidad que tenemos de dejar de ser gregarixs y fugarnos.

Lxs sujetxs diversxs, entiéndanse como queer/cuir o disidentes del sistema sexo/género, pueden encarnar varias de las transformaciones necesarias para ‘afrentar’ los movimientos propios de las crisis territoriales que aquí se han planteado. Bau en Chile, Yuliana en Colombia, las indígenas Embera trans, las muxes en México; las comunidades negras e indígenas que defienden sus territorios desde la piel y la territorialidad; los tránsitos y las subjetividades nómades de personas expulsadas en las periferias de las ciudades; las *maricas populares*, las prostitutas de pueblo, las trans migrantes; Todxs son sujetxs que están proponiendo rupturas y torceduras a las lecturas que se han hecho desde un pensamiento blanco, eurocentrado y cisheteronormado de las problemáticas relacionadas con lo territorial/rural, lo medioambiental y lo económico.

En estas anotaciones hay una clara inclinación hacia el análisis performático del género en los enclaves. Los cuerpos se adaptan y acoplan de determinadas maneras, pero también se fugan y tuercen, y una de esas prácticas es a través del género, como performance y como subjetividad. Aquí es clave no caer en ejercicios de universalización de lo que sucede con las pieles y las superficies en los enclaves. No en todos los enclaves se dan las mismas dinámicas, tampoco es imperativo que sucedan para clasificar a los cuerpos como emancipados o como víctimas de las estructuras.

Se podría entonces asumir que el ‘devenir Bau’ es de alguna manera una metáfora para la politización de los cuerpos que se activan y actúan desde un agenciamiento en confrontación o resistencia al capital, pero no es la única dirección. Acá nos encontramos con otro movimiento pendular cuando planteamos que este no es el único devenir posible y lo que existe son otras direcciones de movimiento disponibles: desagregarse, fugarse, detenerse y ‘descomponerse’ pues también se deviene ‘cuerpo frágil’ y/o enfermo; otro

término que Silvestri elaboró sobre todo en el marco de la pandemia para afianzar su crítica a la ‘tanatopolítica’ que distribuye los cuerpos dentro del sistema en el que nos encontramos.

Para Silvestri, “una salud frágil, mejora la escucha de la vida” (2021) y por eso afirma que en lugar de hacer la separación moral entre ‘lo saludable y lo enfermo’ tendríamos que aceptar que el cuerpo tiene como destino su descomposición y en este sentido, podríamos ordenar la vida de acuerdo a los grados y potencias de enfermedad. En el caso de los enclaves mineros, el movimiento de los cuerpos enfermos por la actividad extractivista es clave para comprender la orientación de las comunidades hacia ‘agenciarse políticamente’ o simplemente desagregarse de cualquier acción para centrarse en la fragilidad. Los mineros lesionados en sus vértebras, las personas con dificultades respiratorias, las infecciones, no son lugares que potencien un movimiento político en el estricto sentido de la palabra; sin embargo, son lugares de enunciación y de cicatrices que pueden o no politizarse.

Estas ‘cicatrices politizadas’, término que construyo a partir de la lectura de emociones políticas de Sarah Ahmed, son posibilitadoras de unos movimientos corporales otros. Un cuerpo que ha sido herido nunca vuelve a su estado original, igual que un territorio con cráteres no puede regresar a su estado anterior. Sin embargo, ambas materias pueden crear cicatrices que configuren otras posturas y corporalidades. La politización de la cicatriz se parece a la potencia de la enfermedad en cuanto que determina el comienzo de un ser diferente que se hace a sí mismx a partir de su estado de vulnerabilidad.

El ‘devenir Bau’, las cicatrices politizadas y la capacidad de desagregarse son las tres secciones que desarrollo a continuación. Percibir estas prácticas y corporalidades desde una epistemología corporante y con la coreoetnografía como medio, fue una oportunidad para ampliar las posibilidades de lo que los cuerpos pueden y en lo que devienen, en los enclaves mineros en el norte de Colombia.

5.2 Devenir corpoterritorial: ‘el devenir Bau’

“Se trata de trazar un devenir-otro, hacer delirar el cuerpo, que escape del sistema dominante. Por este motivo, devenir-mujer es devenir otra cosa que mujer, es descubrir una zona de indiscernibilidad tal que ya no pueda decir Yo”
(Celeste Ramirez, 2019)

El ‘devenir Bau’ es un referente para conceptualizar alrededor de las prácticas políticas y sociales que tienen los grupos y personas que responden a contextos de

precarización por las violencias capitalistas. A partir de la comprensión de su devenir, la capacidad de ‘hacernos nuestros propios cuerpos’ frente a una serie de sistemas que nos disciplinan fue clave para ahondar en lo que lxs amigxs de Bau, llamaron como un devenir corpoterritorial, que se construye en continua relación y movimiento con el territorio y sus coyunturas. En este sentido, el legado de Bau permite ver una de las posibles potencias de unx cuerpX disidente en el marco de apuestas anti extractivistas y de defensas corpoterritoriales. Aunque Bau no hizo parte del territorio colombiano en el que se centra esta exploración, sí evoca una respuesta eslabonada entre el norte de Colombia y el sur del continente sudamericano en Chile.

Para hablar del ‘devenir Bau’ es necesario situarse en el contexto chileno con relación a la disputa territorial que existe desde hace siglos entre el pueblo Mapuche y el estado chileno.¹⁰³ El pueblo Mapuche ha sido uno de los principales actores políticos que ha respondido a la expansión extractivista en el sur de Chile de proyectos madereros y de extracción de cobre.¹⁰⁴ En este contexto, Emilia ‘Bau’ Millén hizo parte del colectivo de jóvenes nacidos en los 80 que visibilizaron las potencias de la diáspora mapuche y la heterogeneidad de prácticas de ‘des-mestizaje’ y descolonialidad como lo son las prácticas de recuperación de territorios. Tanto ella, como mujer trans y artista, como otrxs jóvenes mapuches urbanxs, feministas y disidentes de género reivindicaron y reivindican “el espacio urbano como un territorio indígena desde el cual reconstruir sus historias de exilio, migración y pertenencia en el contexto de la post dictadura chilena y la creciente militarización de Wallmapu” (Barros Cruz, 2022).

Durante las revueltas del llamado Estallido Social en 2019, el nombre de Bau se hizo cada vez más sonoro por su visibilidad en cuanto a su liderazgo cohesionador. Bau era una mujer trans¹⁰⁵, antiespecista y mapuche que habitaba en zona rural y que llevaba

¹⁰³ Para tener un contexto sobre el territorio, Rivas Monje describe al sur de Chile como “La frontera que fungió como espacio autónomo y limitante a la avanzada del proyecto criollo del estado nación chileno en la ocupación del territorio en el siglo XIX. Hoy frontera-cicatriz, lugar de despojos y expoliación sistemática, de violencias de largo aliento que atraviesan la tierra y los cuerpos que la habitamos, nuestras identidades, lenguas, sentires. Habitamos una frontera metafórica, pero materializada en “zona roja”, militarizada, explotada, violentada” (Rivas Monje, 2022, p. 103).

¹⁰⁴ Una de las prácticas de recuperación de territorios ancestrales por algunos comuneros mapuche ha sido la quema de cultivos de madereras o la ocupación de lugares privatizados que pertenecieron al territorio ancestral.

¹⁰⁵ Así como Bau, hay numerosas subjetividades disidentes del sistema sexo-género o ‘cuerpos plurales’ que pertenecen a lo que se ha construido como ‘ruralidad’ en relación de otredad frente a los centros urbanos de Latinoamérica. En Brasil, por ejemplo, Dandara Rudsan, activista negra y trans de Altamira, lidera un movimiento por la visibilización de los asesinatos de mujeres trans que habitan en la Amazonía y de cuya

varios años construyéndose como defensora del territorio ancestral en el que se ubica el Condominio Riñimapu, en la comuna de Panguipulli¹⁰⁶. El 17 de febrero de 2021, cuando se encontraba apoyando a los comuneros Mapuche en una de las prácticas de defensa territorial y recuperación, fue asesinada por guardias de seguridad contratados por dicho condominio.

La existencia de Emilia Bau Millen nos interpela para preguntarnos acerca de los devenires y las potencias de los cuerpos en situaciones de radicalización y emancipación más allá del territorio chileno (o Wallmapu para ser correctas con el nombre Mapuche del territorio) y desplazándose a cualquier espacialidad en donde se debatan los futuros de los territorios y los proyectos con agendas económicas y de explotación capitalista. Sus planteamientos políticos los había construido a partir de lo que sus compañerxs llamaron ‘una identidad corpoterritorial’ que potenció el crecimiento de su crítica al extractivismo, el despojo de tierras y los estatutos coloniales de género, racialización y sexualización en su territorio¹⁰⁷.

Después de su asesinato a inicios del 2021, la memoria de Bau ha impulsado una serie de potencias políticas y de espacios de reflexión que no existían previos a su muerte. Bau, se convirtió en un referente del devenir radical en el mundo contemporáneo de colapso económico, social, político y ambiental; desde Chile, pero con resonancia en otros puntos estratégicos que se enuncian como ‘anti-sistema’. Su existencia desde el Wallmapu, su devenir trans y la recuperación de tierras mapuche como comunera (Lamien), dialoga con otras apuestas de emancipación en otros territorios minados de Latinoamérica y del sur global.

visibilidad depende su supervivencia (ONU Mujeres, 2021). En Colombia, la Zunga Roja, mujer trans politóloga del Guaviare ha sido enfática en visibilizar las violencias que sufren las mujeres trans en el campo y en el marco del conflicto armado que ha profundizado las estructuras patriarcales y cisheteronormativas que llevan consigo la guerra y el control territorial de los espacios y los cuerpos.

¹⁰⁶ La disputa de tierras en el condominio Riñimapu se debe a la privatización de lo que antes era la comunidad Riñimapu de 33 lotes de 19 hectáreas cada uno. Durante cuarenta años la comunidad y el Hotel Riñimapu compartieron el territorio, hasta que en 2015 las tierras pasaron a ser propiedad de la Sociedad Inmobiliaria Riñimapu SA y fue cuando empezaron las disputas con la comunidad (Avendaño, 2021).

¹⁰⁷ El 11 de marzo de 2021, desde FuriaZine, colectivo transfeminista de autogestión, llevamos a cabo un conversatorio con compañerxs de Bau y activistas de la región para visibilizar su asesinato y recolectar fondos para su familia. En dicho conversatorio se desarrollaron con más profundidad los procesos en los que participaba Bau y la construcción de su subjetividad política como defensora de territorios.

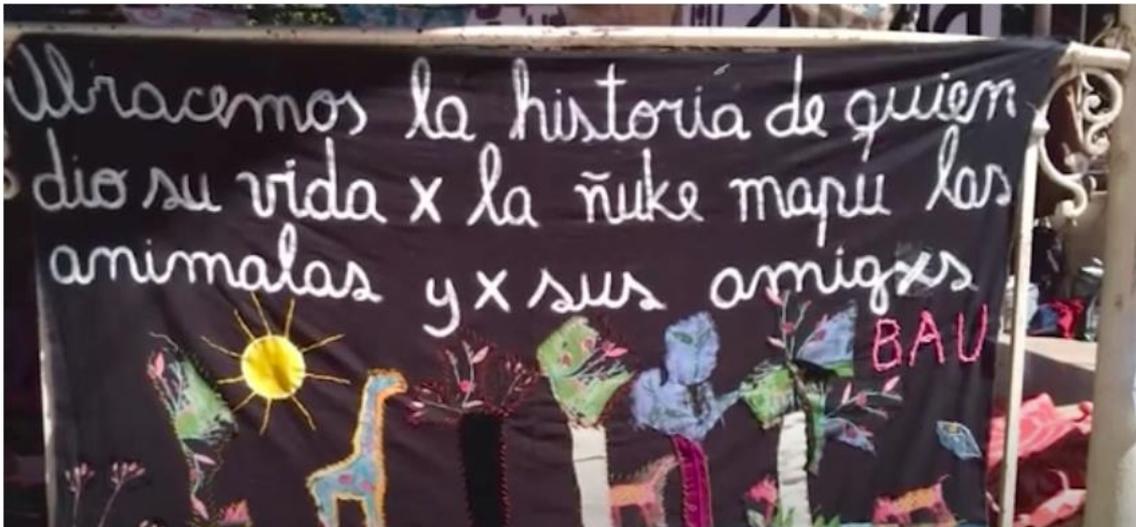


Imagen 27. Captura tomada del video 'Reportaje a Denisse Obrecht, madre de Emilia Bau asesinada en Panguipulli', 2022. Ver reportaje en https://www.youtube.com/watch?v=8XPqNS8stko&ab_channel=RadioLafkenMawida

‘Bau’ es una referente en cuanto a un cuerpo que se hace a sí mismx, por eso la construcción corpoterritorial de Bau es una guía de la emancipación de los cuerpos a partir de una episteme corpórea. El ‘hacerse unx cuerpo’ es un término que retomo de Santiago Díaz, quien escribe sobre performance decolonial y epistemologías corporantes y lo define como: “la experiencia estético-política de una praxis performática que tiene como efecto una producción “académica” de conceptualización sobre el propio trabajo de descolonización corporal” (Díaz, 2020 p. 65). Bau, desde su lugar como artista fue encarnando diferentes prácticas de descolonización al cuestionar el performance de género, los dispositivos de blanqueamiento, el especismo y el extractivismo.

Su corpoterritorialidad es un devenir, un movimiento que se configuró y continuó su trayectoria incluso después de su muerte. Siendo así un ‘cadáver indisciplinado’ en términos de Laura Quintana (2019). La corpoterritorialidad hace eco de la corporalidad y la territorialidad, términos que se diferencian de las categorías de ‘cuerpo’ y ‘territorio’; y que aluden a los desplazamientos necesarios entre cuerpos, en multitudes y en comoción para responder a las violencias como el despojo, la contaminación, la discriminación y el desarraigo en espacios más allá de un ámbito físico, es decir, en la territorialidad.

