

JUSTICIA MULTIESPECIE DESDE LA INVESTIGACIÓN ANFIBIA

Estudios interseccionales
sobre los derechos de
la naturaleza desde
el territorio Awá

Paulo Ilich Bacca (Editor)

Floriberto Canticus Bisbicus

Paknam Kima Pãi

Boris Delgado Hernández

Diana Quigua

Paula Guerrero Ascuntar

Mariana Camacho Muñoz

Laura Natalia Torres Acosta



Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia. Estudios interseccionales sobre los derechos de la naturaleza desde el territorio Awá

Resumen

En el sur de Colombia, donde la selva de Nariño resiste al olvido, el pueblo Awá enfrenta una lucha por su supervivencia que trasciende el tiempo. Marcados por décadas de conflicto armado y un legado colonial que persiste, los Awá han sido llevados al borde del exterminio físico y cultural. Sin embargo, en un giro histórico, la JEP ha reconocido a su territorio como víctima de la violencia, un sentir colectivo de sus comunidades, que está transformando la forma en que se entiende la justicia para los pueblos indígenas.

En *Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia*, este reconocimiento se convierte en el punto de partida para una exploración crítica de los derechos de la naturaleza. A través de un enfoque biocultural e interseccional, el libro teje un diálogo entre perspectivas indígenas y no-indígenas, uniendo el sentir con el pensar en una metodología viva y participativa. Inspirado en la metáfora de lo anfibio de Orlando Fals Borda, este texto fluye entre mundos, integrando naturaleza y cultura para desafiar y enriquecer las epistemologías dominantes.

Este libro no solo visibiliza el pensamiento Awá como una alternativa vital frente a las crisis globales, sino que también pone en el centro la relación coevolutiva entre comunidades humanas y no-humanas. Al destacar las luchas por la autodeterminación y el respeto a la diversidad biocultural por encima del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, invita a reflexionar sobre un enfoque que priorice la interdependencia entre pueblos, territorios y ecosistemas. Este libro es, en esencia, un llamado urgente a reimaginar la justicia ambiental en clave planetaria.

Palabras clave: justicia multiespecie, investigación anfibia, derechos de la naturaleza, estudios interseccionales, pueblo Awá.

Abstract

In the south of Colombia, where the jungle of Nariño resists oblivion, the Awá people face a struggle for survival that transcends time. Marked by decades of armed conflict and a lingering colonial legacy, the Awá have been brought to the brink of physical and cultural extermination. However, in a historic turn, the JEP has recognized their territory as a victim of violence, a collective feeling of their communities, which is transforming the way justice is understood for indigenous peoples.

In *Multispecies Justice from the Amphibian Inquiry*, this recognition becomes the starting point for a critical exploration of the rights of nature. Through a biocultural and intersectional approach, the book weaves a dialogue between indigenous and nonindigenous perspectives, uniting feeling with thinking in a living and participatory methodology. Inspired by Orlando Fals Borda's metaphor of the amphibian, this text flows between worlds, integrating nature and culture to challenge and enrich dominant epistemologies.

This book not only makes Awá thought visible as a vital alternative to global crises, but also places the co-evolutionary relationship between human and non-human communities at its center. By highlighting the struggles for self-determination and respect for biocultural diversity over and above the recognition of the rights of nature, it invites reflection on an approach that prioritizes the interdependence between peoples, territories and ecosystems. This book is, in essence, an urgent call to reimagine environmental justice on a planetary scale.

Keywords: multispecies justice, amphibious research, rights of nature, intersectional studies, Awá people.

Para citar el libro:

Bacca, P. I. (Ed.), Camacho Muñoz, M., Canticus Bisbicus, F., Delgado Hernández, B., Guerrero Ascuntar, P., Kima Pai, P., Torres-Acosta, N. y Quigua, D. (2025). *Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia: Estudios interseccionales sobre los derechos de la naturaleza desde el territorio Awá*. Dejusticia.

JUSTICIA MULTIESPECIE DESDE LA INVESTIGACIÓN ANFIBIA

Estudios interseccionales sobre los derechos
de la naturaleza desde el territorio Awá

Paulo Ilich Bacca

Editor



Paulo Ilich Bacca (Editor)

Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia: Estudios interseccionales sobre los derechos de la naturaleza desde el territorio Awá/Paulo Ilich Bacca (Editor), Mariana Camacho-Muñoz, Floriberto Canticus Bisbicus, Boris Delgado Hernández, Paula Guerrero Ascuntar, Paknam Kima Pai, Laura Natalia Torres-Acosta, Diana Quigua – Bogotá: Editorial Dejusticia, 2025.

142 páginas; 24 cm. – (Anfibia)

ISBN: 978-958-5597-32-3

1. Justicia multiespecie 2. investigación anfibia 3. derechos de la naturaleza 4. estudios interseccionales 5. pueblo Awá.

ISBN 978-628-7764-31-6 versión digital

ISBN 978-628-7764-32-3 versión impresa

Corrección

María José Díaz Granados

Diagramación

Precolombi EU, David Reyes

Ilustraciones

Luisa Cruz

Montaje de Portada

Alejandro Ospina

Impresión

Xpress Estudio Gráfico y Digital

Primera edición

Bogotá, D.C., Colombia, mayo de 2025

Este texto puede ser descargado gratuitamente en

<https://www.dejusticia.org>



Licencia Creative Commons 4.0 internacional
Atribución-NoComercial-CompartirIgual.

Dejusticia

Calle 35 # 24-31, Bogotá, D.C., Colombia

Teléfono; (57) 601 6083605

www.dejusticia.org

CONTENIDO

PRÓLOGO

ATTİM AWÁRUZPA KATSA SU
(GRAN TERRITORIO ANCESTRAL DE LA NACIÓN AWÁ) / 7

CAPÍTULO 1.

LA MEMORIA DEL AGUA EN LA JUSTICIA MULTIESPECIE AWÁ

ESTUDIO PRELIMINAR / 13

INTRODUCCIÓN / 15

ECOLOGÍAS DE LA GUERRA / 20

JUSTICIA MULTIESPECIE AWÁ / 23

LOS ALFABETOS DEL AGUA / 29

MEMORIA DEL AGUA / 33

CONSULTARLE AL RÍO: REFLEXIONES FINALES / 36

REFERENCIAS / 38

CAPÍTULO 2.

FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS
Y AXIOLÓGICOS DEL SER *ATTİM AWÁ* / 43

LEYES DE ORIGEN, DERECHO MAYOR
Y DERECHO PROPIO *ATTİM AWÁ* / 45

LEY DE ORIGEN <i>ATTIM AWÁ</i> /	48
AMPARA <i>TIT SU</i> /	50
MANDATOS <i>ATTIM AWÁ</i> /	63
REFERENCIAS /	67

CAPÍTULO 3.

CARTOGRAFÍAS ANÍMICAS DEL *KATSA SU* HERIDAS. PORVENIRES Y ENSAMBLES MULTIESPECIE

EN LA PERVIVENCIA DEL PUEBLO <i>AWÁ</i> /	85
A MANERA DE INTRODUCCIÓN: CAMINAR EL <i>KATSA SU</i> COMO CORPO-ORALIDAD ANÍMICA /	87
JUSTICIA TRANSICIONAL Y CARTOGRAFÍAS EMERGENTES /	91
CÍRCULOS DE ESCUCHA. CONTEXTO DE PARTICIPACIÓN Y RUTA METODOLÓGICA /	93
RUTA METODOLÓGICA /	94
CUERPOS TERRITORIOS: SABERES Y ESPACIALIDADES BIOCULTURALES /	95
SENTIRES DEL <i>KATSA SU</i> /	98
HALLAZGOS DIFERENCIALES /	98
ENSAMBLES PARA ETNOGRAFÍAS MULTIESPECIES /	104
REFERENCIAS /	108

CAPÍTULO 4.

MUJER Y FAMILIA EN EL PENSAMIENTO <i>ATTIM AWÁ</i> /	111
REFERENCIAS /	120

CAPÍTULO 5.

LA SANACIÓN DE LAS MUJERES *AWÁ*. UNA CONTRIBUCIÓN A LA JUSTICIA TRANSICIONAL / **123** |

CONFLICTO ARMADO Y SITUACIÓN HUMANITARIA DE LAS MUJERES <i>AWÁ</i> /	129
DE LA DESARMONIZACIÓN A LA SANACIÓN /	132
CONCLUSIÓN /	136
REFERENCIAS /	138

BIOGRAFÍAS / **140** |

PRÓLOGO

Attim Awáruzpa Katsa Su
(Gran Territorio Ancestral
de la Nación Awá)

Floriberto Canticus Bisbicus



Attim Awáruzpa Katsa Su o Gran Territorio Ancestral de la Nación Awá, son espacios de vida y de pervivencia *Attim Awá*¹; nuestro origen está en la selva, venimos de un árbol grande; nuestra madre y nuestro padre son dos barbachas, una blanca y una negra que se encontraban en un árbol ubicado en la cabecera y a la orilla del río Chatanalpí, somos hijas e hijos, nietas y nietos de la unión de las dos barbachas, de allí nacen las y los *inkal Awá* (gente de la selva o montaña). El territorio es símbolo de armonía y equilibrio con los cuatro mundos. En el marco de la Ley de Origen Awá, el *Katsa Su* se compone de *Ampara Su* (cuatro mundos); *Ishkum Awáruzpa Su*, mundo de los que comen humo; *Awáruzpa Su*, mundo de los Awá (personas); *Irittuzpa Su*, mundo de los muertos y los espíritus; *Su Sakattúzpa Su*, mundo de los creadores (el sol, la luna y las estrellas) y otros seres espirituales que permiten sostener la pervivencia del *Katsa Su*.

Esto significa que nos comunicamos con el *Katsa Su* de manera constante, a través de la oralidad, la espiritualidad, los pagos y los rituales de armonización, a través de las siembras y cosechas. La tierra es sabia, porque nos orienta la vida para la vida, para la existencia, para cuidarla y protegerla. Al referirnos al *Katsa Su*, hablamos de la existencia histórica y milenaria del espacio vital, donde existen a nuestros alrededores los espíritus ancestrales. Es el espacio sagrado y de armonía donde existen las huellas de nuestros abuelos y abuelas que a lo largo del tiempo han marcado las andanzas por el territorio. El territorio es

¹ *Attim Awá*, en el idioma awapit significa persona originaria. *Attim* significa originaria y *Awá* significa gente o persona.

símbolo de memorias colectivas, representa los saberes ancestrales, las historias, los consejos y representa toda una colectividad de los procesos de vida.

Nuestras abuelas y abuelos nos han enseñado a comunicarnos con respeto al *Katsa Su*, a través del sistema de comunicación propia; desde nuestra Ley de Origen *inkal Awá* nos comunicamos con los seres espirituales de *Ampara Su*. Nuestra comunicación pervive con la gente (los armadillos, las hormigas) y los seres espirituales del *Ishkum Awáruzpa Su*, en *Awáruzpa Su* con los *inkal Awá*, *Tírur* (los árboles), *inkaltas tíruz* (las plantas), *piruz* (los ríos), *añka piruz* (las quebradas), *katparuz* (los animales), *chichuruz* (aves) y todos los seres espirituales protectoras y protectores del *Awáruzpa Su*. En *Irittuzpa Su* mantenemos la comunicación permanente con las personas fallecidas y los seres espirituales que guían nuestra existencia; en *Su Sakattúzpa Su* con las personas como el sol, las estrellas y la luna, y los seres espirituales que permiten mantener el equilibrio del *Katsa Su*.

Así mismo, el sistema de comunicación *inkal Awá* consiste en los sueños, los símbolos, las señales en los caminos, los sonidos, las historias propias, los consejos, las curaciones, los rituales propios y las formas de percibir el mundo desde la Ley de Origen; de ahí que existen las normas reglamentadas desde el derecho propio, derecho mayor y ley de la naturaleza para mantener una comunicación permanente de manera integral desde la casa, los espacios comunitarios y el *Katsa Su*. Para comunicar con el territorio existen ciertos sistemas normativos o mandatos propios que debemos conocer, respetar, aplicar y replicar a las generaciones venideras. Así como tratemos a *Katsa Su*, con respeto, armonía, equilibrio y buen trato; si andamos bien por el territorio (*watkimain chan*)² y si nos comportamos bien con *Katsa Su*, también el territorio ancestral nos brindará protección y *Wat Uzan*³ para nosotros, los hijos y las hijas de la selva.

El territorio nos permite vivir en relación con los seres espirituales protectores del *Katsa Su*. De esta manera, hoy el territorio es un espacio colectivo donde fomentamos y fortalecemos el ejercicio de gobierno propio desde la cosmogonía ancestral, un espacio donde promovemos la soberanía alimentaria a través de los *Sau*⁴ para fortalecer los procesos comunitarios y organizativos; es también

2 Andar bien.

3 Buen vivir.

4 Huertas donde siembran los productos propios.

un espacio donde realizamos rituales propios con las plantas medicinales, donde danzamos y entonamos la música marimba, acompañada del bombo y la sonaja.

El territorio sana a la humanidad, por esta razón las personas que habitamos en el *Katsa Su* tenemos que protegerlo de todo peligro, de todo lo que puede desarmonizar el *Wat Uzan* de las comunidades. Nuestros abuelos y abuelas, sabios y sabias nos han enseñado que si se ocasiona algún perjuicio a *Katsa Su*, también se afectan las personas, y si se ocasiona algún perjuicio a las hijas e hijos de *Puchã Tipih*⁵ y *Titkaya Tipih*⁶, también nuestro *Katsa Su* se siente, escucha y habla.

5 Barbacha o arbusto blanco: mujer/madre.

6 Barbacha o arbusto negro: hombre/padre.

CAPÍTULO 1.
LA MEMORIA DEL AGUA EN
LA JUSTICIA MULTIESPECIE AWÁ

Estudio preliminar

Paulo Ilich Bacca



INTRODUCCIÓN

En el sur de Colombia, donde la selva de Nariño se resiste al olvido, el pueblo indígena Awá libra una batalla que trasciende el tiempo: la de su supervivencia. Años de conflicto armado, agravados por un legado colonial que nunca se fue del todo, han puesto a este pueblo al borde del exterminio físico y cultural. Pero ahora, en un giro histórico, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) ha reconocido a su territorio como víctima de la violencia, así lo que ya era un sentir colectivo de sus comunidades, está transformando la forma en que se entiende la justicia para los pueblos indígenas en el país; esto ha permitido, a su vez, el escrutinio crítico de la celebración de los derechos de la naturaleza.¹

Con este reconocimiento, el *Katsa Su* o Gran Territorio Awá (la “Casa Grande” en su traducción literal desde el *awapit*) y sus organizaciones de gobierno –la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa) y la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Awá (Camawari)– siguen exigiendo sus derechos. Juntos, estos 43 cabildos indígenas representan algo más que una comunidad en resistencia: son un testimonio vivo de un pueblo que, a pesar de padecer el conflicto armado, sigue afirmándose desde sus maneras de pensar.²

Los Awá no están solos en este esfuerzo colectivo. Desde organizaciones como Dejusticia y la Corporación Chacana hemos acompañado su proceso,

1 Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Auto SRVBIT-Caso 02-079 de 12 de diciembre de 2019, M. P. Belkis Izquierdo y Ana Ochoa.

2 *Idem.*

creando espacios para que ellos mismos interpelen las decisiones de la JEP desde su derecho propio. Así nació el informe “Ecologías de la guerra en la pervivencia del Gran Territorio Awá”, un documento que, aunque confidencial, refleja un análisis profundo de las violencias estructurales sufridas por este pueblo y sus posibilidades de obtener reparación colectiva (Dejusticia *et al.*, 2022). A través de talleres y metodologías de acción-participación, comuneros y comuneras Awá reconstruyeron narrativas de resistencia, reafirmando que su derecho propio no es solo un concepto, sino una práctica viva, capaz de dialogar de igual a igual con los derechos humanos.³

El informe abre perspectivas sobre la relación entre la justicia indígena y la justicia estatal. En este libro exploramos la idea de avanzar en la consolidación de una justicia multiespecie, desarrollada en el informe, planteando que los ríos son fuentes de derecho en la jurisdicción Awá. Los ríos, más que meros recursos, son seres con los cuales los Awá mantienen una relación simbiótica y espiritual para crear y aplicar leyes (Bacca y Delgado, 2024). Además de desafiar el antropocentrismo de los sistemas jurídicos convencionales, este enfoque interroga las jerarquías de poder y control que históricamente han relegado tanto a la naturaleza como a las mujeres a roles subordinados. Desde una perspectiva feminista, se plantea la necesidad de visibilizar y valorar las prácticas comunitarias de cuidado y reciprocidad (muchas veces lideradas por mujeres indígenas) que integran los derechos humanos y ambientales desde una ética relacional distinta de la lógica extractivista y patriarcal. Así, consideramos que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza debe tener en cuenta los vínculos entre la justicia ambiental, los derechos colectivos y la equidad de género (Viveros Vigoya, 2016).

El camino hacia la coordinación entre la JEP y la Jurisdicción Especial Indígena (JEI) no está exento de obstáculos. Sin embargo, el caso del pueblo Awá se presenta como un laboratorio de justicia intercultural. Este proceso ha posibilitado la comprensión de los derechos territoriales desde la historia legal de los pueblos indígenas. El debate no es menor, pues implica cuestionar los legados coloniales que todavía pesan sobre el sistema jurídico colombiano y replantear la relación entre las jurisdicciones indígenas y las estatales desde una perspectiva de horizontalidad (Ruiz-Serna, 2017).

3 Floriberto Canticus Bisbicus (diálogos y entrevistas, 17 y 25 de mayo de 2023).

El caso del pueblo Awá no solo expone las cicatrices de un conflicto armado que aún no se cierra del todo, también ilumina caminos hacia una justicia verdaderamente transformadora. Desde el reconocimiento de su jurisdicción hasta la inclusión de perspectivas multiespecie, el proceso del pueblo Awá invita a repensar la justicia como un acto de reparación y creación colectiva. En el eco de sus ríos, en la memoria de su territorio y en la fuerza de sus organizaciones y mujeres, los Awá nos recuerdan que, mirando al pasado, las reparaciones que demanda su pueblo deben construir un presente que respete su sistema de gobierno. En sus palabras y acciones resuena un llamado urgente a proteger la red de vida que han custodiado desde tiempos inmemoriales (Bisbicús *et al.*, 2010).

Partiendo de esta realidad, este libro se propone una aproximación biocultural e interseccional a los debates sobre los derechos de la naturaleza y la interjurisdiccionalidad desde el pensamiento Awá. Esta apuesta metodológica, anclada en la investigación acción-participación, busca que intelectuales y estudiosas del mundo indígena y no indígena dialoguen, tejan un ejercicio en el que se piensa sintiendo y se siente pensando (Bacca *et al.*, 2024). Las lectoras de estas páginas encontrarán ejemplos vivos de cómo el pensamiento indígena abre caminos para entender la justicia más allá de lo humano. Esta labor recuerda la metáfora de lo anfibio que Orlando Fals Borda acuñó en las riberas del río Sinú, donde la tierra se encuentra con el agua. En su *Historia doble de la Costa*, el autor describió una forma de vida que fluye entre la naturaleza y la cultura. Sin embargo, su observación trascendió el paisaje y se convirtió en una visión radical de la investigación social (Fals Borda, 1979).

Al igual que los campesinos que navegan entre el río y el cultivo, Fals y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) redefinieron la investigación como un espacio de cocreación, un puente entre el conocimiento popular y la ciencia académica, entre el activismo político y el rigor investigativo: un lugar anfibio (Rappaport, 2021). Esta noción de lo anfibio resuena con la justicia indígena, que emerge de fuentes propias como las del derecho Awá y sus expresiones cotidianas. Ambas son formas de conocimiento que revelan las contradicciones y complementariedades de los mundos bioculturales. Al explorar esta justicia, ya sea desde la academia o desde el activismo, encontramos un diálogo de saberes que, como la investigación anfibia, fluye entre diferencias existenciales y se abre a nuevas formas de impartir justicia. Para Fals, investigar, más que un acto académico, era un acto político y vital (Fals Borda, 1979). Esa vitalidad

resurge en este libro, a través de voces, ríos y cartografías en una escritura que respira diversidad y dignidad.

En los encuentros con los Awá, más que palabras, se cruzaron historias, miradas y silencios que interpelaban las certezas identitarias de cada quien. En esas conversaciones, los cuerpos territoriales –humanos y no-humanos– se reconocieron, tanteando formas de coexistencia. Fue un ejercicio de traducción cultural que, lejos de domesticar al Otro, buscó entenderlo en sus propios términos. Al retomar las voces del pensamiento indígena, las oposiciones entre mundos posibles comenzaron a desdibujarse, como un río que encuentra equilibrio en su propio caudal. Para el pueblo Awá, los derechos de la naturaleza no son una abstracción jurídica, son una práctica viva; su pensamiento no separa la cultura de la naturaleza porque en su geografía ambas son una sola trama (Descola, 2013). Así, cualquier diálogo de saberes se enfrenta a un desafío mayor: abordar los conflictos entre el mundo indígena y el no indígena, y encontrar puntos de convergencia donde antes solo había distancias (Bacca, 2020).

La naturaleza solía ser vista como un telón de fondo para las ambiciones humanas, sin embargo, una idea radical ha tomado fuerza en América Latina: reconocer a ríos, montañas y bosques como sujetos de derechos. Este giro legal ya ha echado raíces en las constituciones de Ecuador y Bolivia, desafiando siglos de antropocentrismo al darle voz jurídica a la Pachamama, esa Madre Tierra que para muchos es más que una metáfora (Gutman, 2021). En estos marcos legales, la naturaleza no es solo un recurso que se explota o conserva, sino una entidad con derechos propios, capaz de ser defendida en tribunales. La idea es tan simple como disruptiva: si los humanos tienen derechos, ¿por qué no los ecosistemas que sostienen la vida? Es un cambio de paradigma que desplaza el centro del universo del ser humano al tejido mismo de la existencia, concibiendo una justicia que ha dejado de ser humana y ha devenido planetaria (Celermajer *et al.*, 2020).

Sin embargo, los derechos bioculturales que trabajamos en este libro aportan una perspectiva crítica para leer el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, al interceptar dos dimensiones clave: de una parte naturaleza y cultura, y, de otra, derecho y política. Reconociendo la interdependencia entre la biodiversidad y la diversidad cultural, este enfoque subraya la necesidad de garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas y su autodeterminación política (Sanabria Diago y Tobar, 2022). Los derechos bioculturales

han emergido de las luchas globales de pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos por la autonomía sobre sus tierras, culturas y sistemas de conocimiento. Estos derechos se encuentran reflejados en instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas; pero también en instrumentos ambientales, como el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el Acuerdo de París y el Acuerdo de Escazú que, interpretados desde las jurisdicciones indígenas, promueven la autodeterminación de los pueblos (Bacca *et al.*, 2023).

Así, siguiendo la idea de *indigenizar el derecho* que he defendido en otras investigaciones, la clave de los derechos bioculturales radica en la autodeterminación de los pueblos, una categoría que, desde el punto de vista jurídico, considero más robusta que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (Bacca, 2018 y 2019). Con autodeterminación, los pueblos pueden fortalecer sus gobiernos propios, sus conocimientos tradicionales y su derecho al territorio, operando dentro de sus propias dinámicas. Desde mi punto de vista, el enfoque biocultural, en lugar de centrarse en una visión ecocéntrica, pone énfasis en las humanidades ambientales proponiendo una relación coevolutiva entre las comunidades humanas y la naturaleza, un lazo que respeta e integra la diversidad de formas de vida y cosmovisiones del mundo. Desde esta perspectiva, es clave considerar que en la mayoría de los casos, reconocer a la naturaleza como titular de derechos ni ha mejorado la protección del medio ambiente y sus comunidades humanas y no humanas, ni ha ayudado a clarificar las categorías sobre la individualidad y la subjetividad jurídica que aparecen en estas discusiones. En tal sentido, la proyección de valores humanos en la naturaleza nos podría estar desviando de los problemas fundamentales del presente: ¿Cómo luchar contra el cambio climático, la destrucción de la biodiversidad y el aumento de la contaminación planetaria? ¿Cómo preservar la vida del planeta y las generaciones futuras?

De esta manera, es difícil entender la forma en que se vienen conceptualizando los derechos de la naturaleza sin considerar que el empoderamiento del movimiento indígena ha ido de la mano con la implementación de políticas neoliberales. Desde finales de los años setenta, la internacionalización del derecho ambiental generó un marco en el que los pueblos discriminados y racializados comenzaron a vincular sus luchas políticas con la ecología y el ambientalismo. Esta articulación enmarcó su identidad en la conservación de la biodiversidad y los posicionó como sujetos con derechos sobre sus territorios y recursos.

Paradójicamente, este contexto permite a los pueblos indígenas formar parte del mercado ambiental, integrando el ambientalismo, el multiculturalismo y la gubernamentalidad planetaria. Se trata de un modelo económico que tiende a reforzar la propiedad privada de los recursos naturales a la vez que reconoce, de manera ambivalente, los derechos de propiedad intelectual colectiva de estos pueblos (Ulloa, 2014).

Aunque el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en constituciones, leyes y jurisprudencias de diversas latitudes ha puesto el pensamiento indígena en el centro del debate, no necesariamente está acogiendo su axiología; además, sigue existiendo una brecha enorme entre el derecho formal y el derecho material. Esta brecha se refleja especialmente en la falta de implementación efectiva de estas normas, particularmente en el Sur global, donde las luchas por la autodeterminación y el respeto a la diversidad biocultural se ven constantemente amenazadas por sistemas que no terminan de integrar estos enfoques en la práctica (Gupta, 1998).

Este libro busca contribuir a esa conversación, resaltando cómo el pueblo Awá, a través de su sistema ético de vida, ha sabido encontrar formas de armonizar sus prácticas culturales y su relación con la naturaleza, a la vez que desafía los paradigmas establecidos por un orden legal que aún no reconoce la interdependencia entre los seres humanos, los pueblos indígenas y los ecosistemas.

ECOLOGÍAS DE LA GUERRA

Para los Awá, el *Katsa Su* no es solo tierra, es un entramado vivo en el que la naturaleza y la cultura se funden. Su lengua, el *awapit*, crea puentes entre el mundo físico y el espiritual. A través de este idioma, los Awá describen el equilibrio milenario que rige su existencia: un ciclo continuo que conecta las montañas, los ríos y los seres humanos con las entidades espirituales que habitan su territorio (Bacca y Delgado Hernández, 2024). Este vínculo profundo constituye lo que ellos denominan derecho propio: un sistema normativo biocultural que nace de la observación y comprensión de los ciclos de la naturaleza (Bacca, 2019). El *inkal Awá* –caminante de la montaña– recorre un paisaje telúrico en el que conviven seres humanos y no humanos en un diálogo constante.

Sin embargo, esta cosmovivencia ha sido golpeada por décadas de violencia y explotación. Desde los años noventa, el conflicto armado comenzó a alterar

el equilibrio del *Katsa Su*. Los ejércitos de distintos bandos, el narcotráfico, la minería ilegal y las economías extractivistas se abalanzaron sobre el territorio, perpetuando dinámicas de despojo y desplazamiento. Las cifras son alarmantes. Según informes de la Fundación Paz y Reconciliación, el territorio ancestral del pueblo Awá se ha convertido en el epicentro de una disputa despiadada que ha dejado asesinatos selectivos, desplazamientos masivos y una constante violación de derechos fundamentales (Ávila *et al.*, 2014). La firma del Acuerdo de Paz en 2016 trajo esperanzas momentáneas, pero la violencia no desapareció, se transformó. Nuevos actores armados entraron en escena y con ellos llegaron demandas de control territorial. Para los Awá, esto ha significado una presión constante que amenaza su supervivencia física y cultural (Ávila *et al.*, 2014).

En este escenario de guerra, la Casa Grande se desmorona. Los ríos, que alguna vez fueron fuente de vida y ley, ahora son escenarios de disputas territoriales. La conexión espiritual entre los Awá y su entorno se fractura, al igual que su capacidad para mantener las dinámicas de intercambio multiespecie que definen su identidad (Lyons, 2022a). La región de Nariño, identificada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como uno de los epicentros de la conflictividad territorial en Colombia, tiene una institucionalidad fragmentada que no ha logrado proteger a las comunidades indígenas. Los megaproyectos, la explotación minera y la expansión de economías legales e ilegales avanzan sin freno, fracturando las interconexiones entre las comunidades y su territorio (PNUD, 2014). A pesar de todo esto los Awá resisten. Su derecho propio, arraigado en los ciclos de la naturaleza, es una fuente de pervivencia frente al desarraigo. Pero la carga es pesada. El *Katsa Su*, que alguna vez fue refugio y fuente de vida, se encuentra ahora en el centro de un conflicto que pone en peligro un ordenamiento territorial que ha persistido por siglos.