Tal como enuncia Victoria Pérez Royo, la corporalidad es el tránsito de un cuerpo ‘yo’ hacia un cuerpo ‘nosotros’ y es este desborde de la misma materialidad de un cuerpo individual el que nos conduce a pensar en un *continuum* más allá de la piel y en el caso de Bau, más allá de lo vivo. Una corporalidad que se desborda a sí misma para devenir vulnerabilidad con otros cuerpos, incluso el territorial (Méndez, 2023). El devenir Bau es

la radicalización de un cuerpo como respuesta a los múltiples sistemas de opresión, y a su vez es la ampliación de sí en un cuerpo político que le excede en sensualidad incluso después de la muerte. Un *continuum* de movimiento de la materia ya en el estado de ‘descomposición’.

Sólo hasta que un cuerpo se hace movimiento, o incluso, se construye como cuerpo en sus propios términos, puede empezar a ampliar las posibilidades de su devenir y de su rebasamiento. En este sentido, hay mucho de la danza en este ‘devenir cuerpo político’ de Bau así como en lo que pasa con los cuerpos en los enclaves; la imaginación que requieren los cuerpos en los territorios mineros/minados es similar a las habilidades que desarrolla un cuerpo que baila: por un lado, la tecnificación de movimientos y la repetición coreográfica hasta alcanzar un objetivo; y por otro, la improvisación o formas de liberación del cuerpo.



Imagen 28. Fotografías que evocan la memoria y la presencia de 'Bau' en distintas ciudades. Tomadas en Santiago de Chile, diciembre 2022 y en Ciudad de México, junio de 2023.

La emancipación de Bau en respuesta al sistema sexo-género, el sistema especista, el extractivismo en tierras de pueblos originarios y a la colonialidad de género puede llamarse incluso como un devenir complejo que aduce a la radicalización de los cuerpos cuando ‘sus cicatrices se politizan’. Los puntos de unión con otros cuerpos y con la corteza terrestre podrían ser leídas como cicatrices que se adhieren entre sí, como al utilizar la *metáfora de la fascia* se comprende que allí donde ha habido dolor, es donde se crea un tejido más robusto y articulado de fibras que la constituyen. En una entrevista a la madre de Bau, ella menciona cómo el proceso de transformación de Bau se da a partir de su sensibilidad hacia el dolor propio y de otrxs, el devenir vulnerabilidad del que también habla Ángel Méndez (2023) en relación a las teopoéticas del cuerpo.

La imagen 27 muestra fotografías con el nombre de Bau que tomé personalmente en Chile y en México en 2022 y 2023, registrando así el eco de su nombre en otras ciudades. Estas evocaciones pueden ser puntos de apoyo para otrxs cuerpos en otras partes, tanto para cuerpxs defensorxs como disidentes de género, trans, anti-especistas, sensibles, del sur, etc. El ‘devenir Bau’ entrega mucho de sí para otros procesos políticos y enseña cómo hacer delirar un cuerpo hasta fugarse en su totalidad. Este devenir, que pasa por el devenir mujer trans, hace parte de lo que Deleuze explica como un devenir-imperceptible en donde ya no se reconoce la materia del yo, un devenir molecular que se escapa del sistema dominante. El ‘devenir Bau’ pasa por el devenir mujer trans y se continua, pues “es a través del devenir-mujer que pasan todos los devenires” (Ramírez, 2019).

La sensibilidad, las experiencias de violencia encarnada y la imbricación de opresiones (Curiel, s.f) pueden crear procesos de subjetivación política en los enclaves, sin embargo esta politización del dolor, de las heridas y del archivo de cicatrices en lxs cuerpxs sólo deviene radicalidad o defensa en algunos casos y no en todos. Para ahondar en esto desarrollo el término de cicatriz politizada a continuación.

5.3 Cicatriz politizada

“En vez de intentar predecir lo que pasará con nuestros cuerpos, yo prefiero intentar imaginar cómo podremos rehacer nuestros cuerpos más allá y a pesar de la violencia que les interpela”
(Contranarrativas, 2017).

¿Pueden las tensiones de fuerzas y las superficies creadas en el Cesar y La Guajira, ser escenario para devenires Bau? ¿Qué devenires son posibles y están ocurriendo ahora, en el presente, como posibilidad? Para desarrollar estas ideas hago uso de ‘la cicatriz politizada’ término elaborado a partir de la lectura de ‘La política cultural de las emociones’ de Sarah Ahmed (Ahmed et al., 2017b), en donde analiza el momento en el que el dolor y/o los duelos se convierten en procesos de subjetivación política en relación a una situación u otredad que insiste en herir.

Contrario a las nociones de resiliencia, fuerza o resistencia un cuerpo herido por diferentes violencias puede enunciarse desde ahí sin la necesidad de presionarse por pasar a un estado de ‘sanación’ o de ‘rehabilitación’ completa. Parecido a lo que los cuerpos ‘discas’, ‘enfermxs’ y/o ‘locxs’ tienen para decir desde este lugar de enunciación, un cuerpo y un territorio heridos también podría constituirse desde ahí. Para Silvestri, estamos en descomposición y dentro del sistema actual como parte del ‘devenir frágil’ al que estamos destinadxs todxs lxs cuerpos, unxs en mayor medida que otrxs.

Regresando a los planteamientos de Sarah Ahmed acerca del pensamiento a través de la piel (Ahmed & Stacey, 2003) y las emociones corporeizadas y politizadas (2017) retomo el uso de las analogías *geodermatólogicas* como en su momento hizo Anzaldúa cuando enunció a las fronteras en clave de *heridas que separan por ejemplo*. La idea de los cuerpos rotxs, la tierra fracturada, los cuerpos de mineros frágiles, los niñxs con infecciones y la permanencia de un pensamiento desde la piel y las superficies posibilita la categoría de ‘cicatriz politizada’ de la que he hablado anteriormente. Esta noción de los ‘dolores y emociones que se politizan’ hacen parte de la propuesta de Ahmed en relación a los cuerpos queer y racializados que se subjetivan políticamente desde emociones como el duelo, el asco y las heridas.

Mi perspectiva es que las cicatrices politizadas pueden ser procesos tanto individuales como colectivos, intermitentes, progresivos y también efímeros. Al respecto, traigo a la memoria la frase que se repitió después del asesinato de Bertha Cáceres (1971-2016), defensora de territorio Lenca en Honduras frente a proyectos extractivistas, cuando dijeron: “quisieron enterrarla, pero **no sabían que éramos semillas** y Berta se multiplicó en nuestros corazones” (elsaltodiario,2021,cita). El duelo, la herida, la rabia y/o la indignación frente a estas violencias se replica de maneras inesperadas y así como la pregunta acerca de lo que los cuerpos pueden no tiene respuesta determinada, las

posibilidades políticas a partir de una cicatriz de violencia tampoco. Son incontables y con diferentes potencias y volúmenes.

Estos afectos hacen parte del mundo sensible que se configura en los territorios minados y desde aquí, se potencian otras tantas posibilidades de conformaciones subjetivas. El ‘devenir Bau’ en este sentido, integra otros devenires como el trans, indígena mapuche y mujer comunera, todos siendo fugas a una serie de irrupciones violentas en los cuerpos. Estas rupturas, que también las sufre la corteza terrestre, pueden ser ‘remendadas’ pero su apariencia y estado previo nunca podrá retornar. Este es el caso de las materias en los enclaves, por ejemplo, las sillas ‘remendadas’ con figuras de cicatriz que observé en La Jagua y en La Loma. Estas marcas en las sillas llamaron mi atención porque no he visto ese bordado en otros territorios y porque permití que los enclaves hablaran a través de las prácticas de reparación de los objetos.



Imagen 29. Sillas de plástico con reparaciones en cobre en forma de cicatriz. Tomadas en el municipio de La Loma, Cesar. Archivo personal, junio de 2022 y febrero 2023.

Las sillas cicatrizadas tienen la marca del uso y el paso del tiempo en los enclaves y a su vez hablan de la intención de perdurabilidad que aún late en estos territorios. A pesar de ser territorios devastados y en ‘descomposición’ hay prácticas de mutabilidad para perdurar allí. Así como el bailarín que se lesiona y encuentra otras formas de moverse. Es a partir de la vulnerabilidad del cuerpo y sus posibilidades de ruptura de su fascia que se pueden construir también nuevos tejidos: *¿Qué genera una cicatriz en la fascia?* Una nueva forma, una *torsión* en términos de Laura Quintana (2020). En este texto, la

vulnerabilidad por la posibilidad de ‘romperse’ se entiende en diferentes niveles; tanto la vulnerabilidad que es compartida y no está determinada solo por condiciones materiales del sexo o el territorio, sino también por su distancia o cercanía de acceso al poder; como por la interdependencia.

Con interdependencia me refiero a lo que Judith Butler elabora en *Resistencias: repensar la vulnerabilidad y la repetición* (2018) y *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (2017) acerca de la vulnerabilidad intrínseca que hay en todos los cuerpos y cómo nos afectan las políticas, las instituciones y las decisiones de otros cuerpos. Entonces, es necesaria la construcción de narrativas para comprender la multiplicidad de condiciones de vulnerabilidad.

5.4 Deseo de fuga: la errancia y la deserción

“Los cambios no se producen sólo cuando apuntamos todo el mundo en una sola dirección, sino también por la expansión y la propagación de los pequeños mundos que fabricamos” (Pérez Royo, 2018).

El bailarín de Pina Bausch que sale del cráter minero con movimientos expansivos que evocan la necesidad de romper con la asfixia del lugar. Este bailarín se mueve y con su cuerpo nos habla de la aridez y la sequía, pero también de la huida y la emancipación que hace la vida a través de los cuerpos que logran salir de allí. Esta emancipación tiene que ver con el deseo y con cómo emerge en aperturas de espacio y en relación, sin perder de vista el conflicto y las tensiones que hay en estos territorios cuando los cuerpos tensionan las coreografías cotidianas y su disciplinamiento.

La tensión en los enclaves mineros es aquella relacionada, por un lado, con la aceptación de la minería como modo de vida, así como la transformación de los espacios en territorios mineros y por otro, el rechazo de los proyectos mineros y de su modelo económico para los territorios. Este es un debate que escala a nivel estatal en donde se discute cuál es el modelo económico adecuado para la nación teniendo en cuenta que Colombia ha sido un país construido sobre prácticas mineras y extractivistas desde los tiempos de la Colonia. Aquí, en esta tensión, la pregunta por el deseo de los cuerpos es ambigua y en ocasiones ingenua: ¿qué desean los cuerpos en los enclaves? ¿vivir en los

territorios tal y como eran? ¿torcer las coyunturas y aprovechar el régimen kinético que propone la minería? ¿imaginar otros futuros posibles?

Frente a estas preguntas por el deseo, encuentro resonancia con películas colombianas que han documentado el ‘sin sabor’ de los territorios mineros/minados a quienes no se les dio más opciones que convertirse en desiertos. Considero que el dialogo con estas producciones es una muestra del imaginario colectivo en torno a una membrana corpoterritorial que busca sus diferentes formas de respuesta a la minería y el extractivismo. En la película ‘Niña Errante’ de Rubén Mendoza (2018), así como en la película más reciente ‘Los Reyes del mundo’ de Laura Mora (2022), hay imágenes alusivas a la minería, retroexcavadoras que aparecen como parte del paisaje colombiano y ubicadas justo en los enclaves del norte del país.

Mientras ‘la niña’ está perdida y busca sus raíces, baila en sueños con las retroexcavadoras y ‘los jóvenes’ de ‘los Reyes del Mundo’ por su parte, buscan recuperar sus tierras que fueron despojadas por el conflicto armado colombiano hasta llegar al final de un sueño en el que se confrontan con las retroexcavadoras que ya ocuparon lo que eran las tierras de sus familias desplazadas por la violencia; las escenas se enmarcan en las preguntas que se hacen los jóvenes de los enclaves con respecto al futuro que pueden soñar y construir.



Imagen 30. 'Danzando con la retroexcavadora'. Captura de escena de la película 'Niña Errante' de Rubén Mendoza, 2018.

En ambas películas se representa el anhelo de las personas jóvenes por un mejor futuro, viajan por distintos lugares del territorio colombiano en donde la minería y las retroexcavadoras son actores claves para comprender la relación de estos cuerpos con el territorio que recorren. Finalmente, en ambas películas queda la sensación de que un futuro diferente es una combinación entre lo imposible por ser onírico y una negociación con la maquinaria de la minería.

Traigo estas reflexiones como punto de apoyo para pensar en las ‘visiones a futuro’ de las personas en los enclaves con las que tuve la oportunidad de hablar. Tal y como desarrolla Ángel Méndez (2023) en *Teopoéticas del cuerpo* a partir de la pregunta de Pina Bausch ‘¿qué mueve a un cuerpo?’ hay un deseo que mueve el mundo y a los cuerpos y en esta línea, ¿qué mueve a los cuerpos de los enclaves, qué deseo los mueve? En el recorrido por los enclaves era recurrente oír acerca de los deseos por configurar familias y los anhelos de un novio minero para ‘embarazarse e irse’ de los enclaves. En las conversaciones con lxs jóvenes de la familia de Yuliana era clara la diferencia entre los padres que tuvieron que trabajar en las minas y ahora reposaban enfermos y lxs jóvenes que estaban buscando cómo salir de allí.

Yuliana y la capacidad de ‘desagregarse’

¿Es entonces una potencia de lo *cuir* el ser fugitivx? La experiencia de Bau, Yuliana y algunas de las migrantes trans venezolanas que se encuentran en los enclaves apunta a que el deseo *cuir* está pulsando hacia el movimiento constante. Laura Quintana precisamente habla de mostrar estas conformaciones políticas a partir de prácticas corporales como formas de torsión, se pregunta: “cómo los actores políticos participan en un nivel de creación conceptual, desde prácticas de conocimiento corporizado” (Quintana, 2020, p. 237). En su libro ‘La política de los cuerpos’, persigue la potencia de lo que los cuerpos pueden desde distintas prácticas movimentales que incluyen a los movimientos sociales *per se*, pero también a los cuerpos individuales que a partir de actitudes de torsión o desacuerdo, se están emancipando, son cuerpos que imaginan la indisciplinización.