La amenaza no es solo percepción. En 2009 y 2011, la Corte Constitucional de Colombia, mediante los autos 004 y 174, reconoció el riesgo de desaparición del pueblo Awá y ordenó al Estado tomar medidas urgentes.⁴ Las infracciones al derecho internacional humanitario (DIH) – a través de minas antipersonal, desplazamientos forzados y destrucción de ecosistemas– no eran hechos aislados, sino síntomas de una catástrofe humanitaria que organismos internacionales

4 Corte Constitucional de Colombia, Auto 004 de 2009, M. P. Manuel José Cepeda; Auto 174 de 2011, M. P. Luis Ernesto Vargas. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Medidas Cautelares a Miembros de la comunidad indígena del Pueblo Awá, 17 de marzo de 2011.

también denunciaron. En marzo de 2011, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) otorgó medidas cautelares para proteger a los Awá, y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU (2011) habló abiertamente de un genocidio en curso. Sin embargo, las respuestas jurídicas han chocado con una barrera persistente: el desajuste entre los marcos normativos internacionales y las jurisdicciones indígenas. Los derechos humanos, caracterizados por su alcance universal, a menudo se quedan cortos al intentar comprender y proteger realidades culturales que van más allá de lo humano. Para los Awá, estos abusos afectan gravemente sus relaciones con los espíritus, los ríos y el territorio (White, 2018).

A pesar de los intentos de armonización entre las justicias constitucional, transicional e indígena, sus dimensiones éticas y existenciales conllevan conflictos jurisdiccionales que aún no se han logrado superar. Las denuncias formales, por ejemplo, enfrentan un doble desafío: la amenaza constante de represalias y el riesgo de que si se vuelven realidad, afectarían derechos individuales, colectivos y territoriales (Escobar, 2017). La JEP ha encontrado serias limitaciones para avanzar en el Caso 02, centrado en los municipios de Ricaurte, Barbacoas y Tumaco. Un informe de 2021 de su Unidad de Investigación y Acusación (UIA) denunció condiciones de seguridad críticas que obstaculizan la búsqueda de verdad y justicia para más de 105.000 víctimas acreditadas en la región.⁵ El asesinato sistemático de líderes indígenas Awá, esenciales en los procesos de justicia transicional, es un recordatorio cruel de los peligros que enfrentan quienes buscan participar en la reconstrucción de su comunidad. Este escenario está minando la participación en los procesos de la JEP, un espacio vital para el reconocimiento de los crímenes cometidos en el marco del conflicto armado.⁶

Para las organizaciones Awá, como Unipa y Camawari, el desafío es jurídico y existencial. La justicia debe ser un puente no un laberinto. Ellos han planteado que su derecho propio, ejercido a través de la JEI, debe coordinarse con la JEP en un marco de justicia intercultural. Esto implica fortalecer su autodeterminación y permitir que el derecho indígena guíe parte del proceso judicial. A pesar de las adversidades, el pueblo Awá continúa luchando por su supervivencia. Sus comunidades han desplegado sistemas de autoprotección que

5 JEP, Unidad de Investigación y Acusación, Comunicación 029, 3 de marzo de 2021.

6 *Idem.*

combinan la resistencia comunitaria con su relación espiritual con el territorio (Camawari, 2021). Como lo muestran Diana Quigua, Paula Guerrero, Mariana Camacho y Natalia Torres en el capítulo 5, las mujeres Awá desempeñan un papel fundamental en este esfuerzo, ya que son guardianas del territorio e intelectuales críticas frente a las dinámicas de poder que perpetúan la exclusión y la violencia.

En medio del conflicto, el *Katsa Su* sigue siendo un lugar donde la vida florece y la historia se escribe en diálogo con la naturaleza. En este sentido, el Caso 02 es un escenario para repensar lo que comporta la justicia en contextos de diversidad biológica, cultural y de género. En él convergen, como lo evidencia este libro, el enfoque étnico-racial y territorial, pilares fundamentales para garantizar que los derechos de los Awá no sean palabras en el papel, sino realidades que se comparten en su cotidianidad (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

JUSTICIA MULTIESPECIE AWÁ

En lo profundo del territorio Awá, el derecho propio es un mapa espiritual que conecta cuatro mundos cosmogónicos. “Nuestra palabra camina de las raíces hacia arriba”, nos dicen los Awá, para enseñarnos sobre los cuatro mundos entrelazados en su justicia: el *Maza Su=Ishkum Awá*, el mundo subterráneo de la gente que “come humo”; el *Pas Su=Awáruzpa*, hogar de los *inkal Awá*, guardianes de la naturaleza; el *Kutña Su=Irituspa*, el reino de los muertos, y el *Ampara Su=Katsamika*, la morada de los dioses. En este entramado de tiempo y espacio, la jurisdicción Awá abarca a los humanos, a los no humanos y a los espíritus. Por tanto, aplicar las leyes del *Katsa Su* no es una tarea sencilla. Las autoridades Awá deben comprender las reglas que rigen estos cuatro mundos mientras lidian con las duras realidades de un conflicto armado que irrumpe constantemente en su territorio (Burton *et al.*, 2024).

La interconexión de estos cuatro mundos, como lo muestra Paknam Kima Pãi en el capítulo 2 sobre el sistema jurídico propio *Attim Awá*, configura el derecho Awá. El análisis de Kima Pãi recae en las potencialidades de la jurisdicción Awá antes que en la soberanía del Estado. Así, resonando con el pensamiento de autores indígenas y no indígenas (Dorsett y Hunter, 2010), el enfoque de su investigación cuestiona la preponderancia que el derecho internacional público le ha otorgado a la soberanía estatal, desarrollando las potencialidades del concepto de jurisdicción. Si en la teoría del Estado la jurisdicción determina los

procedimientos y la administración de la autoridad sobre un territorio y una población, en una teoría territorial indígena, como la del pueblo Awá, el ejercicio jurisdiccional es un saber práctico. En el vasto mosaico de sistemas jurídicos, la jurisdicción no se reduce a una expresión de la soberanía estatal; es más bien, la construcción cotidiana del derecho moldeada por las fuentes y tradiciones de cada cultura (Barr, 2016).

Mientras en el mundo occidental la jurisdicción se expresa por medio de los códigos legales europeos o la jurisprudencia anglosajona, en los territorios indígenas toma formas profundamente enraizadas en su relación con el entorno. En el pueblo nasa del Cauca, por ejemplo, el acto de caminar se convierte en una herramienta jurídica para demarcar el territorio (Rappaport, 1998, p. 83); para los Awá, el comportamiento de los ríos traza las reglas que guían la vida territorial (Groenfeldt, 2006). Floriberto Canticus Bisbicus lo describe como un sistema donde lo humano y lo no humano se juntan para dar forma a derechos bioculturales que se viven y se aplican en el día a día de las comunidades. La jurisdicción, con este enfoque, es un tejido vivo que entrelaza los ritmos de la tierra con las prácticas humanas. Los ríos no solo fluyen, también hablan; el caminar no solo avanza, sino que delimita. En la vida de los pueblos indígenas, cada acto cotidiano se convierte en una declaración de derecho profundamente conectada con la esencia de su pensamiento.

En el corazón del pueblo Awá, el *Attim Awá* es una trama de significados legales. Según Kima Pãï, esta expresión polisémica puede traducirse como “derecho mayor” o “derecho propio”, lo que implica una conexión directa entre el gran territorio (*Attim Awáruzpa Katsa Su*) y los espacios de vida habitados por las personas originarias.⁷ Aquí, el derecho no se limita a las normas que rigen las personas, es también una práctica que se despliega en los cuatro mundos que componen el *Katsa Su*. Estos espacios –el *Ish kum inkal Awaruzpa Su*, el *Awaruzpa Su*, el *Irittuzpa Su* y el *Su Sakattuzpa Su*– tienen sus propias leyes, pero comparten una misma meta: garantizar el *Wat Uzan*, el buen vivir del territorio y de quienes lo habitan. Cada uno de estos mundos, con sus reglas específicas y directrices comunes, forma parte de un equilibrio que trasciende lo humano. En el *Attim Awá*, la jurisdicción es una manifestación práctica de esta filosofía, un puente entre lo visible y lo invisible, entre los ancestros, la tierra y los sueños de las

7 Ver Kima Pãï, capítulo 2, pp. 43-70.

generaciones futuras. Así, el derecho awá es una forma de vivir y habitar el mundo en armonía con los ritmos y las leyes que sostienen el universo (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

En las profundidades de este cosmos existe un mundo subterráneo donde habitan los *Ish kum Awá*, conocidos como las “personas pequeñas que comen humo”. Este espacio, llamado *Ish kum Awáruzpa Su*, está poblado por seres diminutos pero fundamentales: lombrices (*pantuz*), comejenes (*uramtuz*), armadillos (*utamtuz*), hormigas (*imtuz*) y hormigas arrieras (*kukin*). Ellas son habitantes de la tierra y legisladores invisibles, guardianes de un sistema jurídico ancestral que conecta a todos los reinos de la naturaleza.⁸ En este mundo, las leyes rigen las relaciones entre los humanos y los animales; y entre los humanos, los vegetales, y los hongos. Las normas del *Ish kum Awáruzpa Su* establecen el trato justo, el respeto mutuo y la convivencia armoniosa entre lo visible y lo invisible. Pero su influencia no termina ahí. Las “personas pequeñas” transmiten también directrices de unidad política y convivencia a las personas de *Awaruzpa Su*, el mundo de la superficie. Este intercambio entre mundos es esencial para mantener el equilibrio en el *Katsa Su*, el cosmos Awá. Lo que parece enterrado bajo la tierra es más que vida subterránea: es el fundamento de una red jurídica y espiritual que sostiene el buen vivir del pueblo Awá y su territorio (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

Awaruzpa Su se erige como el mundo donde convergen los humanos y las demás personas de la naturaleza. Este espacio, hogar de los *Attim Awá*, es compartido con la gente árbol (*Katparuz*, *Tiruz Awá*), la gente piedra (*Katsa Uk Awá*), la gente río (*Pi Awá*), y una pléyade de seres: la gente de la selva y montaña (*inkaltas Awá*), la gente lluvia (*Atu Awá*), la gente nubes (*Wanish Awá*), la gente agua (*Kuazi Awá*), la gente viento (*Inkua Awá*), y los espíritus de la montaña (*inkaltas Izputtuz*). En este mundo, las leyes regulan la convivencia humana dictando los principios de equilibrio ecológico necesarios para preservar el *Katsa Su*, el tejido que une los cuatro mundos. Aquí se gestan las leyes del agua, la música, la relación con los espíritus, los alimentos, las aves y los insectos.⁹ Cada norma se funda en el reconocimiento de que todas estas gentes habitan un territorio común y que sus culturas, aunque diversas, pueden dialogar para sostener la armonía. En

8 Ver Kima Pãi, capítulo 2, pp. 43-70.

9 Ver Kima Pãi, capítulo 2, pp. 43-70.

Awaruzpa Su, las montañas cuentan historias, los árboles murmuran sabiduría vegetal y los ríos trazan sendas invisibles de conexión. Es un mundo donde la música de la selva se entrelaza con el canto de los vientos y donde cada acto humano resuena en los latidos del territorio (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

En el corazón de este universo, *Irittuzpa Su* se despliega como el mundo de los muertos, donde habitan los seres *Katpa* y *Attim Awá*. Pero este reino no es un lugar de olvido, es un espacio activo de sabiduría y legislación desde donde se trazan las leyes que moldean el *ethos* del pueblo Awá. En este mundo se cultivan los conocimientos que pasan de generación en generación tejiendo la memoria cultural que define al pueblo. Es aquí donde se delinean las formas para fortalecer la soberanía alimentaria, pilar del sistema económico propio.¹⁰ Desde *Irittuzpa Su* también emergen las directrices para robustecer la autodeterminación política. Pero quizás lo más poderoso de este espacio es su visión de la vida y la muerte como ciclos complementarios. En esta integración espiritual, los muertos no se separan de los vivos; en cambio, alimentan una comprensión más profunda de la existencia donde cada etapa del ciclo vital contribuye a construir una sociedad más justa, equitativa y conectada con su territorio y su historia. *Irittuzpa Su* es el núcleo espiritual que da sentido y cohesión al cosmos Awá (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

Finalmente, *Su Sakattuzpa Su* es el reino de los seres supervitales, aquellos que habitan más allá del plano terrenal, pero cuya influencia permea todos los mundos del *Katsa Su*. Aquí vive la gente sol (*Pã Awá*), la gente luna (*Patapcha Awá*), la gente estrella y astros (*Kimpãruz Awá*), la gente trueno (*Ippa Awá*), la gente arcoíris (*Pikamta Awá*), y las personas que, tras su paso por el mundo físico, se convirtieron en seres espirituales (*izput*). Desde este espacio cósmico se trazan las grandes lecciones que ordenan la vida: las leyes de la siembra y la cosecha, del arte y la arquitectura, y de la crianza de la vida en todas sus formas. *Su Sakattuzpa Su* guía en lo práctico y ofrece la brújula ética para interpretar y complementar las normas de los cuatro mundos.¹¹ Es aquí donde el pueblo Awá encuentra las claves para articular su derecho propio con los desafíos del presente. En este diálogo se combinan los principios ancestrales con los estándares contemporáneos de justicia social y restaurativa, derechos humanos y el reconocimiento

10 Ver Kima Pãi, capítulo 2, pp. 43-70.

11 Ver Kima Pãi, capítulo 2, pp. 43-70.

constitucional de la diversidad étnica y cultural. *Su Sakattuzpa Su*, con su visión holística, se convierte en un puente entre lo ancestral y lo moderno, desde el que el pueblo Awá reconstruye su tejido social, y reafirma su derecho propio en medio de las tensiones del presente (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

Como puede verse, la jurisdicción Awá comprende una justicia multiespecie con todos los retos e interrogantes que ello ha supuesto desde que Donna Haraway (2008) acuñó el término. Se trata, en efecto, de una jurisdicción que al interconectar las diferentes formas de vida que emergen de los reinos de la naturaleza forma comunidades ecológicas y culturales en las que el análisis de la justicia requiere la aplicación de enfoques interseccionales. Así, retomando algunas de las preocupaciones expresadas por Sophie Chao, Karine Bolender y Even Kirksey, una justicia multiespecie debe considerar, en primer término, cuestiones éticas y políticas que analicen el cuidado entre diferentes especies como un requerimiento de justicia social para superar los legados intergeneracionales del colonialismo y el racismo. Este punto es central para leer con distancia crítica el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, toda vez que no todas las personas han sido tratadas como completamente humanas ante la ley. Ese es el caso del pueblo Awá, que no solo ha vivido y comprendido las construcciones coloniales de la raza y de la naturaleza, sino también su conexión con las clasificaciones que han permitido que su pueblo y territorio sean más vulnerables a las violencias físicas y epistémicas que conectan su pasado colonial con su presente en medio del conflicto armado (Chao *et al.*, 2022).

Dentro de las herramientas metodológicas de la justicia multiespecie, la relación entre la naturaleza y la cultura se convierte en un campo de reflexión clave, sobre todo cuando se proyecta a través de los derechos bioculturales. En este contexto, vuelve a surgir la necesidad de recuperar las lecciones de las primeras luchas ambientales, aquellas que, como señala el teórico Rob Nixon, revelaron una violencia silenciosa, casi invisible, que él llama violencia lenta. Esta violencia, directamente conectada con políticas racistas y economías extractivas, visibiliza la relación entre el genocidio físico y el genocidio cultural (Nixon, 2011). En muchos casos, mientras las comunidades eran arrasadas por las industrias extractivas –dejando a pueblos enteros al borde de la desaparición–, también emergían nuevas metodologías, herramientas para enfrentar la extinción y defender lo que quedaba. El pueblo Awá es un ejemplo claro de esta resistencia. En la construcción del informe “Ecologías de la Guerra”, los Awá

nos enseñaron a imaginar un futuro diferente a través de los cuatro mundos del *Katsa Su* (Nixon, 2011).

Uno de los grandes desafíos que enfrentan los estudios multiespecie es enfrentar el ventriloquismo, un concepto que va más allá de las habituales críticas a la antropología o la etnografía por hablar en nombre de pueblos y culturas ajenas. En este caso, la pregunta es aún más profunda y compleja: ¿quién podría hablar por los reinos multiespecie? (Chao *et al.*, 2022). ¿Cómo representar las voces de los árboles, los ríos, los animales y los espíritus que habitan junto a los seres humanos en una relación de interdependencia? El pueblo Awá ofrece una respuesta en su propia jurisdicción. A diferencia de las tradiciones jurídicas occidentales, la jurisdicción Awá no se limita a las interacciones humanas; por el contrario, se construye en torno a relaciones ecológicas y espirituales que conectan a todos los seres vivos, humanos y no humanos.

En esta jurisdicción, la agencia de los reinos multiespecie implica un compromiso mutuo de dignificación, un intercambio recíproco donde el respeto y la justicia se aplican a todos los seres de la naturaleza. Sin embargo, cuando se busca entender los textos de la jurisdicción Awá, nos enfrentamos a una compleja intersección de voz y escritura que no se limita a las palabras. Al igual que pensadores contemporáneos como Jacques Derrida y Gayatri Spivak, quienes han reflexionado sobre los dilemas de la representación y la voz en el contexto de las luchas coloniales, la jurisdicción Awá se teje a través de narrativas visuales y sonoras (Derrida, 1989, p. 841; 1978, p. 34; Spivak, 1988, p. 103). Sus textos no se reducen a palabras en papel, son una mezcla de imágenes, diseños, pinturas y notaciones musicales que cuentan las historias de su pueblo y su territorio. Esta forma de escritura multisensorial desafía las convenciones occidentales, ofreciendo un modelo de justicia que habla no solo con la lengua, sino con la totalidad del cuerpo, el espacio y el tiempo, donde los ecos de la naturaleza encuentran su lugar en el relato (Longkumer, 2016, p. 125).

En su célebre texto *¿Puede hablar el subalterno?*, Spivak aborda una pregunta fundamental: ¿es posible que los que históricamente han sido silenciados encuentren una forma de hablar, no solo a través de la palabra, sino también mediante otros medios que trascienden la voz y la escritura? Su respuesta sugiere que la expresión subalterna puede, de hecho, encontrar cauce a través de fuentes que conectan dimensiones más allá de lo verbal (Spivak, 1988, p. 103). Este es precisamente el caso de la jurisdicción Awá, en la que el *Katsa Su*, se convierte

en un lugar donde los impactos emocionales y espirituales de la guerra podrían sanarse si las comunidades tuvieran la oportunidad de seguir armonizando sus prácticas culturales con su propio autocuidado. En los cuatro mundos del pueblo Awá, cada elemento de la naturaleza habla: los ríos cuentan historias que atraviesan milenios, las montañas resplandecen con la sabiduría de los antepasados, y el subsuelo esconde secretos que solo los corazones más atentos pueden descubrir. En estos sitios, las autoridades tradicionales defienden al territorio al desentrañar los principios de su derecho propio, revelando una justicia que se siente en cada paso, en cada suspiro, en cada respiración del aire (Haug, 1994).

Pero la justicia multiespecie no se limita a la preservación del territorio, como lo ilustran Quigua, Camacho, Torres, Guerrero y Kima Pãi en los capítulos 4 y 5, va más allá: para que se logre una verdadera sanación colectiva y se construyan alianzas de justicia social e interseccional, es imprescindible una colaboración estratégica entre indígenas y no indígenas. Mujeres de diversos movimientos sociales, artistas interdisciplinarios e intelectuales interculturales deben unirse construyendo redes de solidaridad que desafíen las jerarquías de género y poder.¹² En la jurisdicción Awá, esta interseccionalidad implica el análisis de las afectaciones mutuas entre agencias –humanas y no humanas–. Este enfoque interconectado revela una justicia que aboga por el equilibrio entre pueblos, la armonía con todos los seres que habitan la tierra y el cuestionamiento de las estructuras de dominación, proponiendo una ética relacional, inclusiva y transformadora.

LOS ALFABETOS DEL AGUA

Cuando era niño, mis padres y tíos me enseñaron que no debía gritar en los páramos, porque las personas del agua se molestan y envían neblina y lluvia. En Nariño se dice que los ríos y las lagunas albergan ciudades subterráneas, habitadas por guardianes y quienes conocen los alfabetos del agua. Estas narraciones, propias de la tradición oral de los Andes, la costa y la ceja de selva del suroccidente colombiano, no son meras leyendas (Bacca, 2024). Son expresiones vivas de un sistema jurídico multiespecie que reconoce los derechos de los ríos, las lagunas y sus habitantes no humanos, y consagra la responsabilidad de quienes

12 Ver Quigua *et al.*, capítulo 5, pp. 121-137; y Kima Pãi, capítulo 4, pp. 109-120.

entran en contacto con ellos (Kirksey *et al.*, 2014). Este enfoque, arraigado en el pensamiento del pueblo Awá, vincula a todos los seres del *Katsa Su*.

Hace algunos años retorné a estos conocimientos en un ejercicio que entrelazó memoria y derecho. Fue justamente en el marco del reconocimiento del territorio del pueblo Awá como víctima del conflicto armado. En talleres y actividades participativas, las comunidades exploraron cómo la violencia los había afectado junto a los seres que habitan los cuatro mundos del *Katsa Su*. En este tiempo-espacio, según se desprende de la jurisdicción multiespecie Awá, la justicia es inseparable del territorio y de sus resonancias bioculturales. Así, recordar la ética de respeto hacia las fuentes de agua, que practicábamos inconscientemente con mis amigos de infancia en nuestras caminatas al volcán Chaitán (Azufra), cuyo cráter es una laguna verde ubicada a más de cuatro mil metros de altura, se transformó en un acto consciente de revaloración y resistencia (Bacca, 2024).

En compañía de Boris Delgado, con quien crecimos en Túquerres alrededor del agua, nos propusimos develar la forma como se sienten las afectaciones territoriales desde el pensamiento Awá (Bacca y Delgado Hernández, 2024). Para ello, Unipa y Camawari, crearon espacios comunitarios con el objetivo de identificar cartográficamente las implicaciones del reconocimiento del territorio del pueblo Awá como víctima de la violencia. En el capítulo 3, Delgado nos comparte que en las tradiciones indígenas *mapear* no es tanto *delimitar* un territorio como recuperar lo intangible, pues trazar mapas es reflejar la esencia anímica y simbólica de un territorio. El autor llamó a la fusión de lo geográfico y lo emocional *cartografías anímicas*, y trazó un puente entre las afectaciones territoriales causadas por el conflicto armado y su ubicación territorial en términos emocionales –la alegría, el miedo, la tristeza–.¹³

Lo anímico del territorio incluyó caminatas a ciegas, tacto con piedras y reconocimiento de sonoridades bioclimáticas. Delgado analizó la relación entre las marcas territoriales y las referencias bioculturales, lo que siente el territorio con lo que perciben las comunidades. Sus hallazgos muestran que el territorio siente temor y rabia donde ha habido confinamientos, siembra de minas anti-personal y ejecuciones selectivas. Por otra parte, descubrió que el territorio se

13 Ver Delgado, capítulo 3, pp. 83-107.

sana en los lugares donde se sigue practicando la medicina tradicional y donde florece la lengua materna.¹⁴

Estos ejercicios biosensoriales son típicos del pensamiento Awá cuando la posibilidad de hablar con no humanos y espíritus es algo cotidiano. A través de años de trabajo, Delgado encontró –o quizás simplemente recordó–, que las leyes del pueblo Awá están profundamente conectadas con los ríos, considerados elementos sagrados que limpian el territorio y aseguran la presencia cultural y espiritual de las comunidades.¹⁵ La memoria de la niñez de Delgado se recreó a través de la memoria colectiva del pueblo Awá junto al río Vegas, un lugar clave en el pensamiento Awá, cuyas aguas reflejan su derecho e historia. Cerca al corregimiento de Altaquer, por donde atraviesa el río, las autoridades Awá, en un esfuerzo por recuperar el control de su territorio, crearon una cartografía cultural a través de los símbolos de su pensamiento, para comprender mejor las dinámicas del crimen y las implicaciones espirituales de la violencia en sus resguardos.¹⁶

Este tipo de investigaciones, en las que el territorio es el principal protagonista, evidencian que la guerra ha generado graves rupturas en la relación entre los ríos y las comunidades. Las minas antipersonal, sembradas por grupos armados en los caminos que bordean los ríos, han limitado la movilidad y han convertido los espacios sagrados en lugares peligrosos. La violencia ha afectado tanto la vida de las personas como su conexión espiritual con el entorno, creando una sensación de miedo y distanciamiento hacia sus fuentes de agua (Bacca, 2024). Hoy, el conflicto persiste en espasmos, pero también lo hace la resiliencia del pueblo Awá, que sigue construyendo su camino de justicia más allá de lo humano (Bacca y Delgado Hernández, 2024).

Los Awá han desarrollado un esfuerzo que combina lo íntimo y lo político: traducir su derecho propio al discurso de los derechos humanos. Sus juristas –gobernadores, lideresas, sabias ancianas– han tejido este puente legal en medio de la incertidumbre, al mismo tiempo que invitan a la justicia estatal a hacer tal ejercicio: reinterpretar los derechos humanos desde las fuentes del derecho indígena (Bacca, 2019). Este diálogo interjurisdiccional ha cobrado vida en el

14 *Ibid.*, pp. 83-107.

15 *Ibid.*, pp. 83-107.

16 *Ibid.*, pp. 83-107.

trabajo de la Comisión Étnica de la JEP que, en respuesta al llamado de los pueblos indígenas, ha impulsado una coordinación con la JEI.¹⁷ Este esfuerzo busca proteger los territorios ancestrales reconociéndolos como espacios bioculturales de diálogos multiespecie. El pensamiento Awá está intrínsecamente ligado al *Katsa Su* y, por tanto, a sus ríos, montañas y niebla.

Por las arterias del *Katsa Su* fluyen aguas cargadas de significado. Como las leyes de la música, que organizan el caos en armonías coloridas, estos senderos invitan a descifrar el murmullo sutil de la selva, a comprender que la justicia trasciende el dominio de lo humano. Para el *inkal Awá*, este paisaje sonoro reafirma los vínculos con los espíritus tutelares sanando las marcas de la guerra. Pero este diálogo entre sistemas de justicia es un terreno minado. Las jerarquías epistémicas de la burocracia estatal tienden a desdibujar o ignorar los referentes indígenas, perpetuando una indiferencia que pone en riesgo los procesos de memoria, duelo cultural y reconciliación que el pueblo Awá necesita para curarse (Franco Gamboa, 2015). El Caso 02 de la JEP, que aborda las violencias en el territorio Awá, representa un punto de inflexión para avanzar hacia una justicia restaurativa (Lyons, 2022b).

La meta es reparar los daños sufridos reconstruyendo los puentes entre sistemas jurídicos que históricamente han sido ajenos. El reto es monumental: establecer rutas de coordinación entre la JEP y la JEI que no reproduzcan relaciones jerárquicas, sino que permitan un verdadero diálogo intercultural (Ruiz-Serna, 2023). Esto implica reconocer el papel central de la memoria colectiva, las narrativas de resistencia y los lazos que unen al pueblo Awá con su territorio. En este marco, las leyes de la gente río, *Pi Awá*, son un ejemplo de cómo las normativas indígenas pueden interconectarse con las dinámicas de la justicia transicional. Los ríos, guardianes silenciosos del *Katsa Su*, cargan consigo historias, derechos y cartografías territoriales.¹⁸ Para los Awá, la justicia es un equilibrio sonoro de sus mundos. El camino es incierto, pero el pueblo Awá avanza con la certeza de que la justicia, como la selva, debe abarcar todo aquello que vive y respira.

17 JEP, Protocolo 001 de 2019 para la coordinación, articulación interjurisdiccional y diálogo interjurisdiccional, Comisión Étnica.

18 Ver Delgado, capítulo 3, pp. 83-107.

MEMORIA DEL AGUA

El territorio del pueblo Awá está atravesado por el Oleoducto Transandino de Colombia (OTA), una arteria subterránea que, desde 1969, transporta crudo a lo largo de 305 kilómetros. Esta infraestructura estratégica conecta las reservas petroleras del municipio de Orito, en el Putumayo, con el Puerto de Tumaco, en Nariño. Sin embargo, su presencia ha significado mucho más que desarrollo energético para este pueblo: ha traído consigo contaminación, desplazamiento y lucha por la supervivencia.¹⁹ No fue hasta 2005 que el Estado colombiano, a través del Ministerio de Ambiente, emitió la Resolución 1929 a fin de que la operadora Ecopetrol S.A. implementara un Plan de Manejo Ambiental (PMA) para mitigar el impacto de sus operaciones. En 2013, la gestión del OTA pasó a manos de Cenit Transporte y Logística de Hidrocarburos SAS, una filial de Ecopetrol, tras la autorización de la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA). Hoy, el oleoducto se encuentra fuera de servicio, con su reactivación prevista para finales de 2024, pero los daños ya han dejado huellas profundas en el territorio y en la vida del pueblo Awá (Griffin, 2024; Tarazona, 2024).