En el último viaje que realicé a Valledupar para encontrarme con Yuliana Ángel, fue imposible coordinar una cita con ella debido a su agenda política como lideresa social. Después de participar en varios procesos de organización social y de trabajo con ongs e

instancias de gobierno local, Yuliana se perfiló como candidata al consejo de Valledupar como representante de la ‘plataforma ideológica Gente en Movimiento’. A diferencia de las propuestas comunitarias que han planteado las organizaciones y el pueblo Wayúu frente a la defensa de sus territorios, las propuestas de Yuliana parecerían encaminarse hacia apuestas muy puntuales de liderazgos individuales.

A este tipo de potencias políticas individuales, Laura Quintana las llama emancipaciones singulares, de los cuerpos sobre sí y entran en diálogo con las emancipaciones colectivas “al ponerse en relación varios cuerpos y afectar a un cuerpo social” (Quintana, 2020, p. 55). Ambos tipos de emancipaciones están ocurriendo en estos territorios a manera de respuestas micro políticas y de posibilidades, en palabras de Quintana:

“Importa entonces abrir la posibilidad de que las formas de escapar, torcer, fracturar -las reglas de uso- de la dominación pueden ser muy diversas, y también tensas, conflictivas. E importa reconocer que no se trata nunca meramente de manifestaciones puntuales, que tienen momentáneos efímeros episodios de gloria, sino de prácticas que están atravesadas por una densidad experiencial” (Quintana, 2020, p. 235).

Yuliana está tensionando lo colectivo en la medida en la que se fuga y crea otras posibilidades y experiencias encarnadas a partir de su propia corporalidad. Bajo unos lentes teóricos estructuralistas se pondría en duda la capacidad de un solo cuerpo para crear verdaderos cambios estructurales; sin embargo, la experiencia de Bau y de Yuliana en marcos de disputas territoriales por extractivismo abre la posibilidad continuada de desbordarse en un devenir parvada: “pasar de un cuerpo ‘yo’ a un cuerpo ‘nosotrxs’ (Pérez Royo, 2018).

En la danza y la improvisación es posible ver estos *impromptus* que pueden contagiar a otros cuerpos. Los movimientos de contagio. Por ejemplo, la manera en la que la memoria de Bau ha atravesado el continente para crear espacios de congregación en Europa y en otras latitudes ha sido una forma sutil de contagio de su movimiento. Su madre en una entrevista post mortem¹⁰⁸, afirma que nunca pensó que Bau tuviera esa

¹⁰⁸ Para ver la entrevista a la madre de Emila ‘Bau’ Millén dirigirse al siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=cC4GQTRvnlc&t=2s&ab_channel=TranstravestisdeChile%F0%9F%87%A8%F0%9F%87%B1

potencia, pero que lo que estaba ocurriendo era una muestra de la identificación del colectivo con su mensaje. *¿Hasta qué punto Yuliana, como líder social, es un ejemplo de devenir Bau? ¿Qué otras Yulianas hay? ¿Qué otras prácticas de emancipación se crean en estos enclaves?*



Imagen 31. Captura tomada del video 'Reportaje a Denisse Obrecht, madre de Emilia Bau asesinada en Panguipulli', 2022. Ver reportaje en https://www.youtube.com/watch?v=8XPqNS8stko&ab_channel=RadioLafkenMawida

Igualmente, Yuliana se desagrega y crea otras formas de incidir políticamente que exceden a la organización tradicional de los movimientos sociales. A esto, la filósofa Leonor Silvestri le llama 'la capacidad de desagragarse' y la posibilidad de integrar que ser fugitivxs es también un movimiento de transformación. Esta huída es justamente lo que encierra el término de 'cimarronaje' si recordamos que en épocas de esclavitud, eran los cimarrones quienes huían de las plantaciones y creaban caminos para que otras personas esclavizadas huyeran y encontraran otros lugares para habitar.

Yuliana en este sentido, aplica el *cimarronaje* propio de sus ancestrox africanos y reitera que la pulsión del movimiento puede significar la futura congregación en otros territorios. Al respecto, lx artista marica no binarie brasileñx nómada Jota Mombaça, apunta que:

“En vez de pensar en modos de salvarse, prefiero pensar en modos de huir, sin que ello implique la utopía de llegar a algún lugar. Me parece que, ante los conflictos y tensiones que hemos experimentado, el ser fugitivo se presenta como una condición ontológica de nuestro paso por el mundo” (Contranarrativas, 2017).

El deseo y/o la posibilidad de desagregarse es una performance queer/cuir en la medida en la que tuerce las formas tradicionales de movilización y defensa corpoterritorial. Se abren más preguntas con respecto a la potencia que tienen los cuerpos cuir frente a las defensas, no sólo cómo defienden, sino cómo se disputan los conceptos de ‘pertenencia’ y/o ‘propiedad’ de la tierra o lo territorios. Mientras que las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas aluden a la homogeneización de las luchas para ‘defender lo propio’ incluso de formas radicales como en el caso de Bau; hay experiencias cuir como la de Yuliana que defienden a partir de la desagregación y también de la errancia. Como menciona Mombaça en la cita anterior, la ‘huída’ es también una posibilidad ontológica y la capacidad de desagregarse es justamente una forma de ‘moverse’ a un contratiempo. En ese sentido, hay aquí una posibilidad de ruptura al régimen kinético impuesto.

A modo de conclusión: reflexiones para continuar el movimiento

En la introducción de este trabajo evoqué la pregunta inicial del bailarín Shanti Vera: *¿qué lugar ocupa el cuerpo en un mundo de capital integrado?* La pregunta quería traer al cuerpo hacia los estudios sobre extractivismo. Luego de un recorrido teórico y dancístico surgieron las propuestas de investigar desde las teorías encarnadas y de sus formas de ir a una escritura material y corporeizada, así como híbrida y mestiza. El recorrido que aquí propuse deja aún más preguntas abiertas para seguir experimentando con el método y seguir preguntándonos acerca de lo que pueden los cuerpos en contextos determinados por tensiones de violencias coloniales, epistémicas, cisheteronormativas, ambientales y económicas como lo son, los enclaves mineros.

Hay entonces una reconfiguración de lo posible en términos investigativos, no como un lugar de logro académico, sino como una disputa epistemológica y una serie de limitaciones que se experimentan desde la incomodidad del cuerpo mismo. Así, me dirijo a la academia patriarcal y androcéntrica que desvincula al cuerpo y a la subjetividad de quien investiga en sus intentos por crear y explicar el mundo de maneras objetivas. En este experimento se puso el cuerpo en el centro confiando en su capacidad cognoscente, sea o no el cuerpo construido para teorizar en lenguajes normativos y/o hegemónicos, se dieron una serie de exploraciones metodológicas y de reflexiones claves para continuar el movimiento.

Retomando también las preguntas iniciales de la investigación: *¿cómo se desplaza el entramado capitalista y sus procesos heterogéneos por, sobre y entre los cuerpos? ¿qué sucede con y a través de la corporalidad como superficie en los enclaves mineros? ¿qué mueve a los cuerpos en un enclave minero? ¿qué fuerzas materiales y sutiles están creando espacios de disputa territorial con las agendas extractivistas? ¿qué lugar ocupa el género, la etnicidad, la clase y las capacidades corporales en la construcción de territorios mineros/minados? ¿qué agenciamientos se producen desde el movimiento y la emancipación de los cuerpos? Y ¿qué puede un cuerpo en un contexto de explotación minera?;* esta tesis logró articularse sobre varias matrices:

1) El cuerpo sensible como método y lo que podemos entender de los procesos extractivistas cuando sentimos e investigamos desde teorías encarnadas y el cuerpo político, así como a través de metodologías encarnadas y colaborativas, o multi-dialógicas.

2) La sutilidad y sensorialidad en el proceso de construcción y destrucción de superficies para el extractivismo. Y a su vez, una serie de posibilidades para la escritura geológica de capas más allá de la topografía tangible a partir de estas nociones sutiles y sensibles como el sueño, la metáfora de la fascia y la cicatriz politizada.

3) Las corporalidades, el movimiento y el género como prácticas de ajuste, torsión, acoplamiento y/o fuga en estos contextos, así como archivos para evidenciar el régimen kinético que acompaña un determinado régimen económico. Planteo al género como una fuerza que también construye superficies en los enclaves y puede ser transitado desde un tercer lugar. Se construye un puente conceptual entre el ‘tercer lugar’ o de inhabitabilidad y los cuerpos plurales, o diversos que escapan a la norma binaria de género. Los enclaves mineros son también un laboratorio para entender cómo se implementa y reproduce un sistema cisheterocapitalista que parte de la modificación de superficies y la creación de corporalidades específicas.

4) Finalmente, los agenciamientos/emancipaciones y devenires frente al capital extractivista en el contexto específico del norte de Colombia. La corpoterritorialidad se despliega a partir del ensamblaje de cuerpos y procesos políticos por la defensa de los territorios, luego se encarna en personas como Emilia Bau Millén. Este devenir corporalidad más allá de cuerpos individuales es el desborde de las potencias políticas de la carnalidad en coreografías políticas, algo que Ángel Méndez (2023) ha llamado como las coreopolíticas.

Las metodologías de investigación utilizadas aquí continúan con este ánimo de epistemologías heterogéneas y sobre todo, el contacto y el encuentro entre cuerpos. A partir de Fotosíntesis y de las coreoetnografías, así como las epistemologías del encuentro con ancestras teóricas o el apalancamiento con otros cuerpos, esta tesis que partía de enunciados desde las ciencias sociales y los estudios de género se hibridó con el arte y la danza. Más allá de querer entender una totalidad de la vida en los enclaves, nos acercamos desde otro lugar para poner luz en lugares que quizás no han sido tan comunes. El método

también se dio como hallazgo y como invitación a continuar su propia creación; se entremezcló entonces con la teorías y con la energía erótica y creativa de la investigación a través del arte.

La epistemología del encuentro dialoga cercanamente con epistemologías otras como por ejemplo las investigaciones comprometidas con la transformación social, la IAP, la investigación de co-labor; las etnografías afectivas; sin embargo, la propuesta de estos métodos y del proceso que aquí se construyó, otorga lentes conceptuales desde la danza y el movimiento, se piensa el contacto entre cuerpos desde una experiencia material e interdependiente, procesa eventos políticos y económicos desde nociones específicamente relacionadas con las artes vivas y en ese sentido, se convierte en una acción poiética en el mismo movimiento. Como en la danza, no hay un movimiento que pueda ser replicado exactamente igual al anterior y lo que se busca es navegar el proceso mismo en su devenir.

Así, la epistemología del encuentro acompaña el contacto entre mundos permitiendo que se desarrolle el encuentro como tal y a su vez, parte de la afinidad afectiva, corporal, erótica, epistémica que podemos tener con otros cuerpos. Adicionalmente, no hay que olvidar de Fotosíntesis parte de un encuentro entre mujeres que piensan juntas y además ‘aman a otras mujeres’, lo cual no es una experiencia menor a la hora de pensarnos epistemologías feministas encarnadas desde los afectos que resisten.

En el desarrollo conceptual también se dieron importantes giros y cambios de dirección. En un primer momento, se diseñó esta investigación a partir de la noción de ‘territorio cuerpo tierra’ propuesta por las feministas comunitarias de centro y Sudamérica (Cabnal, 2018, 2019; Guzmán, 2015). Sin embargo, luego de diferentes acercamientos con comunidades indígenas y campesinas en territorio colombiano que plantean una defensa de tierras y territorios frente al extractivismo, se notó que la categoría de ‘territorio cuerpo tierra’ hace parte de una epistemología indígena específica y situada que no necesariamente se comparte en otros territorios de lo que se ha nombrado como Abya Yala por las apuestas anticoloniales de Latinoamérica y el Caribe.

Por lo tanto, partir del ‘territorio cuerpo tierra’, e incluso desde el ‘cuerpo territorio’ que es una categoría planteada por la geografía feminista y cuyo uso se hace cada vez más latente en las luchas feministas latinoamericanas, así como en la academia (Marchese, 2019; Zaragocin & Caretta, 2020); resultaba ajeno para algunas personas que no necesariamente confluyen con lo planteado por los feminismos comunitarios. El viro se fue dando más hacia nociones de ‘identidades territoriales’ o ‘identidades corpoterritoriales’ en el caso de personas trans defensoras de territorios en Chile y Colombia. La corpoterritorialidad integró el factor de tránsito y movimiento, del devenir propio de los cuerpos que están en búsqueda de posibilidad.

Asimismo, la ‘hibridez’ que se presentía en un comienzo en el encuentro de lo humano y lo no humano en el concepto de ‘cuerpo territorio’, se fue ligando más claramente hacia un *continuum*, un desborde de interfaz entre piel y corteza terrestre, pero también entre otras relaciones como en el encuentro con las máquinas, lo que dio paso a contemplar las corporalidades como ese encuentro de cuerpos, una semiótica relacional así como una semiótica corpórea, un ‘volver a la materia y por lo tanto a la tierra’. Desde el *continuum*, también se sugirió la superficie y la metáfora de la fascia como formas de explorar las membranas y la interdependencia entre elementos que son afectados por el extractivismo. La fascia, como sensor pero también como límite y posibilitador de movimiento fue una metáfora para acercarse a los enclaves mineros desde una percepción corporal que abarcara la potencia de los cuerpos incluso dentro de espacios tensionados como lo son estos enclaves.

A partir de un cruce de escenas heterogéneas (Quintana, 2020) de prácticas sociales, gestualidades, actores políticos, figuras de arte, poemas, narraciones históricas, propuestas metodológicas, observaciones etnográficas, y performatividades cuir, me ocupé de presentar un cruce de desplazamientos de la acción política o agencia de los cuerpos. Tal como escribe Quintana acerca del planteamiento de Ranciere para lxs pensadorxs: (al pensador) “le ocupa decir que la gente ya está creando estas practicas otras, pero que estas no tienen muchas veces tanto peso y tanta visibilidad no solo por las

formas gubernamentales y económicas dominantes, sino por apuestas teórico-críticas que despotencian lo que la gente puede” (Quintana, 2020, p. 233).