El OTA ha sido blanco recurrente de atentados y de la instalación de válvulas ilegales, actividades que han provocado más de 447 derrames desde 2014, según reconocimientos de Cenit. Las consecuencias han sido devastadoras: los ríos, fuentes vitales para la comunidad, se han contaminado con crudo; la flora y la fauna han sufrido estragos irreparables. Para los Awá, esto ha significado un golpe a su equilibrio ecológico y cultural. La contaminación ha desplazado a las comunidades de espacios sagrados y ha puesto en jaque la transmisión de sus prácticas ancestrales a las generaciones futuras. Los efectos sobre la salud son igualmente alarmantes. Niños, niñas y ancianos han experimentado problemas médicos derivados de la exposición a químicos tóxicos. La comunidad, que ya enfrenta un acceso limitado a servicios de salud, ha tenido que luchar contra enfermedades desconocidas y sus secuelas, mientras sus voces se alzan en busca de justicia y reparación. Para los Awá, el oleoducto es mucho más que una infraestructura, es el símbolo de un modelo de desarrollo que no los incluye y que ha puesto en riesgo su forma de vida.²⁰

19 Dejusticia, Intervención en la acción de tutela formulada por Unipa en contra de Ecopetrol S.A., la empresa Cenit S.A.S. y otros.

20 *Idem.*

Las aguas que durante generaciones han sostenido la vida y la memoria de los Awá se enfrentan a una amenaza que excede lo visible. Los derrames de crudo del OTA, tanto aquellos relacionados con el conflicto armado como los derivados de negligencias humanas, han transformado paisajes imponentes en escenas de desolación. Ríos ennegrecidos por el petróleo, bosques degradados y animales muertos son los rostros más evidentes de una tragedia que resuena en lo más profundo del pensamiento Awá. Para este pueblo, la contaminación de las fuentes hídricas es una ruptura ecológica de la armonía que guía su relación con el ordenamiento territorial. El desequilibrio en las relaciones socioterritoriales y la pérdida de lugares cosmorreferenciales son algunas de las consecuencias que los Awá enfrentan a diario, mientras intentan mantener vivas sus prácticas ancestrales.²¹

Los ecosistemas impactados, que van desde los bosques húmedos andinos hasta los manglares y ríos de la región, son parte de un tejido de vida que sostiene la biodiversidad y, con ella, la memoria biocultural del pueblo Awá. Con cada derrame se pierde algo más que agua limpia o tierra fértil, se erosiona la capacidad de transmitir conocimientos y tradiciones que han sido el pilar de su identidad por generaciones. En este escenario, la ineficiencia de las instituciones estatales se convierte en un capítulo adicional de esta tragedia. Las soluciones prometidas han sido temporales, insuficientes y, en muchos casos, ajenas a las realidades culturales de los Awá. Así, el derrame de petróleo en el *Katsa Su* constituye un acto de violencia sistémica que atraviesa cuerpos, espíritus y ecosistemas. En el silencio de los bosques contaminados y los ríos ennegrecidos resuena un llamado urgente a la acción. Se trata de abordar las raíces profundas de la crisis climática: la desigualdad estructural, las dinámicas del conflicto armado y el abandono histórico de los pueblos indígenas. Reconocer estos vínculos es el primer paso hacia una justicia multiespecie que repare los daños visibles, restaurando el tejido territorial.²²

En el pensamiento del pueblo Awá, los ríos no solo cruzan el territorio; lo purifican, lo tejen, lo narran. Fluyen como arterias que limpian la piel de la selva y, al hacerlo, despliegan redes invisibles que sostienen la vida del *inkal Awá*, ese caminante que ve en el agua la ley natural reflejada. De acuerdo con

21 *Idem.*

22 *Idem.*

Delgado, un ejemplo patente de las afectaciones multicausales del extractivismo y la guerra es el río Vegas. Venerado por su conexión entre la alta y baja montaña, este cuerpo de agua ha sido testigo de algo más oscuro: un tiempo donde su cauce se mezcló con crudo, cuerpos mutilados y ecos de explosiones. Entre 2003 y 2011, la guerra convirtió al río en un escenario de muerte. Su curso, que alguna vez conectó la vida y el ritual, se transformó en un corredor estratégico de violencia.²³

Desde Altaquer hasta el resguardo de Maguí, el sendero que acompaña al río Vegas se dibuja como una línea frágil entre la montaña y el agua. Un espacio angosto de apenas cuatro metros separa al caminante de los estallidos ocultos bajo tierra, sembrados por el Ejército de Liberación Nacional (ELN), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las bandas criminales (bacrim) en años de lucha encarnizada. Para los Awá, caminar este sendero era avanzar con cuidado extremo, sintiendo la amenaza constante de un suelo que podía traicionar. “Quedamos con el miedo adentro”, le confesó un guardia indígena a Delgado, describiendo cómo el temor caló hondo y creó una distancia emocional con el río. Desde 2023, las autoridades y la guardia indígena del Cabildo Mayor Awá de Ricaurte (Camawari) iniciaron un esfuerzo sin precedentes: trazar una cartografía cultural de sus resguardos. Este mapa buscó problematizar las formas en que la guerra ha fracturado los espacios bioculturales. En el río Vegas, las comunidades Awá insisten en rescatar su memoria, afirmando que el *Katsa Su* se entrelaza a través de sus cuerpos de agua.²⁴

Este desequilibrio atraviesa el alma del pueblo. En el agua se ven ahora las heridas de una violencia que amenaza con borrar las huellas del pasado. Sin embargo, los Awá no han dejado de resistir y en cada cartografía anímica que honra al río Vegas se gesta un acto de desafío contra el olvido.²⁵ Su lucha es por un futuro donde los estragos de la guerra no sean el último reflejo en sus aguas. El Vegas sigue fluyendo aunque lento y herido. Para los Awá, su cauce aún guarda secretos y memorias que esperan ser escuchados como una promesa inquebrantable de que algún día volverá a ser el guardián que sostiene la memoria colectiva.

23 Ver Delgado, capítulo 3, pp. 83-107.

24 *Ibid.*, pp. 83-107.

25 *Ibid.*, pp. 83-107.

CONSULTARLE AL RÍO: REFLEXIONES FINALES

Cuando una comunidad Awá anuncia que debe “consultar al río” antes de tomar una decisión, lo que podría parecer un enigma espiritual es, en realidad, una revelación sobre el modo en que este pueblo concibe el mundo: un entramado de seres interconectados donde los ríos son fuentes de derecho (De la Cadena, 2015). Pero en este proceso, que une a la JEI con la JEP, la pregunta no es solo cómo coordinar dos sistemas jurídicos, es también cómo hacer que los demás entiendan que el río no es un recurso inerte, sino un actor en las narrativas de guerra y reconciliación. En el flujo del agua se materializa una ley territorial: el equilibrio entre los ciclos hidrológicos y la vida humana. Los “ríos voladores” que nacen en la selva, suben a las nubes y regresan como lluvia son expresiones de esa búsqueda de armonía (Von Hildebrand, 2024).

Para los Awá, el acto de consultar al río es un procedimiento ético y jurídico enraizado en su forma de relacionarse con el territorio. Sin ese permiso la selva pierde su balance, y la conexión entre el *inkal Awá* y el *Katsa Su* comienza a desdibujarse. En este contexto, la JEP enfrenta un desafío complejo: ¿cómo interpretar los delitos contra la naturaleza desde una perspectiva transicional? ¿Cómo reparar una herida que va más allá de lo ambiental? Las preguntas no tienen respuestas sencillas, pero la clave puede estar en adoptar un enfoque que reconozca a los ríos y otros cuerpos bioculturales como sobrevivientes del conflicto y, por tanto, dignos de reparación.

La tarea es jurídica y existencial. Esto implica cambiar nuestro pensamiento a través de la perspectiva indígena, y, de esa forma, reconocer las interconexiones entre las ciencias sociales y naturales o entre la vida y la justicia (Bacca, 2019). En este ejercicio de diplomacia cultural, los ríos son los traductores que nos permiten acceder a un pensamiento en el que el mundo no humano también tiene cultura y agencia (Bacca *et al.*, 2023). La guerra produce violencia física, pero también ecosistémica. Para el pueblo Awá, el ataque a los ríos no es un daño colateral; por el contrario, es un golpe directo a su identidad. Por eso, la justicia transicional no puede limitarse a perseguir los intereses económico-militares detrás de estos delitos. También debe explorar si el propósito último de estas acciones fue romper los lazos entre los Awá y su territorio (Guarasci y Kim, 2022).

“Sanar los cuerpos victimizados es volverlos a conectar con la historia de origen”, insisten las autoridades Awá. Esa conexión no es individual, es colectiva. Se construye desde las palabras compartidas, los rituales comunitarios y la escucha atenta al territorio como interlocutor. El río, al igual que las montañas y la lengua materna, tiene la capacidad de repararse a sí mismo si se le permite volver a fluir en equilibrio. La lección del *Katsa Su* es una invitación a ampliar los márgenes de lo que entendemos por derecho y justicia, a incluir en nuestras decisiones a esos cuerpos que, aunque no humanos, son esenciales para la vida. Consultarle al río, entonces, no es un gesto romántico ni un capricho cultural. Es un llamado a escuchar lo que fluye en las aguas: memoria y reconciliación (Kanngieser y Todd, 2020).

De esta forma, el Caso 02 de la JEP no es un expediente más en la búsqueda de justicia. Es un punto de partida para redefinir cómo abordar las violaciones de los derechos humanos y las infracciones al derecho internacional humanitario, especialmente cuando se trata de pueblos indígenas. Este caso enfrenta un desafío único: integrar al derecho estatal, un sistema jurídico que entiende al territorio y sus elementos como parte viva de su ordenamiento. Para la JEP, avanzar en esta dirección implica construir una justicia intercultural capaz de reconocer los derechos bioculturales de los pueblos indígenas. Sin embargo, integrar esta visión requiere algo más que buena voluntad: las doctrinas que surjan del Caso 02 deben considerar tanto las categorías jurídicas convencionales como las nociones del derecho Awá, que no separan a las personas del territorio que habitan.

En esta tarea, los diálogos multiespecie son cruciales. Para que sean efectivos, deben ser horizontales y sostenidos en el tiempo, mediante espacios donde se escuchen, sin jerarquías, tanto las voces de las comunidades como las de sus autoridades. Este tipo de interacción no es un gesto simbólico, se trata más bien de un esfuerzo metodológico para reconocer las particularidades existenciales de cada pueblo y sus comunidades (Vargas Roncancio, 2024). Cada comunidad Awá tiene una relación única con el *Katsa Su*, así los significados atribuidos a las violencias vividas y sus efectos en el territorio varían. Por eso, este proceso no puede limitarse a las representaciones formales de los líderes y las lideresas, aunque su rol siga siendo fundamental.

Incluir a las comunidades afectadas es imprescindible para que el proceso de justicia transicional reconozca el carácter colectivo de los derechos a la verdad, la justicia y la reparación. Pero estas metas no se alcanzan solo con

fallos judiciales o declaraciones legales; requieren acciones restaurativas que se inserten en el tejido cultural y espiritual del pueblo Awá. La reconciliación con el territorio, eje de este proceso, pasa por devolverle su dimensión como fuente de memoria y derechos. Esto significa reparar al *Katsa Su*, ese entramado biocultural que sostiene la existencia Awá.

El objetivo de este libro, entonces, es impulsar una traducción entre jurisdicciones que no se limite a la relación entre la JEP y la JEI como autoridades formales. La justicia Awá no se restringe a la figura de la autoridad, sino que se despliega en un orden biocultural donde el territorio mismo dicta las normas de convivencia. En el Caso 02, la JEP tiene la oportunidad de sentar un precedente histórico: demostrar que la justicia estatal, además de resonar con las fuentes de conocimiento indígena, puede también aprender de ellas. La búsqueda de la verdad y la reconciliación reparará a las víctimas humanas y restaurará los lazos que el conflicto intentó romper entre los Awá y su territorio. Solo así será posible caminar de nuevo hacia el equilibrio que fluye desde el *Katsa Su*.

REFERENCIAS

- Ávila, A., Escobar, E. y Torres, C. (2014). *Tercera Monografía. Departamento de Nariño*. Fundación Paz y Reconciliación. <https://www.las2orillas.co/wp-content/uploads/2014/02/NARINO.TERCER-INFORME-Feb.2014.pdf>
- Bacca, P. I. (2018). *Indigenizing International Law: Inverse Legal Anthropology in the Age of Jurisdictional Double Binds*. University of Kent.
- Bacca, P. I. (2019). Indigenizing international law and decolonizing the anthropocene: Genocide by ecological means and indigenous nationhood in contemporary Colombia. *Maguaré*, 33(2), 139-169.
- Bacca, P. I. (2020). The double bind and the reverse side of the international legal order: Talking with Silvia Rivera Cusicanqui and El Colectivo. *Third World Approaches to International Law Review*, (1), 93-120.
- Bacca, P. I. (2024). Los alfabetos del agua. *Revista Gaceta*. <https://gaceta.co/contenidos/los-alfabetos-del-agua/>
- Bacca, P. I. y Delgado Hernández, B. (2024). Cosmopolíticas de la traducción interlegal en Colombia. Entre el sistema jurídico Attim Awá y la justicia transicional. En

- A. Naudi y E. Yaksic (Eds.) (2024). *El acceso a una justicia adaptada. Experiencias desde América* (pp. 169-199). Tirant lo Blanch, Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Bacca, P. I., Palmar Uriana, D. y Guerra, C. M. (2024). *Voces wayuu del agua y el viento. Encuentros ontológicos en La Guajira frente a la transición energética*. Dejusticia.
- Bacca, P. I., Roza López, D. P. y Camacho Muñoz, M. (Coords.). (2023). *Ontologías indígenas en el derecho internacional*. Dejusticia y Universidad de los Andes.
- Barr, O. (2016). *A Jurisprudence of Movement: Common Law, Walking, Unsettling Place*. Routledge.
- Bisbicús, G., Nastacuas Pai, R. y Nastacuas Pai, J. L. (2010). *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Unipa.
- Burton, A., Mawani, R. y Frost, S. (Eds.). (2024). *Biocultural empire. New histories of imperial lifeworlds*. Bloomsbury.
- Camawari. (2021). *La Ley de Origen y su relación con la justicia propia del pueblo Awá de Camawari*. Ministerio de Justicia y del Derecho.
- Celermajer, D., Chatterjee, S., Cochrane, A., Fishel, E., Neimanis, A., O'Brien, A., Reid, S., Srinivasan, K., Schlosberg, D., y Waldow, A. (2020). Justice through multispecies lens. *Contemporary Political Theory*, 19, 475-512. <https://doi.org/10.1057/s41296-020-00386-5>
- Chao, S., Bolender, K. y Kirksey, E. (Coords.). (2022). *The Promise of Multispecies Justice*. Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Dejusticia, Unipa, Camawari, Chacana y Fondo Multidonante de las Nacionales Unidas para el Sostenimiento de la Paz. (2022). *Katsa Su. Ecologías de la guerra en la pervivencia del Gran Territorio Awá: derecho propio, coordinación interjurisdiccional y violencia estructural*. Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/presentamos-un-informe-a-la-jep-en-el-que-mostramos-caminos-para-dialogar-entre-la-justicia-transicional-y-la-justicia-indigena-por-el-pueblo-awa/>.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. Chicago University Press.

- Derrida, J. (1989). On J. Derrida's "Paul de Man's War" VII Biodegradables Seven Diary Fragments. *Critical Inquiry*, 15.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press.
- Dorsett, S. y Hunter, I. (Coords.). (2010). *Law and Politics in British Colonial Thought: Transpositions of Empire*. Palgrave Macmillan.
- Escobar, A. (2017). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds (New Ecologies for the Twenty-First Century)*. Duke University Press.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa: Mompo y Loba*. Carlos Valencia editores.
- Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas. (2011). Situación de los Pueblos Indígenas en Peligro de Extinción en Colombia, E/C.19/2011/3.
- Franco Gamboa, A. (2015). *Reconstrucciones de la cotidianidad en el pueblo indígena Awá: espacios minados, tiempo natural y sobrenatural*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/54577>
- Griffin, O. (5 de mayo de 2024). Oleoducto trasandino de Colombia permanecerá fuera de servicio hasta finales del 2024: presidente de Ecopetrol. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/agencias/oleoducto-trasandino-de-colombia-permanecera-fuera-de-servicio-hasta-finales-del-2024-presidente-de-nid15052024/>
- Groenfeldt, D. (2006). Water development and spiritual values in western and indigenous societies. En R. Boelens, M. Chiba y D. Nakashima (Coords.), *Water and Indigenous People*. Unesco.
- Guarasci, B. y Kim, E. J. (2022). *Introduction: ecologies of war*. Society for Cultural Anthropology.
- Gupta, A. (1998). *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Duke University Press.
- Gutman, A. (2021). Pachamama as a Legal Person? Rights of Nature and Indigenous Thought in Ecuador. En D. P. Corrigan y M. Oksanen (Eds.), *Rights of Nature. A Re-examination* (pp. 40-55). Routledge.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haug, E. (1994). *Los Nietos del Trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inká Awá*. Ediciones Abya-Yala.

- Kanngieser, A. y Todd, Z. (2020). From environmental case study to environmental kin study. *History & Theory: Studies in the Philosophy of History*, 59(3), 385-393.
- Kirksey, E., Schuetze, C. y Helmreich S. (2014). Introduction: Tactics of multispecies ethnography. En E. Kirksey (Ed.), *The Multispecies Salon*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822376989-001>
- Longkumer, A. (2016). The Gaidinliu notebooks as language, prophecy, and textuality. *Journal of Ethnographic Theory*, 6(2).
- Lyons, K. (2022a). 'Nature' and territories as victims: decolonizing Colombia's transitional justice process. *American Anthropologist*, 1-14.
- Lyons, K. (2022b). *Territories as victims in Colombia's transitional justice process*. Society for Cultural Anthropology.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the poor*. Harvard University Press.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2014). *Nariño: análisis de conflictividades y construcción de paz*. PNUD.
- Rappaport, J. (1998). *The Politics of Memory. Native Historical Interpretations in the Colombian Andes*. Duke University Press.
- Rappaport, J. (2021). *El cobarde no hace historia. Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*. Universidad del Rosario.
- Ruiz-Serna, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia, *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85-113.
- Ruiz-Serna, D. (2023). Transitional justice beyond the human: Indigenous cosmopolitics and the realm of law in Colombia. *Cultural Politics*, 19(1), 57-76.
- Sanabria Diago, O. y Tobar, J. (Eds.). (2022). *Diversidad epistémica y bioculturalidad*. Clacso.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y L. Grossberg, (Coords.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education.
- Tarazona, D. (27 de marzo de 2024). Colombia: pueblo awá demanda a Ecopetrol y al Estado por no remediar derrames petroleros. *Mongabay*. <https://es.mongabay>.

[com/2024/03/colombia-pueblo-awa-demanda-ecopetrol-estado-por-no-remediar-derrames-petroleros/](https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005)

- Ulloa, A. (2014). Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas. En B. Göbel y A. Ulloa, *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* (pp. 425-458). Universidad Nacional de Colombia.
- Vargas Roncancio, I. D. (2024). *Law, Humans and Plants in the Andes-Amazon. The Lawness of Life*. Routledge.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Von Hildebrand, M. (2024). *El llamado del jaguar*. Debate.
- White, K. (2018). Settler Colonialism, Ecology, and Environmental Injustice. *Environment and society*. Berghahn Books.

Jurisprudencia

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Medidas cautelares a miembros de la comunidad indígena del Pueblo Awá, 17 de marzo de 2011.
- Corte Constitucional de Colombia, Auto 004 de 2009, M. P. Manuel José Cepeda.
- Corte Constitucional de Colombia, Auto 174 de 2011, M. P. Luis Ernesto Vargas.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Auto SRVBIT-Caso 02-079 de 12 de diciembre de 2019, M. P. Belkis Izquierdo y Ana Ochoa.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Protocolo 001 de 2019 para la coordinación, articulación interjurisdiccional y diálogo interjurisdiccional, Comisión Étnica.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Unidad de Investigación y Acusación, Comunicación 029, 3 de marzo de 2021.

CAPÍTULO 2. FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS Y AXIOLÓGICOS DEL SER ATTİM AWÁ

Paknam Kima Pãi



Este capítulo plasma nuestra esencia y ser *Attim Awá* desde nuestras leyes de origen que relatan la forma de entender, comprender y relacionarnos en *Katsa Su*, enmarcados en valores y principios que fundamentan el sistema jurídico *Attim Awá*. En este capítulo también se aborda la concepción *Attim Awá Ashampa*¹ en la ontología *Attim Awá*.

LEYES DE ORIGEN, DERECHO MAYOR Y DERECHO PROPIO ATTIM AWÁ

Las naciones originarias hemos desarrollado conceptos para explicar nuestra manera de entender y comprender el universo, concepciones teóricas y espirituales que exponen desde la sabiduría y el conocimiento propio el origen, los mandatos y las leyes que nos permiten mantener el equilibrio y la armonía, mandatos que regulan la convivencia y el orden con todos los seres que habitamos *Katsa Su* partiendo desde las piedras, el agua, el sol, la selva, los espíritus, los animales, etc., hasta el ser humano.

La Ley de Origen para nosotros es todo aquello que nos permite alcanzar nuestra permanencia cultural como pueblo indígena, es el principio de la existencia espiritual desde la cual se legisla todo en armonía, es decir, el mundo espiritual que transforma y armoniza nuestra vida en el territorio, garantizando el ordenamiento correcto de la vida de cada

1 Mujer.

uno de nosotros como inkal Awa. La Ley de Origen es todo aquello que ordena el mundo incluso hasta después de nuestra muerte. (Camawari y Ministerio de Justicia y del Derecho, 2021)

Complementando el anterior concepto, Katsa Mikua manifestó que la Ley de Origen *Attim Awá*, además, da a conocer nuestro origen, identidad y mandatar formas de comportamientos de respeto y cuidado. Estas leyes se encuentran en la oralidad, en las historias propias narradas por nuestros *pamparuz kara kuankuaruz*² a través de los consejos.

Masarakiz nit sattaritne, sune mujtitkanain kai, suas masarakai kã pura kintimtan, sune auruza piankam samtú kintam kai, au mitasma amti sun, aune minma kai, aune misha puram, minpawarama ikimtu kai, manas an Katsa Sukin mishama paitta payu uzashimti sun piankam sanam kai. Maikin pitne sua tuam kai manas Awá mishama chatpai sun kara mishama paratpai sun piankam samtú kintam kai, pit kasa, kuazi kasa, pitchiraruz kasa, tiruz kasa manas auruzpainkas. Suane maikin pitkas wan tu kai, auruzpa wat pura kintimtan. Au maikin pit kamtane kurunmu pitkas wan kam cham kamakpas, kurunmu pitné wat puran kamtam kai, maikin pitkinkas wat puran kamtam kai.³

Asimismo, la “Ley de Origen es el conocimiento profundo de nosotros mismos, de nuestra forma de pensar y conocer el entorno, en un orden armónico entre la naturaleza y nuestro ser” (Unipa *et al.*, 2010, p. 59). De manera que, la Ley de Origen *Attim Awá* representa nuestro ser *Attim*, nuestra identidad, nuestro sistema de valores y principios que nos permiten vivir en armonía y equilibrio en *Katsa Su*.

Otro concepto importante que abarca el universo normativo propio es: el derecho mayor, entendido como el conjunto de mandatos y leyes propias

2 Abuelos y abuelas que han acumulado conocimiento, son sabios, tienen experiencia.

3 “Ley de Origen, es como la raíz, está ahí donde nace nuestro proceso de vida, es lo que nos permite a nosotros saber de dónde venimos, quienes somos, de cómo somos, hacia dónde vamos y cómo es la forma que queremos continuar perviviendo en el espacio y el tiempo. Ahí está nuestra historia propia y nos enseña cómo es que nosotros tenemos que comportarnos con la tierra, con el agua, con las cascadas, con las plantas entre nosotros mismos. Están los consejos, las palabras y el respeto. Sí, nosotros aprendemos de las historias, también aprendemos de los consejos, en el consejo está el respeto, en la historia está el respeto” (Katsa Mikua, consejero secretario de la Unipa, exgobernador del Territorio Ancestral Kuazi Ña Attim Awá Katsa Su, entrevista, 9 de abril de 2022).

heredadas de los ancestros de cada nacionalidad, el cual se ha transmitido de generación en generación a partir de la oralidad, este derecho integra las ontologías, los saberes, valores, principios y demás formas propias de gobierno de cada nación.

Desde el pensamiento propio de los pueblos originarios se ha reivindicado la primacía del derecho propio frente al derecho positivo hegemónico, ya que el derecho mayor de cada nacionalidad originaria es anterior a la creación de la república de Colombia y, por ende, de las constituciones que la han regido.

Por derecho mayor entendemos el cuerpo de derechos que nos acompaña como miembros de las comunidades y pueblos originarios de estas tierras americanas, que tiene plena validez jurídica y que presenta primacía sobre los demás derechos consagrados constitucionalmente. (ONIC, 2007, p. 19)

El tercer concepto relacionado con los sistemas jurídicos propios es el derecho propio, este se ha entendido como el sistema de valores y normas que se desarrollan y aplican al interior de cada territorio.

Para el caso de nosotros, los *Attim Awá*, el derecho propio nace de la relación entre los seres que habitamos *Katsa Su*, son mandatos que interpretamos y ejecutamos, los que se transmiten a través de la oralidad, convertidos en historias propias, memorias vivas de comunicación con *Katsa Su* y los *Izputtuz*,⁴ normas que buscan mantener el equilibrio, armonizar el orden social, cultural y espiritual *Attim*.

El derecho propio es el derecho interno, es conocer la Ley de Origen, la justicia propia para el control social y territorial, defender lo nuestro desde la oralidad, caminar por las huellas de los mayores, afianzar la minga de pensamiento, encontrar soluciones a nuestros problemas y ejercer un gobierno autónomo con base en la jurisdicción especial indígena. (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 30)

El derecho propio es el que nos permite ser reconocidos como colectivos con sistemas normativos propios, sabidurías y formas de organización propia, a partir de los cuales se estructuran los sistemas normativos, se establece la forma de administrar justicia, los procedimientos para aplicarla, la coordinación

4 Seres creadores y espíritus.

con la institucionalidad, es decir, las formas de existencia y resistencia de cada nacionalidad.

Como hijos del Árbol Grande *Katsa Ti*,⁵ nuestro derecho mayor y Ley de Origen deviene del *Katsa Su*, que contiene leyes superiores que debemos cumplir para vivir en unidad y con respeto. “Nuestras leyes nacen de la naturaleza, nacen de la tierra y del Árbol Grande que es el origen de los alimentos y son transmitidas por hombres y mujeres a la familia de generación en generación” (UNIPA, 2012, p. 105).

A manera de conclusión, puedo decir que el derecho mayor contiene a las leyes de origen, las cuales constituyen el derecho propio de cada nacionalidad, o lo que en esta investigación denominamos sistema jurídico propio. Dicho sistema tiene su génesis en la naturaleza o *Katsa Su*, ya que ahí encontramos nuestro origen, y de ahí devienen los deberes de comportamiento que debemos asumir para vivir de manera equilibrada, con respeto mutuo; estas leyes las encontramos en las historias propias, como procedo a describir en el siguiente apartado.

LEY DE ORIGEN *ATTIM AWÁ*

Nuestras leyes de origen *Attim Awá* difieren de la ontología naturalista que clasifica el antropólogo Descola, la cual centra su razonamiento en el antropocentrismo, restringiendo las condiciones anímicas, de vida social y cultural exclusivamente al ser humano, y establece que la naturaleza existe como objeto de contemplación, consumo y explotación. Lo que desde el derecho de Occidente se ha denominado paradigma antropocéntrico que da tratamiento jurídico a la naturaleza como recurso natural objeto de protección.

Al contrario, de acuerdo con los modos de identificación planteados por el autor en mención, la ontología *Attim Awá* es animista, ya que “dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales” (Descola *et al.*, 2001, p. 118). En ese sentido, nuestras leyes de origen narran historias de todos los seres que habitamos *Katsa Su*, quienes tienen capacidades de comunicarse, aconsejar, sancionar y establecer una vida social en conjunto.

5 Árbol Grande, quien nos da el origen y es la fuente de los alimentos.

Desde el derecho de Occidente se conoce como el paradigma biocéntrico o ecocéntrico, que defiende la tesis de la naturaleza como sujeto de derechos *per se*. En el mundo y modo de ver *Attim Awá* todos somos personas dotadas de condiciones anímicas y personificaciones, por ello somos hijos de los árboles y, así, el *Ampara Tít Su* se clasifica en cuatro espacios interdependientes donde confluyen las historias de vida social entre todos los seres de *Katsa Su*.