La reflexión a partir del pensamiento dancístico y de mi propia corpografía reveló la necesidad de ‘liberar al cuerpo de las coreografías pre-existentes’ (Lepecki, 2007). Es decir, trasladar mi pensamiento de antropóloga en busca de descripciones y análisis sociales, hacia una danza como episteme, me dio la posibilidad de ampliar las preguntas y moverme hacia la heterogéneidad de lo que pueden los cuerpos en los enclaves mineros, en lugar de lo que le sucede a los cuerpos, en una dirección vertical de arriba hacia abajo en terminos dominantes. Hay por lo tanto, un desplazamiento del poder que aprisiona de forma gravitacional, hacia una agencia individual y colectiva: una corpoterritorialidad que se construye o en la que se deviene para potenciar transformaciones, deserciones y emancipaciones.

Con respecto al método que en un principio se articuló desde la necesidad de situarse como métodos antiextractivistas y virar hacia una co-laboriosidad. Fue clave la pauta de no querer desarrollar una investigación individual como una forma de resaltar que todo conocimiento es creado en relación y vincularidad con otrxs autores, personas, seres humanos y extrahumanos; así como en diferente situacionalidad espacio temporal: en presente, con el archivo y en una dimensión de futuridad, prestando especial atención a los cambios de adaptabilidad que sufren los cuerpos en diferentes espacios.

El dialogo con el trabajo de Rivera Garza, como ‘Los muertos indóciles’ (Rivera Garza, 2021b) dio las pautas para resaltar la importancia de la comunalidad en la escritura misma, entendida como ‘formas de estar-en-común, bajo lógicas de cuidado mutuo y bien común (Olaizola, 2022, p. 90). A partir de esas premisas, los intentos por construir colaborativamente este trabajo, o de comunalidad, fueron complejos principalmente a la hora de plantearse un producto final tipo ‘tesis’. Aunque algunas conversaciones y relaciones fueron fundamentales, el individualismo metodológico fue lo que quedó al final del proceso.

Quedan preguntas alrededor de ¿cómo dar prevalencia a las relaciones en lugar de la individuación en el pensamiento? Aunque la mayor parte de lo que aquí se ha escrito surge de conversaciones con voces plurales, seminarios, ‘polinizaciones’ con maestrxs, colegas, amantes, lectorxs, así como del diálogo con textos y sus autorxs; al final, la escritura recae en un solo cuerpo situado y por ende, los análisis y los límites son responsabilidad de la individualidad.

Frente a la pregunta de la comunalidad, hubo cierta fluidez de alianza a la hora de trabajar con personas queer/cuir, a partir de una especie de autoreconocimiento en otrxs cuerpos que también viven y se identifican con experiencias diversas, cuir y performáticas. Por ejemplo, fue clave la conversación continuada con Nivardo Trejo (colega y profesorx cuir que investiga la escena ballroom en Latinoamérica), investigadoras de danza, artistas, lideresas trans y activistas de derechos lgbtiq – así como ancestras teóricas como Anzaldúa (cuya obra se analiza más desde su lugar chicana y mestiza que como lesbiana y mística), Sarah Ahmed, Monique Wittig, Leonor Silvestri, val flores, Ochy Curiel, todas ellas pensadoras lesbianas, lesbofeministas y/o disidentes de género. Investigar con cuerpos plurales no es sólo un ejercicio de curiosidad cuir (cuiridad), es también una posición frente al sistema heterosexual, en palabras de Monique Wittig (2016) a la heterosexualidad como régimen político que permea la academia y el pensamiento.

Percibir el problema asociado al extractivismo y por lo tanto, a las violencias del capital sobre los cuerpos en esta investigación, desde una noción queer/cuir del mundo, requirió comprender ‘lo’ queer/cuir como “un espacio simbólico de libertad que permite a los sujetos definirse en términos propios y cuestionar la construcción binaria del género, es decir, las categorías alienantes de lo masculino y lo femenino” (Trejo Olvera & Ruiz Tresgallo, 2021). Traer lo queer/cuir a esta investigación no fue solamente una cuestión identitaria y/o de prácticas y orientaciones sexuales; fue un ejercicio de resemantización para la construcción de otros discursos y otras resistencias emancipadoras diferentes a lo conocido históricamente en el marco de las luchas por la tierra.

La danza y las nociones queer fueron claves para integrar ‘corporalidades ensambladas’ en el archivo sensible. Por ejemplo, el encuentro entre cuerpos y elementos en el ensamblaje entre mineros-masculinidad y máquinas por un lado; y la porosidad de los cuerpos frente al calor de las minas y el olor penetrante de la quema de palma aceitera en El Hatillo. También, el pensamiento coreográfico aportó la posibilidad de ver cómo el cuerpo social se orienta hacia los mineros y todo lo que tenga que ver con sus coreografías y de esta manera transforma a toda la ‘membrana territorial.’ Es en el estudio de los regímenes de movimiento que se puede leer un proyecto de nación como el que está detrás de los proyectos extractivos en esta tesis. Gracias a estas nociones dancísticas podemos entender cuáles son los regímenes de movimiento y en ese sentido, comprender cómo se encarna la teoría política del extractivismo.

Mientras que en la noción de ensamblaje, el minero se convierte en tal a partir de su articulación con la retroexcavadora y con otros elementos de gran tamaño como los camiones y sus neumáticos; en la porosidad de los cuerpos de un pueblo como El Hatillo, se encuentra la posibilidad de un ‘devenir frágil’ y ‘cuerpo enfermo’. El olor que se impregna en la superficie de la gente, sus ropas, casas, muebles, ojos, niños y en sus animales nos remite a pensar en pieles porosas que absorben la violencia ambiental. Estos devenires también luego nos hablan de las múltiples emancipaciones y gestos de torsión que plantean las corporalidades.

Por último, la ‘Invención del Desierto’ en estos casos de estudio plantea preguntas para futuras investigaciones en torno a la posibilidad de creación de otras superficies: ¿hay posibilidad para otras superficies después de lo que ha sido creado como construcción? ¿cómo podemos desarticular la narrativa de construcción de desiertos y volcarnos hacia ejercicios de creación de otros paisajes cuidables, en oposición a lo sacrificable? ¿el devenir Bau es una potencia de articulación con otras corpoterritorialidades que le hacen frente al extractivismo? ¿qué tienen para decir la danza y las ecologías del descanso frente al ritmo frenético con el que avanzan las ‘construcciones de desiertos’? En este sentido pienso en los cuerpos ‘nuevos’ que han llegado en los últimos años de crisis al enclave minero de La Loma específicamente: cuerpos migrantes, mujeres trans migrantes que se empiezan a articular en las coreografías cotidianas de los enclaves.

Y las preguntas se extienden hacia eventos presentes como la expansión de las fronteras capitalistas, entendiendo que el capitalismo necesita cada vez mayor rapidez y acciones como la extensión de horas de trabajo, disminución de la ruralidad y extenuación de los límites de los cuerpos. Tal como menciona Lepecki en *Exhausting Dance* (Lepecki, 2006), habrá que pensarnos en la quietud, la pausa, parar las máquinas y permitir que otros movimientos surjan, improvisaciones y creaciones que desborden las coreografías de disciplinamiento, para permitir que los territorios mineros/minados, recuperen su ritmo y su cadencia. Dirigirnos a la sensualidad de lo convertido en tierra, en hummus, de la raíz en latín ‘*humillis*’ que significa: **volver a la tierra.**

Referencias

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En *Más allá del desarrollo* (1.^a ed.). Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana : Fundación Rosa Luxemburg.
- Agamben, G. (2009). «*What Is an Apparatus?*» and Other Essays. Stanford University Press. https://books.telegraph.co.uk/Product/Giorgio-Agamben/What-Is-an-Apparatus-and-Other-Essays/2261170?WT.mc_id=tmgoff_psc_ppc_us_news_performancemax_dsa&gclid=CjwKCAjwx_eiBhBGEiwA15gLN582P1DK2yHp_kYIYcSINwSBMS75veOQRdGgaPYzM7mYhYuA0DBvQxoCJywQAvD_BwE
- Aguilar Gil, Y. E. (2022, septiembre). Defender la tierra. *Revista de la universidad de México*, 29. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/6dada1bd-457e-4815-9440-b559e5d5a0be/defender-la-tierra>
- Ahmed, S., Olivares, C., & López González de Orduña, H. (2017a). *La política cultural de las emociones*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género UNAM.
- Ahmed, S., Olivares, C., & López González de Orduña, H. (2017b). *La política cultural de las emociones*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género UNAM.
- Ahmed, S., & Sáez, J. (2019). *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra.
- Ahmed, S., & Stacey, J. (2003). *Thinking Through the Skin*. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=180396>
- Anzaldúa, G., Castillo, A., & Alarcón, N. (2001). La prieta. *Debate Feminista*, 24, 129-141. <https://www.jstor.org/stable/42625404>
- Anzaldúa, G., & Saldívar-Hull, S. (2016). *Borderlands: = La frontera* (C. Valle, Trad.). Capitán Swing.
- Arboleda Mutis Catrileo, Z. (2022). Más allá de la categoría ‘mujer’ rural: Provocaciones desde el transfeminismo y la teoría queer/cuir a la teoría rural y agraria. *REVISTA CONTROVERSIA*, 219, 247-278. <https://doi.org/10.54118/controver.vi219.1269>
- Arboleda Mutis, Z., & Coronado Delgado, S. A. (Eds.). (2014). *Transformaciones territoriales en la comunidad de El Hatillo: Un recorrido por los impactos de la minería de carbón*. Comité de Concertación de la Vereda El Hatillo.
- Archila, M., Centro de Investigación y Educación Popular, & Programa por la Paz (Colombia) (Eds.). (2015a). «*Hasta cuando soñemos*»: *Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira* (Primera edición). CINEP/Programa por la Paz.
- Archila, M., Centro de Investigación y Educación Popular, & Programa por la Paz (Colombia) (Eds.). (2015b). «*Hasta cuando soñemos*»: *Extractivismo e interculturalidad en el sur de La Guajira* (Primera edición). CINEP/Programa por la Paz.
- Avendaño, E. (2021, febrero 18). Cronología del asedio al condominio de Riñimapu que terminó en tragedia. [Diario]. *El Libero*. <https://ellibero.cl/actualidad/cronologia-del-asedio-al-condominio-de-rinimapu-que-termino-en-tragedia/>

- Ballesteros, A. (2022). “*Venas, Plumas, y Mantos: Coreografías hidro-geo-sociales frente a la idea de la responsabilidad*”. Centro de Investigación para la Gestión Integrada del Riesgo de Desastres. <https://ms-my.facebook.com/CIGIDEN/videos/venas-plumas-y-mantos-coreograf%C3%ADas-hidro-geo-sociales-frente-a-la-idea-de-las-res/983171369031534/>
- Baptiste, B. (2019). Nada más queer que la naturaleza. *Goethe-Institut Colombia*. <https://www.goethe.de/ins/co/es/kul/fok/ksm/21528411.html>
- Bardet, M. (2014). *Pensar con mover: Un encuentro entre danza y filosofía* (1ªed., oct. de 2012; 2ª reimp., jul. de 2014). Cactus.
- Barros Cruz, M. J. (2022). La poesía de Daniela Catrileo: Escribir la diáspora mapuche y la (im)posibilidad del retorno. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*. Bogotá, 13(26).
- Bebbington, A. (Ed.). (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: Una ecología política de transformaciones territoriales* (1. ed). IEP, Instituto de Estudios Peruanos : CEPES, Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Bernstein, H. (2010). *Class dynamics of agrarian change*. Fernwood Pub. ; Kumarian Press.
- Blasquez, N. (2012). *Epistemología feminista. Temas centrales* (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones multidisciplinarias, Facultad de Psicología).
- Borras, S., Franco, J., Gómez, S., Kay, C., & Spoor, M. (2012). Land Grabbing in Latin America and the Caribbean. *Journal of Peasant Studies*, 39, 845-872. <https://doi.org/10.1080/03066150.2012.679931>
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Braidotti, R., Fischer Pfeiffer, A., Ventureira, G., & Femenias, M. L. (2015a). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Gedisa.
- Braidotti, R., Fischer Pfeiffer, A., Ventureira, G., & Femenias, M. L. (2015b). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Gedisa.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (2002). Desdiagnosticar el género. *DEshacer el género*, 113-148.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter. On the Disclosive Limits of Sex*. Routledge.
- Butler, J. (. (2018). *Resistencias: Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso.
- Butler, J., & Moreno Carrillo, B. (2017). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*.
- Cabnal, L. (s. f.). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*.
- Cabnal, L. (2018). Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. *Avispa Midia*.
- Cadahia, M. L., & Carrasco Conde, A. (Eds.). (2020a). *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. Herder.
- Cadahia, M. L., & Carrasco Conde, A. (Eds.). (2020b). *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. Herder.

- Carmen Miguel, & Villarreal, N. (2019). *Protocolo de atención a mujeres rurales para el acceso a la justicia y a la tierra* (10; Cohesión social en la práctica). Eurosocial.
- Castro, Y. (Director). (2021, octubre). *Taller 1: Métodos Etnográficos*.
- Celeste Ramirez. (2019). *Devenir-mujer hasta devenir-imperceptible. Una lectura de Mil Mesetas de Gilles Deleuze*. 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro., Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (s. f.). *(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos – Ecología Política*. Recuperado 26 de marzo de 2020, de <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10169>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*.
- Contranarrativas. (2017). *Bio-lencia Descolonial, Matar La Academia. Entrevista A JOTA Mombaça* [Contranarrativas]. Publicada el 27 de junio de 2017.
- Coronado, S., García, M., Arboleda, Z., Restrepo, A. M., & Delgado, A. (2014). *Minería y conflictos en el caribe colombiano*. CINEP/Programa por la Paz.
- Cortina Orts, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia* (Primera edición). Paidós.
- Cruz, L. F. (2022, julio 28). El legado económico de la bonanza marimbera. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/el-legado-economico-de-la-bonanza-marimbera/>
- Curiel, O. (s. f.). *Género, Raza, Sexualidad Debates Contemporáneos*.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (5. ed). Pre-Textos.
- Díaz, B. (2021, junio 10). *Aproximarse al sentido desde los sentidos*. Feminismos antipatriarcales and Poetic disobedience.
- Díaz, S. (2020). Hacerse unx cuerpo. La performance decolonial como epistemología corporante. *Entramados*, 7(8), 65-82.
- Domínguez Ruvalcaba, H. (2019). *Latinoamérica queer*. Ariel México.
- Edelman, M., & Borrás, S. M. (2016). *Political dynamics of transnational agrarian movements*. Fernwood Publishing.
- El Cerrejón. (2022). *Cerrejón produjo 23,4 millones de toneladas de carbón en 2021*. <https://www.cerrejon.com/medios/noticias/cerrejon-produjo-234-millones-de-toneladas-de-carbon-el-ano-pasado#:~:text=28%20de%20febrero%20de%202022,89%25%20con%20respec to%20a%202020>.
- El Salto. (s. f.). Boaventura de Sousa: “La tragedia de nuestro tiempo es que la dominación está unida y la resistencia está fragmentada”. www.elsaltodiario.com. Recuperado 16 de noviembre de 2023, de <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/entrevista-boaventura-sousa-tragedia-nuestro-tiempo-dominacion-unida-resistencia-fragmentada>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Primera edición). Ediciones Unaula.

- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference*. <https://www.dukeupress.edu/Territories-of-Difference>
- Espinosa, Y., Gómez Correal, D. M., & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Facultad de Artes Universidad de Chile (Director). (2020, julio 1). *Diálogos sobre creación e investigación artística. Conversación con Victoria Pérez Royo*. <https://www.youtube.com/watch?v=dsUs-g1a9XM>
- Federici, S., Hendel, V., & Touza, L. S. (2012). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Fernandes Maso, T. (2022). La tercera orilla del río: el tránsito como investigación. *Etnografías afectivas y autoetnografía; tejiendo nuestras historias desde el sur, Textos del Primer Encuentro Virtual* (Primera edición, Oaxaca).
- Fernández-Savater, A. (2023). *Por un 'comunismo' de la atención*. ctxt.es | Contexto y Acción. <http://ctxt.es/es/20230401/Firmas/42742/Amador-Fernandez-Savater-atencion-colapso-intimidacion-colectivo-comunismo.htm>
- Flores, V. (2021). *Romper el corazón del mundo: Modos fugitivos de hacer teoría*. Continta me tienes.
- Fundación Casa de México en España (Director). (2022, noviembre 22). *Literatura | Presentación de Escrituras geológicas, de Cristina Rivera Garza*. <https://www.youtube.com/watch?v=efr3R6cn50E>
- Fundación Rosa Luxemburgo, Médicos del Mundo ARG, & Instituto de Salud Socioambiental de la Universidad Nacional del Rosario. (2021, marzo 26). *Cuerpo-territorio: Problemáticas socioambientales y las consecuencias en la salud*. *Fundación Rosa Luxemburgo*. <https://rosalux-ba.org/2021/03/26/cuerpo-territorio-problematicas-socioambientales-y-las-consecuencias-en-la-salud/>
- Gaard, G. C. (2017). *Critical ecofeminism*. Lexington Books.
- Garagemca (Director). (2021, diciembre 2). *Presentation of André Lepecki's book Exhausting Dance*. <https://www.youtube.com/watch?v=vILMt3Rcu6A>
- Gargallo, F. (2012). Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias : Facultad de Psicología*.
- Gómez-Barris, M. (2017). *The extractive zone: Social ecologies and decolonial perspectives*. Duke University Press.
- González, P. E. (2018). De enclave minero a comarca minera implicancias para la cuenca carbonífera del Río Turbio en la Patagonia Austral Argentina. *Journal of Tourism and Heritage Research*, 1(2), 27-55.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza* (Primera edición). CEDIB, Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos* (Feminismo Comunitario Antipatriarcal). Tarpuna Muya.

- Hale, C. R. (2006). Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21(1), 96-120. <https://doi.org/10.1525/can.2006.21.1.96>
- Hall, S. (1990). *Cultural identity and diaspora* (J. Rutherford, ed. Identity, Londres: Lawrence&Wishart.).
- Haraway, D. J. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and technoscience*. Routledge.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Harvey, D. (2005). *The new imperialism*. Oxford University Press.
- Keller, J. C. (2014). Rural Queer Theory. *Feminism and Ruralities*, Lexington Books.
- Le Breton, D., & Madrid Zan, A. (2010). *Cuerpo sensible* (Noviembre 2010). Ediciones / Metales Pesados.
- Lepecki, A. (2006). *Exhausting dance: Performance and the politics of movement*. Routledge.
- Lepecki, A. (2007). Choreography as Apparatus of Capture. *The Drama Review. New York University and the Massachusetts Institute of Technology*, 51:2.
- Lepecki, A. (s.f.). *9 Variations on Things* [Revista universitaria]. Esferas NYU Dept of Spanish and Portuguese Undergraduate Journal. <https://wp.nyu.edu/esferas/current-issue/9-variations-on-things/>
- Lepecki, A., & Marugán, P. (2021). *Danzar los espacio desde la libertad de los cuerpos. Diálogo con André Lepecki* [Cátedra Gloria Contreras UNAM]. https://www.youtube.com/watch?v=bP9z3QSHBdI&t=2461s&ab_channel=C%C3%A1tedraGloriaContrerasUNAM
- Lewis, H., & Sáez, J. (2020). *La política de todes: Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Bellaterra.
- Leyva Solano, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. *Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras) Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala*, 34-59.
- Leyva, X., & Icaza, R. (Eds.). (2019). *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias: Vol. (Tomo IV)*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR.
- Li, F. (2017). *Desenterrando el conflicto*. IEP Ediciones.
- Lopez, E. (2021). *Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra* | Noticias. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. <https://www.cua.uam.mx>
- Lorde, A. (2009). *Zami. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Horas y Horas.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Macías Osorno, Z. (2017). *Trio A, Cover y Videoclip: La expansión de la danza hacia un pensamiento coreográfico* [Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa]. <http://ilitia.cua.uam.mx:8080/jspui/handle/123456789/195>

- Manada de lobxs. (2014). *Foucault para encapuchadas* (1ed. milena caserola, colección (im)pensados).
- Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades*, 6(2(13)), 9-41. <https://doi.org/10.31644/ED.V6.N2.2019.A01>
- Martin, R. (1998). *Critical Moves: Dance Studies in Theory and Politics*.
- Mbembe, J.-A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- McMichael, P. (2013). *Food regimes and agrarian questions*. Fernwood Publishing.
- Meloni, C. (2019, marzo 7). Bárbara y mestiza: el feminismo de Gloria Anzaldúa. *El salto diario, El rumor de las multitudes*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/barbara-y-mestiza-el-feminismo-de-gloria-anzaldua>
- Méndez, Á. (2023). *Teopóéticas del cuerpo la danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos* (1.ª ed.). Universidad Iberoamericana.
- Méndez Luevano, T. (2022). Detener y agrietar el desborde del legado colonial y patriarcal en la academia. *Etnografías afectivas y autoetnografía; tejiendo nuestras historias desde el sur, Textos del Primer Encuentro Virtual*(Primera edición, Oaxaca).
- Mills, D. (2017). *Dance and politics: Moving beyond boundaries*. Manchester University Press.
- Moore, J. W., & Castro Lage, M. J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Mortimer-Sandilands, C., & Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer ecologies: Sex, nature, politics, desire*. Indiana University Press.
- Muñiz, E. (2002). *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional 1920-1934*. (UAM Azcapotzalco).
- Muñiz, E. (2015). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. *El Cuerpo. Estado de la cuestión*, 29-58.
- Nancy, J.-L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo: Extensión del alma* (D. Alvaro, Trad.). La Cebra.
- Novoa Torres, E. A. (2006). Reseña de «Sujetos nómades» de Braidotti, Rosi. *Revista Colombiana de Bioética*, 1(núm. 2, julio-diciembre).
- Ojeda, D. (2016). Los paisajes del despojo: Propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19-43. <https://doi.org/10.22380/2539472X38>
- Ojeda, D. (2022, enero). El punto ciego de la propiedad: Género, tierra y despojo en América Latina. *Revista Trace*, 81, 107-132.
- Olaizola, A. (2022). *Las escrituras geológicas de Cristina Rivera Garza: Vol. XXIII*. Boca de sapo.
- ONU Mujeres. (2021, mayo 14). Juntas/os: Resistiendo, apoyando, sanando! [Organización]. *Unwomen*. <https://www.unwomen.org/es/news/stories/2021/5/feature-compilation-voices-of-lgbtq-activists>
- Otero Prada, D. (2022). La transición energética en el gobierno de Petro. *Revista 100 días*, 106.

- Pérez Royo, V. (2018, mayo 14). *Victoria Pérez Royo: “¿Cómo podemos articular un nosotros desde el cuerpo?”* [Arainfo Diario Libre de Aragon]. <https://arainfo.org/como-podemos-articular-un-nosotros-desde-el-cuerpo/>
- Pérez Royo, V. (Director). (2019, junio 28). *El grado cero de la corporalidad*. https://www.youtube.com/watch?v=Y1Da7wAOYis&t=1093s&ab_channel=BienalPerformance
- Pérez Royo, V., & Agulló, D. (2016). *Componer el plural. Escena, cuerpo, política* (Vol. 6). Barcelona: Mercat de les Flors; Institut del Teatr. <https://archivoartea.uclm.es/textos/componer-el-plural/>
- Piedade, V., & Tiburi, M. (2021). *Doloridad* (1a ed. en castellano). Mandacaru.
- Portafolio. (2016, febrero 13). Cerrejón, una gigante que no deja de trabajar. *Portafolio*. <https://www.portafolio.co/negocios/empresas/cerrejon-gigante-deja-155162>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad* (1. ed). Siglo Veintiuno Ed.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*.
- Quintana, L. (2019). *Cuerpos (in)alterados. Entre afectos, espectros y «cadáveres indisciplinados»* (Herder Editorial).
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Rappaport, J., & Rodríguez, M. E. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- Rivas, F. (2018, mayo 14). Victoria Pérez Royo: ¿cómo podemos articular un nosotros desde el cuerpo? *Arainfo, Cuerpos nuestros*. <https://arainfo.org/como-podemos-articular-un-nosotros-desde-el-cuerpo/>
- Rivas Monje, F. (2022). Trama y urdimbre, escritura y textil. Políticas en femenino desde una “narrativa corpo-emotiva feminista” situada en el Sur. *Etnografías afectivas y autoetnografía; tejiendo nuestras historias desde el sur, Textos del Primer Encuentro Virtual*(Primera edición, Oaxaca).
- Rivera Garza, C. (2002). *Nadie me verá llorar*. Editorial Biblioteca de Textos Universitarios.
- Rivera Garza, C. (2020). *Autobiografía del algodón*. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2547569>
- Rivera Garza, C. (2021a). *El invencible verano de Liliana*. Literatura Random House.
- Rivera Garza, C. (2021b). *Los muertos indóciles: Necroescritura y desapropiación*. Consonni.
- Rivera Garza, C. (2022). *Escrituras geológicas*. Iberoamericana.
- Rivera Garza, C. (2016). Breve historia íntima de la escritura en migración. *Tierra adentro*. <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/breve-historia-intima-de-la-escritura-en-migracion>
- Rivera Garza, C. (Director). (2019, octubre 15). *Conferencia magistral «El drama del desierto: Una escritura geológica de José Revueltas»*.

- https://www.youtube.com/watch?v=etXXohyvtgY&t=1505s&ab_channel=InstitutoInvestigacionesEst%C3%A9ticasUNAM
- Rivera Garza, C. (2021c, febrero). *Hacia una escritura geológica. Entrevista con Cristina Rivera Garza* (N. Trigo) [Revista de la Universidad de México]. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/ca598745-0afa-4b92-8573-d7bc34d7bed9/entrevista-con-cristina-rivera-garza>
- Rojas Salazar, M. (2022). Ero-eco-sofía: La fuerza y el coraje profético feminista como alquimia de los movimientos callejeros. *Ephata*, 4(2), 133-148. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8902827>
- Santos, B. de S., & Gandarilla Salgado, J. G. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo veintiuno.
- Segato, R. L. (2017). *La guerra contra las mujeres*.
- Serano, J. (2007). *El Privilegio Cissexual*.
- Shiva, V. (2004). La mirada del ecofeminismo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana. Universidad de Los Lagos. Santiago, Chile*, 3(9).
- Silvestri, L. (2012). *Ética amorosa del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres* (1era ed.). Milena Caserola.
- Silvestri, L. (2017). *Games of Crohn, diario de una internación* [Píkara Magazin]. <https://www.pikaramagazine.com/2017/03/games-of-crohn-diario-de-una-internacion-leonor-silvestri-entrevista/>
- Silvestri, L. (Director). (2021, agosto 19). *La vida comienza con la enfermedad*. <https://www.youtube.com/watch?v=Bt4xx6MYluE>
- Silvestri, L. (Director). (2022a, junio 30). *El nihilismo es también una propuesta. Leonor Silvestri vs. Nahuel Michalski*. <https://www.youtube.com/watch?v=jiUoOQ4Qx08>
- Silvestri, L. (Director). (2022b, noviembre 23). *Té para Ladies con Lilith Herrera* [Clase grabada]. https://www.youtube.com/watch?v=sVUuDzM_Ilk&t=122s&ab_channel=haciendoamiguesconLeonor
- Solstreif-Pirker, C. (2020). *Breathing into the Ecological Trauma: The Case of Gruinard Island* [Journal for Artistic Research, 21]. <https://www.researchcatalogue.net/view/638234/638235>
- Sublevaciones* (3a. edición). (2018). UNTREF, Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Svampa, M. (2011). Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales. ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas? *Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*.
- Svampa, M. (2015). Commodities Consensus: Neoextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America. *South Atlantic Quarterly*, 114(1), 65-82. <https://doi.org/10.1215/00382876-2831290>
- Svampa, M., & Antonelli, M. (Eds.). (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Editorial Biblos.
- Svampa, M., & Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Siglo veintiuno editores.
- Taylor, D. (2020). *¡Presente! The politics of presence*. Duke University Press.

- Taylor, D. (2021). *¡Presente!: La política de la presencia* (A. Stevenson, Trad.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Toro, C., Fierro, J., Coronado, S., & Roa, T. (2012). *Minería, territorio y conflicto en Colombia* (1a. ed). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales : Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina.
- Trejo Olvera, N. (2022, enero). *Conversación sobre la cultura ballroom en Latinoamérica* [Comunicación personal].
- Trejo Olvera, N., & Ruiz Tresgallo, S. (2021). Los imaginarios disruptivos del cuerpo queer: Un análisis de la masculinidad disidente en la ilustración mexicana del siglo XXI. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 7.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>
- Ulloa, A., & Göbel, B. (Eds.). (2014). *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* (Primera edición). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas ; Ibero-Amerikanisches Institut.
- Ulloa, A., & Romero, H. (2018). *Agua y disputas territoriales en Chile y Colombia* (1. ed). Universidad Nacional de Colombia.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore* (1. ed). Melusina.
- Valencia, S. (2018). El transfeminismo no es un generismo. *Pléyade Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Número 22(julio-diciembre).
- Vasallo, B. (2019). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*.
- Wenders, W. (Director). (2011). *Pina* [Documental].
- Wittig, M., Sáez, J., & Vidarte, F. J. (2016). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*.
- Wittig, M., & Zeig, S. (1981a). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Lumen.
- Wittig, M., & Zeig, S. (1981b). *Borrador para un diccionario de las amantes*. Lumen.
- Yusoff, K., & Mi Kim, M. (2022, julio 5). *Undead Matter #2. Marcando Silencios* [Radio web Macba]. <https://rwm.macba.cat/es/investigacion/undead-matter-2-marcando-silencios>
- Zaragocin, S. (2020, octubre 29). *Geografía Feminista Decolonial*. Charlas Territorios Alternativos. https://www.youtube.com/watch?v=kmRsCVnhKbA&ab_channel=TerritoriosAlternativos
- Zaragocin, S., & Caretta, M. A. (2020). Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment. *Annals of the American Association of Geographical Method for the Study of Embodiment*, 1-17.
- Zibechi, R. (2020). *Tiempos de colapso: Los pueblos en movimiento*. Quimantú ; Bajo Tierra Ediciones.

Anexos

Anexo 1. Pensamiento decolonial y epistemologías del sur

Para comprender mejor el contexto de las teorías decoloniales comienzo por plantear que esta corriente de pensamiento surge en el marco de lo que se denominó pensamiento desde el Sur o lo que Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués, ha enunciado como las Epistemologías del Sur (ES). Se entiende por ES “el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” por fuera de la epistemología de occidente (de Sousa en Leyva, 2018). Dentro de las ES, entran todas aquellas voces de intelectuales e intelectuales orgánicxs que hablan desde un lugar otro, diferente a Europa o incluso al Norte Global como productor epistémico de discursos y saberes hegemónicos. Boaventura de Sousa Santos ha mencionado este reconocimiento de voces como la elaboración de una ecología de saberes en donde “el fundamento (...) es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo sobre una ignorancia en particular. Por eso, conocer significa reconocer que hay otros conocimientos” (Íbid., p.22).

Esta es la puerta de entrada a reconocer y legitimar la producción que académicxs por fuera de los centros coloniales comenzaron a realizar en épocas postcoloniales. De aquí que teóricas postcoloniales como Gayatri Spivak, filósofa india, se preguntaran si *¿puede hablar el subalterno?* (Spivak et al., 2011) a la hora de contemplar los saberes otros, no sólo como diferentes sino en posición de subalternidad con el saber eurocéntrico, hegemónico y occidental. Estos son los comienzos de las teorías decoloniales que más adelante se comenzarían a gestar desde América Latina y el Caribe, pues “decolonizar, en primer lugar, significa reconocer el colonialismo y la colonialidad, en un intento de resistir a los procesos de subalternización” (Parra, 2016).

En cuanto a la teoría decolonial, encontramos varias vertientes: por un lado, la decolonialidad se refiere a “los procesos mediante los cuales lo subalterno resiste las reglas y las jerarquías racializadas dentro de las cuales está confinado, desafiando la lógica de la colonialidad que los categoriza como inferiores o no bastante humanos” (Yehia, 2007). Es un proyecto crítico desde las colonias y las excolonias frente a un pensamiento hegemónico que se perpetúa incluso en tiempos postcoloniales. Por otro

lado, “los pioneros de este pensamiento crítico fueron pensadores de las colonias en los años 30 y 50 como Franz Fanon (1977) y a Aime Cesaire (2000), intelectuales negros que concibieron la descolonización no solo como una no dependencia entre metrópolis y colonias o entre países del norte y países del sur, sino como un desmontaje de las relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios que fueron creadas en el mundo moderno/colonial” (Curiel, s. f. s.p.).

Así, pensadores latinoamericanxs fundaron el programa de investigación modernidad/colonialidad como un marco desde la periferia latinoamericana que buscaba dar una perspectiva antihegemónica (Yehia, 2007). Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Arturo Escobar y Santiago Castro-Gómez, entre otros (y en su mayoría hombres) “sugieren que la dominación sufrida por los pueblos originarios en Latinoamérica no terminó con el fin del colonialismo. En contraste, se configuró una matriz de poder que ha permitido, después del colonialismo, seguir ejerciendo una dominación en diferentes niveles y que se constituyó en una característica de la modernidad y del capitalismo global. “Se refieren a la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser” (Parra, 2016).

Como colonialidad del saber se instaura una racionalidad tecnocientífica como única forma válida de conocer y se invisibilizan otras formas de conocimiento o “epistemes” (conocimiento indígena y epistemes corporantes, por ejemplo). Finalmente, la colonialidad del ser, hace alusión a la producción de una subjetividad/intersubjetividad de los individuos, que privilegia un *modo de ser* eurocéntrico, patriarcal y blanco, a la vez que menosprecia e invisibiliza otros modos de ser (indígena, negro, trans, marica etc.), y encuentra formas de sujeción al capitalismo (consumo, autoexplotación) que son concebidas como “deseos” (Parra, 2016).

En este contexto, las teorías decoloniales parten del reconocimiento de la colonialidad como un proceso inacabado, un dispositivo o cadena de opresiones que se reproduce una y otra vez porque está internalizada (Rivera, 2018). Las herencias coloniales ejercen dominación de la naturaleza y los cuerpos bajo parámetros modernos e incluso imperiales, como desarrollarán más adelante teóricos post-desarrollistas como Arturo Escobar, antropólogo colombiano, (2005).

Anexo 2. Fugas Fotosíntesis

DOCUMENTO PARA DESARROLLAR NUESTRO LIBRO FOTOSÍNTESIS

ÁREAS DE LA INVESTIGACIÓN:

Práctica | Teoría | Charlas-Conversaciones

COLLAGE: Método editorial con el que queremos construir el libro.

Investigación-Creación

teoría ≈ hipótesis ≈ especulación ≈ conjetura ≈ suposición
≈ razonamiento ≈ pensamiento ≈ reflexión ≈ meditación ≈
cavilación ≈ ponderación ≈ consideración ≈ observación ≈
contemplación ≈ atención ≈ apreciación ≈ análisis ≈ estudio
≈ aprendizaje ≈ educación ≈ formación ≈ creación ≈
configuración ≈ composición ≈ elaboración ≈ fabricación ≈
producción ≈ realización ≈ efectuación ≈ ejecución ≈
acción ≈ **práctica**

Victoria Pérez Royo

FUGAS

Hamaca - Cama - Sueños - Territorios - Espacios de contención

Es como en todos los lugares donde la minería a
cielo abierto crea páramos desolados.

Es como en las unidades de Infonavit y los caseríos
que aún no han terminado de pagarse y sólo
quedan cuartos vacíos.

Entiendo que es frío, que aterra como cuando
estiras la mano y tocas una sustancia viscosa y
sucia en lugar de una mano cálida. Entiendo que
algo hay que hacer en ese hueco. Que quizá valga la
pena transitar por ese miedo juntos: recolectarlo:
tomar muestras del miedo y observarlas. Abrazarlo
hasta que se eche a dormir a nuestro lado y
duerma.

Maricela Guerrero, *El sueño de toda célula*.

“Hasta cuando soñemos”

*Reflexiones del 19/07/2020- Alguien se ha preguntado alguna vez sobre el lugar donde
ocurren las violencias? ¿Qué porcentaje ocurre sobre la misma superficie en la que
soñamos?*

Relatos para leer en una hamaca

¿Cómo se sueña en una hamaca? ¿cómo se amoldan los cuerpos en las hamacas?

Betty Friedman-George Perec: ¿Cómo sería una cama que se adaptara a distintos cuerpos.territorios?

Reflexiones acerca del reasentamiento de la comunidad Wayúu por la minera Cerrejón en el Sur de la Guajira Colombiana. La colonialidad de imponer una forma de dormir en camas vs. la movilidad y sutilidad de dormir en los chinchorros (hamacas tejidas por las mujeres Wayúu). Transcribir anécdota con la Piache Rosa de la comunidad de Las Casitas, en donde fueron reasentados a casa de cemento, sin aire, luz ni palos de mango para guindar los chinchorros, lo que llevó a que colgaran los chinchorros dentro de las habitaciones.

Relato 1

¿Cómo es posible que se imponga hasta la manera de dormir y de soñar?

Doña Rosa era una señora piachi, soñadora y mujer medicina de su comunidad en Las Casitas. Las Casitas, así nombraron al lugar donde iban a vivir antes de que llegara la empresa de carbón. Doña Rosa, como todas las mujeres wayúu tejía en su telar. Tejía mochilas y chinchorros de colores, tejía los símbolos de sus sueños y de su paisaje. Tejía para calmarse. Así la conocí yo, tejiendo para calmarse dentro de una de las casas de cemento y hormigón que les habían entregado como parte de su reasentamiento. En Las Casitas vivían a su manera, guindaban sus chinchorros en el palo e' mango y se acostaban a descansar en su horario, en su tiempo. Si hacía calor, se mecían y el aire les refrescaba por dentro del tejido del chinchorro. Hamacarse era parte del arrullo, del camino al sueño que tantas respuestas les traía a ella y a su comunidad. Las piachis resuelven los temas de salud y de decisiones importantes a través de los sueños.

Pero a Doña Rosa la conocí tejiendo para calmarse. Ya vieja la habían venido a encerrar en una casa con paredes grises y techo de zinc. Techo de zinc en uno de los lugares más calientes del desierto guajiro. Las casas cuadradas, ya no circulares como cuando se reunían alrededor de la cocina. Las habitaciones rectangulares, precisas para acomodar una cama rectangular, una con colchón matrimonial de esos que obligan a las parejas a dormir juntos y que se calientan por la humedad.

Doña rosa y su pareja, que también era un mayor con autoridad en la comunidad, decidieron cada uno tomar una habitación y taladrar unos ganchos en las paredes. En lugar de palos de árboles, abrieron huecos en las paredes para poder colgar sus chinchorros y dormir como lo habían hecho los últimos 80 años. Así la conocí a ella, colgando su hamaca en una pared y observando el paisaje a través de una ventana de la habitación. Ahora las paredes la separaban de la vegetación que siempre la rodeó para dormir.

Me mostró el cuarto donde había instalado su telar, en donde ahora debía tejer con una linterna en la cabeza en lugar de tejer a la luz del día. Me contó que a pesar

del calor, se sentaba a tejer otros chinchorros para poderlos vender y para calmarse, pues de otra manera ya no lograba conciliar el sueño.

Relato 2

Para guindar una hamaca debes saber hacer su nudo. No puedes hacer un nudo que con el peso se haga más fuerte, pero tampoco que con el peso se haga más suave y se suelte. Te caes. Agarras la cuerda así, le haces este nudo así. Sí, parecido a lo que saben hacer los marineros. Un nudo que se refuerza con el peso y se suaviza al levantarse para poderlo deshacer. Agarras la cuerda, rodeas el árbol, el palo e' mango o el vórtice del árbol que veas más firme. Observa que no quedes debajo de frutos o animales. Intenta un lado, luego el otro. Recuéstate para sentir la altura, que no quede muy alta y que no roce el piso. Intenta mover tu pierna para saber si alcanzas a mecerte. ¿De qué otra manera te vas a arrullar y a ventilar? ¿Puedes envolverte completa? Aunque haga calor, durante la noche refresca y puedes enfriarte por la espalda. No, la espalda no queda curva ¿Cómo crees? Te dolería mucho al otro día. Acuéstate en diagonal. Descansa.

Relato 3

Colchón vs hamaca.

(opción) Audio retroexcavadora: Recrear los espacios de las minas en la piel. El sonido, el calor, la humedad, el ruido.: “Mi cuerpo lo sabe por cómo respira” (Persona de El Hatillo, Cesar). ¿El proyecto urbanizador comenzará por el aire?

Ciudad-cuerpo sin zonas erógenas. Cuerpo incómodo. Dificultad de encontrarse. Entablar las rupturas que la pandemia desbordó preguntas que ya existían. Preguntas que ya existían pero en la pandemia

Los edificios no tienen zonas erógenas ni amables a la vista ¿Es esto cierto?

El 6 de septiembre hicimos una meditación en donde expandimos la energía de nuestro centro corazón. La energía envolvía ciudades de una manera pantanosa.

Anexo 3. De ‘retros’, superficies y contra-máquinas

Zohanny Arboleda y Andrea Cabrera
Estética y política de las superficies.
24 Febrero 2021

Introducción

En este primer ejercicio ponemos en diálogo 3 o más voces. A partir de la superposición de reflexiones teóricas en torno a una entrevista realizada por Andrea Cabrera a Zohanny Arboleda (en el marco del proyecto ‘Fotosíntesis’ realizada el 20 de Febrero de 2021), indagamos acerca de las tensiones que existen al pensar el extractivismo y la máquina retroexcavadora como ‘creadoras de paisajes de muerte’ o ‘creadoras de nación.’ Traemos al tejido una serie de imágenes que representan el trabajo de las máquinas, el paisaje que se crea en las minas a cielo abierto y también escenas visuales y artísticas que nos llevan a profundizar en nuestras preguntas acerca de la potencia de los cuerpos, el arte y la danza en estos escenarios de extractivismo, donde las superficies se crean y recrean en la medida en la que las tecnologías de profundizar en la tierra se desarrollan, capitalizan y se vuelven cada vez más eficientes.