Después de este preámbulo, nos adentramos a conocer la Ley de Origen *Attim Awá*, que tiene su fuente en la historia de un *Katsa Tí* ubicado a la orilla del río Chatanalpi,⁶ al que cierto día *Kuankua Atú*⁷ le regó *Kuazi*⁸ sobre su copa, luego comenzó a colgar de *Katsa Tí* una *típih*⁹ de color *puchā*¹⁰ y otra de color *títkaya*;¹¹ con el tiempo, ambas bajaron por el tronco hasta *pitne*¹² y al tocarla se formó la figura humana *Awá*;¹³ *Puchā típih* se convirtió en una *ashampa*¹⁴ y *títkaya típih* en *ampu*,¹⁵ razón por la cual somos hijos del *Katsa Tí* o de *ínkal*,¹⁶ nietos de *Puchā típih kara Títkaya típih*.¹⁷

6 Río que nace verde.

7 Abuela lluvia.

8 Agua.

9 Barbacha o musgo.

10 Blanca.

11 Negro.

12 La tierra.

13 Personas.

14 Mujer.

15 Hombre.

16 Montaña o selva.

17 Barbacha blanca y barbacha negra. *Bryophyta sensu stricto*, más conocida como “musgo”, es una planta no vascular briofita: no posee vasos ni raíces, sin tallos y hojas, que crece sobre diferentes superficies como suelos, rocas y árboles. Esta especie vegetal fue de las primeras en colonizar el espacio terrestre en la tierra y su desarrollo permitió la aparición de tipos de plantas más complejas como las vasculares. A pesar de su estructura, para su supervivencia logra transportar una gran cantidad de agua y tiene una alta dependencia de la humedad ambiental, sobre todo entre los 1.900 y los 3.800 msnm. La importancia del musgo para la vida es que representa la transición evolutiva de las plantas del medio totalmente acuático al terrestre. Su reproducción es sexual en dos fases: haploide y diploide. Lo que conocemos como musgo es un gametofito que desarrolla el anteridio (órgano sexual masculino) o el arquegonio (órgano sexual femenino). Cuando el anteridio se rompe, fecunda al arquegonio (fase diploide) y da paso al esporofito, una flor en forma de cápsula que al final del tallo se eleva por encima del manto del musgo (Merchan *et al.*, 2021).

Por lo anterior, “los *Awá* y la montaña somos una misma realidad: lo que le sucede a la montaña le sucede al *inkal Awá*, no podemos vivir el uno sin la otra. Fundamentamos nuestra existencia, razón de ser, origen e identidad, en la sabiduría y autonomía, en *Katsa Su*” (Gran Familia Awá, 2014, p. 28). A partir de esta concepción ontológica de nuestro origen, se desarrollan otras leyes que fundan los valores culturales y espirituales para la pervivencia *Attim Awá* en *Katsa Su*, este entendido como:

El espacio natural, cultural, social y paisajístico donde habitan los espíritus y los seres sobrenaturales sagrados, donde se genera la vida de todos los seres vivientes (plantas, animales, ríos y seres Awá). El *Katsa Su* es el espacio que nos permite desarrollar el pensamiento y la cultura como pueblo indígena. A raíz de esto, consideramos que la madre naturaleza es nuestra madre y debemos proteger sus derechos. El *Katsa Su* representa la identidad, cultura y autonomía con resistencia y justicia propia. (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 49)

De modo que *Katsa Su* es el espacio donde convergen *Ampara Tít Su*,¹⁸ que estructuran nuestra existencia física, cultural y espiritual *Attim Awá*; es un todo integral que nos da la vida, nos alimenta, nos permite hablar y sentir el *awápit*, vivir en familia, desarrollar las relaciones sociales, culturales y espirituales; es el lugar donde están el derecho propio, las leyes de origen y el derecho mayor que integran el sistema jurídico *Attim Awá*.

AMPARA TÍT SU

El derecho mayor o derecho propio *Attim Awá* nos enseña la manera en que interpretamos y entendemos *Katsa Su*, que se divide en cuatro espacios denominados *Ampara Tít Su*, que comprenden: *Ish kum inkal Awaruzpa Su*, *Awaruzpa Su*, *Irittuzpa Su* y *Su Sakattuzpa Su*, cada espacio tiene sus propias leyes de origen y, por ende, mandatos para la convivencia armónica.

18 Cuatro mundos, estos también están simbolizados en las casas *yattuz*, las cuales son altas, con pilotes, tienen espacio entre la tierra y el piso de la casa, espacio que representa el *Ish kum Awaruzpa Su*; la parte de la casa donde se encuentran la cocina y el dormitorio simboliza el espacio de *Awaruzpa Su*; el techo de la casa personifica *Irittuzpa Su*; por lo general, sobre los techos crecen flores y matorrales, son alimento de los espíritus que se encuentran en ese *Su*. Finalmente, *Su Sakattuzpa Su* es el espacio entre el techo y el cielo.

Ish kum Awáruzpa Su¹⁹

Este *Su*²⁰ se encuentra debajo de la tierra, en este espacio habitan los seres llamados *Ish kum Awá*,²¹ personas pequeñas que se alimentan de humo, como *pantuz*²², *uramtuz*,²³ *utamtuz*,²⁴ *imtuz*,²⁵ *kukin*²⁶ entre otros.

La historia indica que una tarde salieron dos hermanos a cacería, y después de una larga búsqueda no lograron cazar nada, entonces, desanimados y cansados decidieron regresar a casa; de repente vieron a lo lejos la cola de un *utam*²⁷ que se metió en una cueva, los hermanos corrieron tras él, cavaron y cavaron la tierra, metieron un *tít*²⁸ por la cueva para saber a qué distancia estaba *utamne*,²⁹ sintieron que no estaba muy lejos, así que continuaron cavando, mientras *utamtuz*³⁰ se iba más al fondo y la noche iba llegando.

De repente se hundió la tierra y cayeron a otro *Su*, asustados comenzaron a caminar agachados, ya que el espacio de abajo es pequeño y ellos eran grandes para aquel lugar, luego se encontraron con personas pequeñas que dijeron llamarse *Ish Kum Awá*. Los hermanos, al no poder retornar a su *Su* se quedaron ayudando en el trabajo que hacían estas personas: sembraron *pia*³¹, *pata*³², entre otros alimentos; también debían recoger *katpuruz*,³³ pero al acercarse a cogerlos salían corriendo convertidos en *utam*, entonces, los hermanos quedaban con las manos vacías, siéndoles imposible capturar dichos alimentos.

19 Mundo de los que comen humo.

20 Mundo.

21 Personas *Attim Awá* que comen humo.

22 Lombrices.

23 Comejenes.

24 Armadillos

25 Hormigas.

26 Hormiga arriera.

27 Armadillo.

28 Bejuco.

29 El armadillo.

30 Los armadillos.

31 Maíz.

32 Plátano o chiro.

33 Calabazos.

Los *Ish Kum Awá* no comían presas, solo se alimentaban del vapor de la comida; sorprendidos, los hermanos les preguntaron la razón, ellos respondieron que no tenían ano para defecar, por eso debían solo alimentarse inhalando *ish*.³⁴

Uno de los hermanos se enamoró de una *Ish Kum Awá ashampa*,³⁵ esta relación fue prohibida por la gente *Ish kum Awá*, puesto que *ashamparuz*³⁶ no tenían *pis*³⁷ y no podían mantener relaciones sexuales con gente de otro *Su*. El hermano enamorado desobedeció y se fue a vivir con ella a una cueva donde murió asfixiado, ya que la cueva era pequeña para él.

Mientras, el hermano sobreviviente hizo muchos intentos fallidos para subir al *Awáruzpa Su*, hasta que se encontró con la gente *Kukim*, quienes le dijeron que le ayudarían con la condición de que al salir debía pagarles un quintal de *pia*³⁸ y debía quedarse bien dormido en una hoja de bijao y no despertar hasta que lo subieran.

Así fue como las *Kukim* lo devolvieron a *Awáruzpa Su* y el hermano contó a familiares y amigos de la existencia de *Ish kum Awá*, y de las personas que se alimentan de *ish*; finalmente, volvió a la casa de las *Kukim* por donde había salido, a dejarles cuatro granos de *pia* que era equivalente al quintal acordado.

Esta historia, además de dar a conocer el origen del *Su Ish Kum Awáruzpa Su*, establece algunas leyes de origen: 1) no se debe andar después de las seis de la tarde, ya que a esta hora andan otros *Attim Awá* como los *izputtuz* y *katparuz*³⁹. “En noche clara no se pueden matar animales porque todo está claro y desde las 7:00 hasta las 12:00 de la noche no andan. El que sale a cazar en noche clara está perdido” (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 59). 2) Escuchar y seguir los consejos de los mayores y mayores, el hermano que se enamoró desobedeció, por eso perdió la vida. 3) Trabajar en unidad para lograr sobrevivir como las *Kukim*. 4) pedir permiso al dueño de *katparuz*⁴⁰ cuando se va a hacer cacería, entre otros mandatos.

34 Humo o vapor.

35 Mujer del mundo de los come humo.

36 Las mujeres.

37 Vagina.

38 Maíz.

39 Animales.

40 Dueño de los animales.

Awáruzpa Su⁴¹

En este *Su* nos encontramos nosotros, los *Attim Awá*, incluidos *Katparuz*, *Tiruz Awá*,⁴² *Katsa Uk Awá*,⁴³ *Pi Awá*,⁴⁴ *inkaltas Awá*,⁴⁵ *Atu Awá*,⁴⁶ *Wanish Awá*,⁴⁷ *Kuazi Awá*,⁴⁸ *Inkua Awá*, *Pikamta Awá*;⁴⁹ *inkaltas Izputtuz*⁵⁰ como: *Kuankua Amparinkua*,⁵¹ *inkal anpat*,⁵² *Satish*,⁵³ *Tiskaya*,⁵⁴ entre otras personas.

En este lugar se dio origen a los *Attim Awá* a partir de *Katsa Tí* y nuestra *Kuankua Puchã Típih*⁵⁵ y *Pampa Títkaya Típih*,⁵⁶ seres con quienes formamos una sola unidad con todas las demás personas existentes en *inkal*.

La selva es la batea donde se ha creado el poder del espíritu. Aquí trabajamos para sobrevivir en nuestra relación con la naturaleza, para nosotros es quien nos da de comer, quien nos cuida, es la que nos da la vida a todos los seres, en ella nos curamos las enfermedades con nuestros curanderos. Por eso respetamos mucho nuestra naturaleza, (...) todavía

41 Mundo de las personas.

42 Gente árboles.

43 Gente piedra.

44 Gente río.

45 Gente de la selva y montaña.

46 Gente lluvia.

47 Gente nubes.

48 Gente agua.

49 Gente arcoíris, quien indica que todo está bien.

50 Espíritus de la montaña.

51 Abuela sabia, es un espíritu *Attim Awá* femenino que cuida las aves, los niños y las niñas. Es una mujer de cuatro caras que vive en la selva y le gusta dormir debajo del fogón. Administra justicia en el territorio, cuando se incumplen los mandatos propios puede hacer que las personas se pierdan en la montaña, ojear o enfermar con dolores de estómago, dolores en el cuerpo que, si no se curan o armoniza a tiempo, pueden acabar con la vida del desarmonizado o este puede continuar haciendo daño.

52 Es el espíritu que es dueño de la selva, también conocido como Astarón o tío Grande.

53 Duende.

54 Espíritu en forma de lagarto que come la miel de las abejas.

55 Abuela barbacha blanca.

56 Abuelo barbacha negra.

tenemos territorios sin tocarlos, allí es donde está el espíritu, las plantas medicinales. (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 37)

En este *Su* encontramos leyes de origen que fundan mandatos de convivencia, armonización y cuidado de *Katsa Su*, describiremos algunas.

Ley de Origen de *kuazi*⁵⁷ y mandato de cuidado de *Katsa Su*

La historia del origen de *Awáruzpa Su* se da a partir del origen de *Kuazi*, nuestros mayores nos han contado que un *ampu attim* había caminado tanto que se encontraba cansado y sediento, entonces se propuso encontrar algo para beber, en ese andar llegó a una *inkal*, donde se encontró con un *pianmika* quien llevaba un *izarí*.⁵⁸

–¿Qué hace por aquí?

–Ando buscando líquido para beber, tengo mucha sed.

–¿Buscas *Kuazi*?

–*wacha*.⁵⁹

–Entonces acompáñame hacia *Katsa Uk*,⁶⁰ que se encuentra a tres días de camino.

A los tres días llegaron, *Katsa Uk* estaba junto a una *pitchira*.⁶¹ *Pianmika* le entregó a su compañero de camino su *izarí* y le pidió que diera tres golpes fuertes sobre *Katsa Uk*, de donde debía brotar *Kuazi*. Él hizo lo ordenado, pero no logró que saliera *Kuazi*, *pianmika* volvió a tomar su *izarí* y con solo dos golpes logró que brotara *Kuazi*, que se regó por todo *Katsa Su*.

Finalmente le dijo: “ahora sí tienes agua para beber y para consumir toda la vida, pero tendrás que conservarla siempre y siempre” (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 37). *Pianmika* desapareció y el *ampu* regresó feliz, le contó

57 Agua.

58 Bastón.

59 Afirmación, significa sí.

60 Piedra grande, roca.

61 Peña, peñasco.

al resto de familia lo que había pasado y cómo surgió *Kuazi*, y qué gracias a ella había vida en *piruz*⁶² y *inkaltuz* formando *Su Awaruzpa Su*.

Esta historia deja ver el mandato de origen de *Kuazi* y de *Awaruzpa Su*, junto a toda la vegetación existente, además ordena el cuidado de *Katsa Su* en su conjunto y seguir las orientaciones y los consejos de *Pianmikaruz*.⁶³

Ley de Origen de la música como parte de la espiritualidad y armonización Attim Awá

Cuero es un *ampu* considerado *pianmika* de *piankit mim*,⁶⁴ puesto que toca en compañía de *Satish*,⁶⁵ de manera que cuando él toca su *Piankit mim* las familias salen de sus casas a escucharlo, su melodía llega hasta la última montaña de la cordillera, se dice que nadie lo hace como él, pues tiene la capacidad de tocar los cuatro tacos con las dos manos, por eso los *Awá*, al apreciar su música, nos sentimos seducidos, como hechizados, y salimos así sea en la madrugada a escuchar la melodía de *Piankit mim*.