Nota para el lector:

El hilo conductor del documento es la transcripción de la entrevista y está ubicado a la izquierda, en esta tipografía.

Los comentarios y reflexiones de Andrea Cabrera en clave de lo trabajado en clase se encuentran en esta tipografía, ubicados a la derecha.

En esta tipografía se escribieron las reflexiones teóricas de Zoha Arboleda a la luz del material propuesto en las sesiones. También están ubicadas a la derecha.

Finalmente, también se integran citas textuales de los y las autores trabajados/as en clase en esta tipografía y en cursiva.

Girar a la máquina

A: Me da mucha curiosidad, en primer lugar, ¿Cómo fue que cambiaste tu sujeto de estudio, que en un inicio eran las defensoras de cuerpo-territorio y ahora, me cuentas que, más bien, quieres explorar los cuerpos en relación a las retroexcavadoras?

Z: (...) Era como si mi foco estuviera sobre ellas y de repente lo que hice fue ampliar el foco y mirar hacia atrás...y la pregunta es: ¿ellas de quién se están defendiendo? ¿de qué se están defendiendo? Y ahí empecé a mirar, literal, el problema, no al sujeto sino al problema.

(...)

Los feminismos de la tecnociencia invitan a cuestionarse cuáles son las capas de poder que hay en la tecnología y en la ciencia. Esos lugares que se han creído siempre tan neutrales. (...) las feministas de la tecnociencia invitan a meterse en la ciencia y develar desde adentro el poder androcéntrico.

Y ahí fui llevando a la pregunta de la ciencia del extractivismo, ¿cuál es la ciencia que está detrás de las máquinas que se crean para extraer? ¿Cuáles son los discursos que se enseñan en las aulas de clase donde se forman los ingenieros de minas, los mineros, los empresarios de estos proyectos? ¿dónde se forman? ¿qué es lo que ellos están aprendiendo como conocimiento que los lleva luego a estos avances tecnológicos?



Z: ¿Quién creó eso? Un poco en la línea de lo que nos presentó Manuel Trejo en clase acerca del General Intellect, el texto de Pasquinelli (The Origins of Marx's General Intellect) y el trabajo de Bifo sobre la Sublevación: ¿Quién está detrás de la poética de estas máquinas? ¿cuál es la necesidad que está llevando a crear estas máquinas cada vez más grandes, cada vez más potentes, cada vez más rápidas y eficientes?

A: Acá yo no sé si le llamaría poética. Pienso que la poética se encuentra en las grietas o intersticios de estas máquinas que intervienen el territorio/cuerpo-territorio. Quizás la poética está en la resiliencia, defensa o sublevaciones contra esta intervención. O me pregunto, más bien, a qué le estamos llamando poética. ¿Cómo se crea una contramáquina-contrapoética?

Z: Además, yo recuerdo que en mi trabajo, del que parten todas estas preguntas de investigación, en la Guajira, el Cesar y del Valle (regiones mineras del territorio colombiano), siempre estaba esta máquina. Siempre la presencia de ellas. Ellas eran parte del paisaje. Y las comunidades siempre hablan de “las retro”: - “Y llegaron las retros” o “y llegaron las trocas”.

Las trocas, las retroexcavadoras son máquinas diferentes, pero funcionan complementariamente. La troca es este camión enorme que parece que fuera de otro planeta y la retroexcavadora es la que agarra, la que hace el saqueo, la que rompe la superficie, rompe la roca, rompe la tierra y todos los escombros que saca lo echa en las trocas.

“But it was specifically in a book of the utopian socialist, William Thompson, that Marx encountered the idea of the general intellect and, more importantly, the argument that knowledge may become a power inimical to workers, once it has been alienated by machines”
(Pasquinelli, 2019, p. 44)



Las trocas son, en últimas, las encargadas de crear ese nuevo paisaje. Esos paisajes que vemos de las minas de cielo abierto, que son diferentes niveles, que son como cráteres gigantes.

“Noting that we can never separate surface from depth, that underneath surface there is only more surface.” (Best and Marcus, 2009, p. 8-9)

Z: ¿Qué está en el fondo de estos cráteres? ¿Excavar para encontrar profundidad o para encontrar las superficies de la nación desarrollada? En este sentido, leer los cráteres y las minas creadas como significados literales, en términos de *Surface Reading* de Best y Marcus (2012), lleva a pensar que hay cuerpos que se incomodan, que ya no se podrán acomodar a la literalidad de esa superficie ahora creada por escombros. En la misma línea de lo que Sarah Ahmed ha llamado como el *sentimiento queer* de incomodidad por ser cuerpos que no se acomodan a la norma (2015), como si fuera un cuerpo que no encuentra cómo acomodarse en una silla porque la silla está hecha para otros cuerpos. Es decir, este nuevo paisaje que es superficie debajo de la superficie rota por los retos, está creando un modelo de nación (o silla) en el que sólo ciertas corporalidades podrán tener lugar.

Como la foto del bailarín del documental de Pina Bausch (Wim Wenders, 2011) que sale de una de estas minas. Ese es un paisaje que fue creado por unas retroexcavadoras y unas trocas, ¿no?



(Imágenes del documental “Pina” de Wim Wenders, 2011)

“Who is the inventor of the machine? The worker, the engineer or the factory’s master? Science, cunning or labour? (Pasquinelli, 2019, p. 47).

Z: Estas máquinas son las que están creando estos nuevos paisajes. ¿Pero quién está detrás de esas máquinas? (...) Poco sabemos de la máquina, es como si no nos interesara entrar en la tecnología. Pero los y las defensores y las comunidades la tienen clarísima, ellos dicen: “Nuestra vida cambió cuando entró la troca”. La gente tiene clarísimo que su vida era una, hasta un punto, y cambia drásticamente el día, con fecha, hora y espacio determinado en el que entran las máquinas. No es cuando se firman los proyectos, no es cuando se dan las licencias mineras (...) es cuando entran las máquinas. En el panorama, en el paisaje...y de repente se vuelven un personaje más y se integran en la forma de vida de las comunidades. No sólo se integran, se vuelven un robot más ahí y toda la gente tiene que adaptarse a su existencia e incluso empezar a prepararse para trabajar en esas máquinas.

“Bifo ha señalado que en el mundo de los flujos de información y la economía desterritorializada y abstracta, el primer acto de rebeldía sería reanimar la dimensión corpórea de los trabajadores cognitivos, su reencuentro físico, volver a ser miembros de una comunidad encarnada.” (Abenshushan en Berardi, 2012, p 16)

A: (Preguntarle al cuerpo incómodo por qué está incómodo. No obviar sus lesiones y malestares: no permitir que éstos se vuelvan una responsabilidad individual y aislada).

“(...) the accumulation of the general intellect (particularly as scientific and technical knowledge embodied in machinery), labour will become secondary to capitalist accumulation, causing a crisis of the labour theory and blowing the foundations of capitalism skywards” (Pasquinelli, 2019, p. 45).



(Imagen de la Película 'Niña Errante' de Rubén Mendoza, 2018)

Z: Hay preguntas que ya has mencionado tú ¿Al cuerpo en la máquina, qué le pasa? ¿qué le pasa a los cuerpos? ¿Qué lesiones hay? ¿qué pasa en la columna? (...) Por ejemplo, en el Cerrejón, los dirigentes del sindicato de mineros de la empresa, sus quejas más recurrentes en realidad son las hernias discales en la columna, todo lo que les ha causado el hecho de ellos volverse hombres-retroexcavadoras.

Son hombres pequeñitos que tienen que estar manejando estas máquinas enormes, calientes, que tienen poca suspensión para el cuerpo.

Además de los cambios que hay de la minería, que ya conocemos, como la contaminación del aire y el agua, el cianuro cuando es oro, la máquina está trayendo una serie de cambios que pareciera que nadie está observando. Por eso me interesan las máquinas.

“The machine is a mechanism that, after being set in motion, performs with its tools the same operations as the workers formerly did with similar tools” (Marx en Pasquinelli, 2019, p. 48)

A: ¿(...) para qué son esas máquinas? ¿qué obtienen con eso? ¿a dónde se va eso?

Z: (...) En cualquier minería de cielo abierto, las minas de grandes extensiones, lo que hacen las retoras es romper la corteza, romper la superficie, por eso tienen una cuchara que tiene unos dientes que es la que rompe la superficie y empieza a volver moldeable los pedazos de tierra, esos escombros son los que luego echan en las trocas. Toneladas de escombros. Las trocas se llevan esos escombros y comienzan a

generar montañas nuevas. Van creando un hueco con unas montañas de escombros a sus alrededores.

“Tools pass from the hands of the worker to the hands of the machine, and the same process happens to workers’ knowledge” (Pasquinelli, 2019, p. 48).

Z: Es curioso, porque si partimos de la teoría del General Intellect deberíamos preguntarnos acerca del conocimiento que fue tomado por las máquinas retroexcavadoras. Este es un conocimiento del cuerpo de los mineros que tallaban con pica y pala o de las comunidades que abren socavones en las orillas de los ríos para tomar el oro de manera artesanal. El conocimiento estaba en la técnica del cuerpo, la fuerza, el ángulo...la coreografía.

¿Dónde está el género?

A: Ahora, desde los estudios críticos de género. De todo esto, ¿qué es lo que estás observando?

Z: ¿Dónde está el género? Mi pregunta grande es ¿dónde está el género en el problema del extractivismo? ¿en qué capas? Está en varias capas, no sólo en las defensoras de los cuerpos territorios (...). El género está operando en la ciencia que crea la minería (...) En los binarismos en los que ha operado el pensamiento moderno, siempre se asimiló lo femenino como lo natural, o la naturaleza como lo femenino y por ende, lo explotable (modificable) por la razón o por la ciencia, o por lo que se considera masculino.

Entonces la ciencia extractivista per se, también está operando en esta forma de construir a la naturaleza como lo femenino explotable. La naturaleza moldeable que la ciencia puede explotar, luego capitalizar (...)

El género, en mi opinión, también está operando en el lenguaje, cuando dicen: “Creamos esta retro para que penetre la tierra”, ahí hay un lenguaje que unx podría hacer el símil con la relación heterosexual, con la penetración, el llegar a ese cuerpo que parece que es pasivo.

A: Más allá de las palabras que fácilmente podríamos identificar dentro del campo semántico de lo *masculino* o *heterosexual*, como por ejemplo “penetrar”, ¿cómo es y cómo opera el lenguaje-superficie que *paisajiza* un territorio propagando ondas de “lo mismo”, es decir, de sí mismo

(heterosexual-capitalista) hasta la extinción, manipulación o asimilación de “lo otro”?

“Intelligence, here, resides in the ramifications of human cooperation rather than individual mental labour. Machine intelligence mirrors, embodies and amplifies the analytical intelligence of collective labour” (Pasquinelli, 2019, p. 48).

Z: ¿Si la máquina espeja la inteligencia, la ‘encuerpa’, y amplifica... también lo hace con la ausencia de ella? ¿Es la máquina en un principio el títere gigante de una visión androcéntrica del mundo que organiza, divide, jerarquiza y violenta a algunos cuerpos humanos y no humanos?



(Imagen de la Película ‘Niña Errante’ de Rubén Mendoza, 2018)

A: Pensaba en este término de heterocapitalismo, donde la heterosexualidad es solidaria con el capitalismo y vice versa. Pensaba en eso.

Pienso mucho en Foucault, cómo él observa la manera en la que en la arquitectura se van delimitando los cuerpos, cómo se van reformando, repeliendo, sí, como todos los dispositivos de control que están en la arquitectura.

Me hace mucho sentido con esto que hablas del paisaje y cómo desde ahí se puede ligar con el tema de la superficie ¿no? Y desde ahí me resulta claro por qué la imagen del bailarín saliendo del cráter, te impactaba tanto. La imagen crea un contraste, algo fuerte.

Z: Es que es un contraste, es precisamente el contraste de la potencia creativa, del cuerpo flexible, del cuerpo hermoso, de lo bonito, la potencia de vida en un paisaje que ha sido completamente manoseado, volcado, volteado. Se vuelve gris, mira que todos los enclaves mineros eran de alguna manera de varios colores y todos se vuelven grises por el color de los escombros y por la bruma de polvo. En términos cromáticos, todo gris y de repente sale un bailarín de ahí.

“Los agentes potenciales de la insurgencia micropolítica son todos los elementos de la biósfera que hacen frente a la violencia contra la vida. Sin embargo, hay entre los elementos humanos y no humanos diferencias en las dinámicas de respuesta a esta violencia, pues difieren las dinámicas de su fuerza vital.” (Rolnik, 2019, p. 113)

Z: Bailar frente a las retroexcavadoras, moverse flexibles por fuera de las minas construidas sería de alguna manera una “respuesta activa al trauma del abuso” en palabras de Rolnik. Sacudirse el inconsciente y potenciar la fuerza creativa en espacios de destrucción sería una insurrección micropolítica en cuanto que el movimiento llevara a tener una relación -otra con el entorno. Las comunidades del Sur de la Guajira, rodeadas por minas de carbón, celebran sus fiestas de costumbres en donde bailan con los pies descalzos sobre los desiertos que antes fueron ríos. De alguna manera, sus danzas permiten que sigan ahí resistiendo a un proyecto que insiste en expulsarles.

Minarse a unx mismx

A: ¿qué lenguaje usar para minar este tipo de estudios?

Veo dos cosas, por un lado el espacio para que otras voces hablan en primera persona, pero también noto que todas estas preguntas hacia ese tipo de investigaciones y desde donde tú lo estás leyendo y colocando, te devuelven una pregunta por ‘tú’, por ¿tú quién eres? (tú cómo investigas).

El lenguaje que estás buscando también empieza a minar tu zona de comfort, el sí mismo. A veces las preguntas que haces, se devuelven para casi que estar en contra de ti mismo. En Deleuze y Guattari es mucho lo que hacen. Se saben hombres blancos, se saben dentro de un sistema heteronormativo, blanco occidentalizado, fascista y microfascista. Y

entonces comienzan contra sí mismos. Empiezan a hacer un lenguaje que esté en contra de occidente, contra el fascismo y contra sí mismos.

Z: Romperse...

(Dibujo en tinta china por Andrea Cabrera, 2020)



1890
The view of the river.

Lo que sobra

A: ¿Además de Sarah Ahmed, hay otras personas que estás leyendo?

Z: Sí, Margarita Serje, que es una antropóloga colombiana. Ella tiene un trabajo que se llama “El revés de la Nación” (referencia). Sólo el título de su trabajo ya me dice un montón, esta idea del desarrollo que va creando una nación, pero a la vez va creando un revés. Como cuando tú coses, la parte de abajo, lo que no se ve.

El revés de la nación es eso que va quedando por fuera. Como si la nación desarrollada fuera eso que se va puliendo al extraer los escombros, *saliendo a la superficie*. Como un diamante en bruto, va saliendo de la profundidad. Pero los escombros y todo lo que va sobrando se va cayendo. Ahí va de todo: personas, comunidades, formas de ver el mundo, cosmogonías, epistemologías, todo es el revés de la nación. De ahí es dónde está construyéndose el desarrollo en este parámetro europeo, que es de dónde viene el extractivismo.

Entonces vinieron las minas - desalojo con la minería del carbón en El Hatillo, Colombia



“En esas condiciones, para recobrar un equilibrio, el deseo se agarra a las formas establecidas, busca conservarlas a cualquier costo. Y cuanto más grande es la desestabilización, la subjetividad se atrinchera con más vehemencia en lo instituido y lo defiende con uñas y dientes, logrando llegar a altos niveles de violencia para garantizar su permanencia.” (Rolnik, 2019, p. 103)

Z: Lo realmente complejo detrás de las nociones de desarrollo que están detrás del extractivismo, así como de los avances capitalistas es el engegucimiento con la promesa de desarrollo y nación (el padrote), que hacen difuso ver que lo que se está explotando no es la nación en bruto, como si fuera un diamante, sino que se excava la propia muerte y desaparición.

“Esta entrega se manifiesta en la reducción de la potencia pulsional de “creación” de nuevos modos de existencia en respuesta a las demandas de la vida, al mero ejercicio de su capacidad “creativa”, que luego será invertida en la composición de nuevos escenarios para la acumulación de capital.” (Rolnik, 2019, p. 104)

Bibliografía:

- Ahmed, S (2015). La política cultural de las emociones. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Best, S., & Marcus, S. (2009). Surface Reading: An Introduction. *Representations*, 108(1), 1-21.
- Berardi (Bifo), Franco. “El intelecto general busca su cuerpo”. En *La sublevación*. Ciudad de México: Surplus, 2014, pp. 119-154. [Berardi, Franco “Bifo”. “The General Intellect is Looking for a Body.” En *The Uprising: On Poetry and Finance*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012, pp. 103-133.]
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* (M. Morey, Trad.). Paidós.
- Kay, S. (2012). Surface Reading and the Symptom That is Only Skin-Deep. *Paragraph*, 35(3), 451-459.
- Pasquinelli, Matteo. (2019) “On the Origins of Marx’s General Intellect.” *Radical Philosophy* 2, no. 06: 43–56.
- Rolnik, Suely. (2019) *Esféricas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Traducción de Cecilia Palmeiro, Marcia Cabrera, y Damian Kraus. Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 89-132.

Anexo 4. Guión ponencia: “Coreografía trenzada: una curaduría de a tres sobre la pulsión de vida en territorios minados/mineros”

1. TIEMPO

Colaboración

INTRO: VIDEO PINA (1MIN)

SONIDO DE FONDO

IMÁGENES DE FONDO MIENTRAS HABLAMOS:

Crisis

La palabra griega κρίσις (krisis = separación) está compuesta con: El verbo κρίνειν (krinein = separar, decidir) relacionado con la raíz indoeuropea *krei- (cortar, separar, distinguir). El sufijo griego -σις (-sis) que indica acción como en aciesis, dosis y parálisis.

Colaborar

La palabra "colaborar" viene del latín collaborare y significa "trabajar juntos en un proyecto". Sus componentes léxicos son: el prefijo con- (unión) y laborare (trabajar). Ver: prefijos, otras raíces latinas, labor y también labriego.

Materia

Materia en efecto viene de mater, y significa en origen sustancia matriz.

TEXTO: 4 min (Leer este diálogo a manera de conversa: con suspiros, pausas, escuchando, negado, contradiciendo, etc., aunque no estemos respondiendo a las preguntas directamente).

Zoha: ¿De qué manera “conspirar con otros en el movimiento” tiene que ver con extractivismo?

Tau Luna: Salvo los organismos autótrofos, el resto de seres vivos forzosamente desarrollamos nuestra energía a partir de la energía que han generado otros cuerpos, precisamos de redes en permanente movimiento y diversidad para poder prosperar, a mayor comunicación cooperante, mayor posibilidades de éxito tiene la cadena de lo vivo. La red, al contrario de la máquina, es el patrón sistémico de lo vivo.

Andre: ¿Cuál es nuestra distancia óptima?

Zoha: torcer los métodos que he considerado extractivos de mi propia vida y de las vidas de otros seres. He hecho etnografía extractiva: he ‘creado rupturas’ y separaciones para clasificar y tomar-llevar conmigo y para mí. – Busco uniones entonces, con distancias apropiadas, no fusiones- y desde ahí entablo investigaciones de colaborar...para escuchar otras preguntas que vayan más allá de mis propias respuestas. -Busco aliados para la vida porque seguramente mi reproducción no será biológica y probablemente mi seguridad no vendrá de un marido, ni de una familia nuclear.

Tau Luna: ¿Cómo movilizar la parálisis para recuperar el cuerpo ante la fantasía de la individualidad?

Andre: ¿Has visto a los mineros bailar?... Imaginémosnos dentro del socavón, cada una muy alejada de la otra en la mina. Intentemos comunicarnos sin palabras. Están todas prohibidas. ¿Cómo te escucho en ese entre-sí, en ese entre-nos? Vocabularios secretos... golpe y percusión que parece roca cayendo, una danza...

Tau Luna: “... les hablo de las plantas que crecen en el baldío de al lado / de las que soñamos que nos crecían en las orejas entre los dedos las gato plantas las que devinieron piso y techo: las que se asomaron en la lengua” (Maricela Guerrero)

Zoha: "En cualquier situación, hay una cierta distancia que se da entre los cuerpos. Esa distancia no es una distancia espacial, sino una distancia ética. Es la diferencia entre las formas-de-vida. La noción de amor, la intimidad, todo eso, ha sido inventado para que ya no podamos asumirla, para que ya no podamos jugar

con ella, para impedir que los cuerpos bailen y elaboren un arte de las distancias. Porque toda distancia es una proximidad, y toda proximidad sigue siendo una distancia." Tiqqun

Andre: ¿Cómo articular nuestra vida en común?

2. TIEMPO

Máquina y fuerza de trabajo
Video 1 min Mineros - Tío Minero
SONIDO DE FONDO

IMÁGENES DE FONDO MIENTRAS HABLAMOS:

Extraer

La palabra **extraer** viene del latín *extrahere* formado del prefijo *ex-* (separar) y el verbo *trahere* (tirar, arrastrar) que encontramos en palabras como: trole, trineo y tractor.

Mecánica (pensando en las máquinas)

La **mecánica** (en griego, *Μηχανική* y en latín, *mēchanica*) o arte de construir una máquina es la rama de la física que estudia y analiza el movimiento y reposo de los cuerpos, y su evolución en el tiempo, bajo la acción de fuerzas.

Texto: 4 min

Tau Luna: Les conté que en su libro, *Mushroom in the end of the world*, Ana Tsing habla justamente de que dentro del extractivismo están conviviendo diferentes formas de producción, hay diferentes capas. Debe existir toda una maquinaria previa, con prácticas pre industriales, como los flujos de migrantes africanos, para que lo que conocemos hoy como capitalismo y extractivismo pueda sostenerse.

Andre ¿Qué estrategias podemos trenzar para recuperar la memoria?

Tau Luna: La máquina, responde a una lógica parasitaria, basada en la domesticación de cuerpos y paisajes y su subsiguiente pérdida de memoria.

Esta es una disputa entre distintas formas de entender el mundo, el extractivismo, no es solo un orden económico, sino también un orden ideológico atravesado por entramados de poder patriarcales y por tanto también coloniales donde se augura un crecimiento ilimitado, y por tanto enfermo.

Andre: Qué relación hay entre el Sistema Metabólico y los Grandes Sistemas en el mundo: ¿Cómo ligas una cosa con la otra?

Zoha: Los retreros - son los hombres paisas (blanco mestizos) que manejan las retroexcavadoras en el pacífico colombiano (tierra de afros). El nombre habla de su identidad... una subjetividad creada a partir de la extensión de su cuerpo con la máquina y la máquina en sus cuerpos. La palanca y sus manos, la vibración y sus hernias discales, el calor y las alergias en la piel. Los escombros son la mierda que sale por detrás de la máquina. También lo que se deja en el territorio - 'Es un mierdero'.

Andre- Es un mierdero.

Tau- qué gonorrea.

Tau Luna: ¿sobre qué cuerpos se ha construido el desarrollo y sobre la fuerza de cuáles cuerpos se han construido las ciudades?

Andre: Mirábamos el video "Um corpo no mundo" de la cantante brasileña Luedji Luna.

En el video se ve a Luedji caminando tranquila hacia la pared de un edificio construido en São Paulo. Ella recarga su mejilla en la pared. Extiende suave sus palmas de las manos sobre el ladrillo. Un gesto de ternura. Mi amigo angolano pausó el video y me preguntó: "¿Sabes quiénes construyeron los edificios de esa ciudad?". Me quedé callada. "Cuerpos negros", me respondió.

Tau Luna: ¿Qué podemos hacer? ¿Postura anti extractivista? | ¿Minar la minería? | ¿Quiénes son los responsables? | ¿Dónde termina el extractivismo?

Zoha: Así como nosotros, Le investigadore danie valencia sepúlveda se pregunta sobre la relación entre capital, libertad y salud mental... y dice ¿Y si la vida no es útil?- Abro comillas; “El desierto como cuerpo herido es la promesa de la recolonización del mundo-tal-como-lo-conocemos, una denuncia al saqueo, una invitación al desmantelamiento de toda violencia, despojo y muerte matada, aquella que permite que el capitalismo se fortalezca a partir de la administración de la muerte y la desaparición de los cuerpos, cientos de miles de cuerpos...” cierro comillas. El desierto como cuerpo herido, los territorios minados, y ayer el arroyo Bruno gritando en la Corte Constitucional de Colombia: ‘Que tengo derechos!’ dice.

Tau Luna: Con la enfermedad comienza la vida.

3. TIEMPO

Pulsión de vida frente a la maquinaria

Video 1 min de mineros sudafricanos

SONIDO DE FONDO

IMÁGENES DE FONDO MIENTRAS HABLAMOS:

Coreografía

La **coreografía** (del griego χορεία 'danza circular', 'corea', y γραφή, 'escritura') es el arte de ejecutar una serie de movimientos corporales sucesivos previamente organizados.

Video Jacha Tata (sin sonido)

Silencio

La palabra "**silencio**" viene del latín silentium y este del verbo silere (estar callado). Pokorny asocia el verbo latino con una raíz indoeuropea *sei (dejar caer, tirar) que estaría presente también en las palabras **semilla** y desinencia.

Video Semillas (Sin sonido)

Texto: 4 minutos

Zoha: ¿Cómo articulamos archipiélagos de buena vida en medio del colapso global?

Tau Luna: “Cuando el mundo llega a su fin, nadie se salva, lo que sucede es que construimos un mundo nuevo” dice el artista del pueblo Macuxi Jaider Esbell.

La máquina penetra la tierra y desvía ríos, modela paisajes, los desredifica. Desde un cráter de extracción vemos salir bailando a un hombre. Bailar en la mina. Vitalizar la supervivencia en la mina es tal vez un recuerdo de que no tenemos ya el privilegio de la parálisis ante los datos que nos cuentan la monstruosidad de este sistema contra la vida.

Lo hemos perdido.

Zoha: y es que el cuerpo está atravesado por la máquina, así como el capital nos atraviesa y estamos en continua negociación. No es tan fácil acabar con el extractivismo porque hace parte de la subjetividad de muchos pueblos y sobre todo de muchos hombres. Chile es un ejemplo de una nación orgullosa de su masculinidad minera, los pueblos mineros bolivianos así como los sindicalistas mineros de la guajira colombiana, exigen este trabajo para la vida. ¿No conocen otra cosa? ¿hay un enamoramiento con la retroexcavadora? ¿un entronque patriarcal entre empresarios y mineros? Qué bailen estos hombres...

Andre: Sobre la selección de imágenes que hemos hecho aquí podría decir lo siguiente... se trata de aquello que conversa con un cuerpo que está pulsando vida en un espacio árido a causa de la minería. Pulsando desde la danza, el tacto, el sonido, la voz.

Zoha: ¿Puede desmaquinizarse un cuerpo minado? ¿qué pulsión vital - movimiento, quieres compartir con nosotrxs?

Andre: En un taller de danza africana, en el que no bailamos en un salón típico de danza, sino sobre la tierra, al aire libre y descalzos, Nora Chipaumire, bailarina de Zimbabwe, para indicarnos cómo mover los pies sobre la tierra, nos dice: “besen la tierra con los pies”, “al mover los pies, escuchen el sonido, escuchen la música de su danza porque para bailar lo primero que hay que hacer es conocernos a nosotros mismos”, “hablamos con los ancestros al percutir la tierra con los pies, por eso usamos toda la planta de los pies, por eso cuidamos cómo tocamos la tierra”.

Andre: ¿Qué pasa si mañana se acaba la minería?... ¿qué vendría? ¿silencio?

Tau Luna: ¿Cómo sería una historia escrita por las piedras? ¿cómo imaginar, el pasado mañana?
¿Qué horizontes de futuro podemos imaginar/desear que estén anclados en el momento presente?
¿Cómo construir otro sistema de digestión de mundos que implique la escucha y el cosmoscimiento?