Esta historia da a conocer la importancia de la espiritualidad a través de la música para la convivencia armónica en *Katsa Su*, ya que a través de la música se hace curación y armonización de ciertas enfermedades o desarmonías espirituales presentes en las personas, que pudieron haber sido causadas por incumplir los mandatos emanados de *Katsa Su*.

62 Los ríos.

63 Sabios y sabias conocedores de la espiritualidad Attim Awá.

64 Instrumento musical *Attim Awá*, similar a la marimba, hecho con chonta y guadua, por lo general lo tocan dos personas.

65 Es un espíritu Awá, puede ser masculino o femenino, con quien convivimos en *Katsa Su*, sabemos que existen dos clases. Un *Satish* enseña la música, a tocar *Piankit mim*, a tocar guitarra, a bailar y también a defenderse en el territorio a través del arte de la pelea. El otro *Satish* hace perder el sentido, enloquece a las personas y las desarmoniza, se las lleva y pueden morir si no se hace la armonización para curarlas. *Satish* desarmoniza porque la persona faltó a algún mandato propio y para rescatarlo se debe hacer un proceso de curación y armonización.

Ley del encuentro con *inkal anpat*⁶⁶ y sus mandatos de cuidar *Katsa Su*

Una vez salieron de cacería el tío y el sobrino, cada uno llevaba *uskutam*,⁶⁷ se adentraron bien en *inkalne*,⁶⁸ sobre un *tĩ*⁶⁹ miraron una *kuppã*.⁷⁰ El tío le disparó con su *uskutam*, él sintió que *kuppã* se desplomó, fue a recogerla, pero buscó y buscó entre los matorrales y no la encontró, así que le dijo a su sobrino: “Yo no busco más”, cargó su *uskutam* y se fue a casa.

El sobrino insistente se quedó buscándola... en ese momento llegó un hombre de estatura baja con una *uskutam*, era *inkal anpat*, y le pregunto: “¿Usted que está buscando?” El joven le contesto: “una *kuppã* que mató mi tío”. *inkal anpat* le dijo que no debía buscar más, porque ese animal ya había sido recogido por su esposa, y le aconsejó : “Cuando se pierde un animal muerto, mejor no lo busque” (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 43). Escuchando este consejo, recordó la acción de su tío y retornó a su casa.

Esta historia establece la Ley de Origen y existencia del espíritu *Awá inaka lanpat*, una persona que enseña y es encargada de dictar mandatos de convivencia en el *Katsa Su*, específicamente la manera en que se debe hacer cacería, por esa razón los *Attim Awá* decimos: “Los espíritus nos guían sobre cómo debemos relacionarnos con los demás seres que habitan en la selva: los animales, las plantas, el agua, la tierra y todo lo que existe” (Gran Familia Awá Binacional, s. f., p. 11).

Ley de Origen de los alimentos, aves e insectos

Cuentan los mayores *Attim* que tiempos atrás, tanto *katparuz*, *izputtuz* y *Awá* tenían figura humana y *Katsa Tĩ* era un árbol grande que tocaba el cielo, vivía

66 Es un espíritu Awá masculino, es el dueño de *katparuz*, de los zaínos, también conocido con el nombre de Astarón o tío grande, vive debajo de un árbol grande que tiene bambas, transmite conocimiento sobre cómo cazar *katparuz*; además, puede desarmonizar a los *Attim Awá* que falten a las normas y mandatos propios.

67 Bodoquera, arma artesanal utilizada para la cacería de *katparuz*.

68 La montaña o la selva.

69 Árbol.

70 Ardilla.

colgado de un *tít*,⁷¹ como un cordón umbilical que lo nutría; la dueña de ese árbol es *Kuankua Amparinkua* y se alimenta de sus frutos.

En ese tiempo los *Attim* únicamente sembraban *chitmã*,⁷² que se debía ir a traer de la profundidad de *inkal*, esa labor tomaba todo el día, por eso los padres salían todos los días de madrugada y retornaban tarde cogiéndoles la noche, mientras que a los hijos los dejaban en sus *yattuz*.⁷³

La historia cuenta de una familia conformada por madre, padre y dos hijos. En cierta ocasión, los padres se fueron a buscar *chitmã*, dejando a sus hijos, al momento llega *Kuankua Amparinkua* a cuidarlos y alimentarlos, les cocinó *sí*,⁷⁴ y *pia* que le había dado *Katsa Tí*.

Dicha acción la repetía casi todos los días que los padres se iban, *Kuankua Amparinkua* salía del ñmpuz⁷⁵ de la casa donde solía dormir escondida y se iba a pedir alimentos a *Katsa Tí*, luego regresaba a prepararles comida a los niños, razón por la cual, cuando regresaban los padres, los niños no tenían hambre, estaban llenos, una vez se dieron cuenta de que sus hijos defecaban semillas desconocidas, les indagaron sobre la persona que les había dado esa comida, los niños respondieron que *Kuankua Amparinkua* se convertía en su madre y les daba de comer.

Al día siguiente, los padres decidieron esconderse cerca de la casa para sorprender a quien les llevaba comida a sus hijos, al momento salió *Amparinkua* de *yatkiz*⁷⁶ hacia *Katsa Tí*, ellos la siguieron por largo tiempo y miraron que se detuvo en un *Katsa Tí*, lo saludó y agarró *tít*⁷⁷ y lo sacudió diciendo: *sí, sí, taizti, taizti*,⁷⁸ *pia, pia, taizti, taizti*,⁷⁹ *nul, nul, taizti, taizti*.⁸⁰ Y volvía a repetir cantando.

-
- 71 Bejuco, guasca, cuerda, pita.
72 Es un tubérculo comestible.
73 Casas.
74 Frijol.
75 Fogón.
76 De la casa.
77 El bejuco.
78 Frijol, frijol, caiga, caiga.
79 Maíz, maíz, caiga, caiga.
80 Chontaduro, chontaduro, caiga, caiga.

Katsa Tĩ hacía caer de sus ramas los alimentos que le pedía, ella recogía los alimentos en un *tĩm*,⁸¹ los cargaba a la espalda y regresaba a la *yatta*⁸² de los niños.

Los padres, sorprendidos, en cuanto se fue *Amparinkua* salieron del escondite y se acercaron a *Katsa Tĩ*, repitieron cantando: *sĩ, sĩ, at, at*,⁸³ *pia, pia, taizti, taizti, nul, nul, taizti, taizti, pata, pata, taizti, taizti...*⁸⁴ los alimentos no cayeron.⁸⁵ La familia, al ver que no pudo obtener alimentos de *Katsa Tĩ*, regresó a su *yat* y les contó lo sucedido a otros *Awá*,⁸⁶ juntos conversaron y decidieron que debían tumbar a *Katsa Tĩ*.

A la mañana siguiente hicieron como si se fueran a *ĩnkalne*, mientras *ashamparuz*⁸⁷ engañaban a *Amparinkua* haciendo ruido con un mazo que golpeaban las damajagua,⁸⁸ esto con el propósito de que *Amparinkua* no escuchara los hachazos que se producían al tumbar *Katsa Tĩ*; sin embargo, ella se dio cuenta y gritaba: *ap katsa tĩ kuaarĩmti*.⁸⁹ Se sabe que de los hachazos que le pegaban al ronco salían pequeñas astillas de madera, las cuales dieron origen a *kuararuz*,⁹⁰ *kuiyaptuz*⁹¹ y *sajtirĩttuz*.⁹²

Entonces, los *Attĩm* y *katparuz* planearon matar a *Kuankua Amparinkua*, “colocaron una olla vieja de barro, le colocaron una grada de balsa resbalosa

81 Canasto.

82 A casa.

83 Frijol, frijol, ven, ven.

84 Maíz, maíz, caiga, caiga; chontaduro, chontaduro, caiga, caiga; plátano, plátano, caiga, caiga...

85 *Ap kuankua*, Alicia Pai del Territorio Ancestral *Attĩm Awá Katsa Tĩ*, señala que los alimentos cayeron, pero los *Awá* pensaron que no podían estar pidiendo todo el tiempo, además el árbol era ajeno, por esa razón le pidieron a *Katsa tĩ* las semillas para poder sembrar y cultivar el propio alimento, dicha petición fue negada; es decir, no cayó la semilla de los frutos, por eso debieron tumbarlo.

86 Incluyen los humanos y animales como conejos, papagayos, ardillas, pájaros, caracoles, monos, etc., ya todos los animales son personas.

87 Las mujeres.

88 Corteza de árbol que se golpea para curtir y usar como prenda de vestir o cobijas.

89 Están tumbando mi Árbol Grande.

90 Loros.

91 Papagayos.

92 Tucanes.

para que cuando ella fuera subiendo a la casa se cayera en la olla de brea⁹³ (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 80) donde se quemó y murió. La olla fue tapada, de las orillas se escapaba el humo del cual comenzaron a originarse los *paktuz*,⁹⁴ *símpattuz*,⁹⁵ *tíltuz*,⁹⁶ *shihhtuz*,⁹⁷ entre otros insectos.

Hasta la noche intentaron tumbar a *Katsa Tí*, pero les fue imposible, así que se fueron a descansar; a la madrugada siguiente volvieron a intentar y se sorprendieron al ver que el tronco estaba intacto, las heridas provocadas por el hacha se habían reconstruido, no tenía ningún corte, pese a ello decidieron continuar tumbándolo con más fuerza.

Al terminar de trozar el tronco con el hacha, *Katsa Tí* no cayó; sorprendidos, no sabían cuál era la razón, si ya estaba totalmente cortado, entonces les pidieron a los *katparuz* más ágiles subir a la copa de *Katsa Tí* a ver por qué no caía. *Waya*⁹⁸ no quiso, *tuña*⁹⁹ tampoco, *kuppã* decidió subir, pero solo llegó hasta la mitad y volvió a bajar.

*Pitmu*¹⁰⁰ subió ágilmente y descendió a decir que *Katsa Tí* no caía porque estaba amarrado con un *tít* que colgaba del cielo. Para cortarlo pidió que le buscaran un caparazón de *wak*,¹⁰¹ y lo colocaran debajo de *Katsa Tí*, con el fin de salvaguardarse una vez cayera.

Pitmu subió nuevamente, corto *títne* que conectaba a *Katsa Tí* del cielo, y rápidamente bajó por el tronco y saltó a protegerse en el caparazón del *wak*,

93 En la versión de *ap kuankua*, Alicia Pai, la muerte de *Amparinkua* sucede así: entonces decidieron trabajar día y noche haciendo un hueco alrededor del *Katsa tí* para buscar la semilla, y si regresaba *Amparinkua* pusieron al fondo del hueco fuego, sobre este una olla con *impit*, encima pusieron hojas para que no se diera cuenta de que era una trampa y cayera al hueco. Cuando llegó *Amparinkua* pisó la trampa, cayó sobre la olla, se quemó y murió.

94 Moscos.

95 Tábanos.

96 Avispas.

97 Saltamontes.

98 Mico, mono.

99 Ratón.

100 Ardilla voladora de menor tamaño que la ardilla común.

101 Caracol.

fue tanto el susto que *up kasurus*¹⁰² quedaron brotados, lo mismo les sucedió a *kuppãne kara guatine*.¹⁰³

Katsa Tĩ cayó al suelo y junto a él alimentos y semillas, por una parte, cayeron semillas de *nut*,¹⁰⁴ *pata*,¹⁰⁵ *pia*, y por otras de *piarihs*,¹⁰⁶ papa, etc. Todo *Katsa Su* se diversificó de alimentos, nuestros ancestros *Attim* recogieron las semillas y comenzaron a sembrar, razón por la cual nuestros territorios son ricos en frutos y alimentos que nos dio *Katsa Tĩ*.

Estas son algunas leyes naturales del *Su Awáruzpa Su* que han dejado nuestros ancestros para *wat uzan*,¹⁰⁷ mandatos que nos enseñan y recuerdan que somos frutos de los árboles, debemos cuidar el territorio, sembrar alimentos propios para no perder las semillas y garantizar nuestra pervivencia y de *Katsa Su* junto a los seres creadores y espirituales.

Irittuzpa Su¹⁰⁸

En este *Su* habitan aquellos seres (*katpa* y *Attim Awá*) que mueren y han dejado de existir en cuerpo en el *Awáruzpa Su*, su espíritu se traslada al *Irittuzpa Su*; de esta Ley surge la prohibición de caminar en horas de la noche o mediodía por ciertos lugares de *Katsa Su*, ya que a estas horas pueden bajar los *izputtuz* al *Awáruzpa Su* y desarmonizar a través de enfermedades al que no obedece este mandato.

Los muertos se ubican en este mundo porque el espíritu de cada muerto queda en el aire, los espíritus no caminan como una persona, si no que andan en el aire y por estas y otras razones hay ciertas horas que no se debe andar en las montañas, ríos y quebradas (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 45).

102 Sus ojos.

103 Ardilla y boruga.

104 Chontaduro.

105 Platano pequeño.

106 Caña.

107 Vivir bien.

108 El mundo de los muertos y de los espíritus.

La Ley de Origen señala que existe un ave que tiene la capacidad de conexión y comunicación entre *Awáruzpa Su* e *Irittuzpa Su*, es *Wam Awá*,¹⁰⁹ quien ayudó a una *ashampa* que se encontraba desconsolada y triste por la muerte de su *ampu*, *Wam* se apiadó de su sufrimiento y la subió a *Irittuzpa Su* a ver a su *ampu*; además, esta ley da a conocer el origen de la semilla de *si* y la *pānkait*¹¹⁰ traídos de *Irittuzpa Su*.

En este mundo hace mucho tiempo dicen que falleció el esposo de una señora que se amaban mucho, vivían muy contentos. La señora comenzó a sufrir, lloraba y tenía mucha tristeza por soledad y como es de costumbre en el pueblo Awá, al muerto se le entierra debajo de la vivienda (...). Cierta día se presentó un Gavilán y le dijo: –¿Por qué lloras y sufres tanto por un muerto? Ella le contestó: –Yo lloró, sufro por la soledad, ya que mi marido me ha dejado, él era muy bueno, hoy no hallo consuelo, no hay quien me cuide, quien me ayude con nuestros hijos. Al escuchar esto el Gavilán le dijo: usted no sufra señora, su esposo está viviendo arriba en el tercer mundo. –Pero, ¿cómo? –¡si! –le dijo. –¿Por qué no me llevas? Quiero conocer el lugar y quiero verlo, dijo la señora. –Bueno, el gavilán le dijo, tienes que hacer lo siguiente: mientras yo me eleve, tienes que cerrar los ojos, abrirás solo cuando yo te diga abre. Así lo hizo, no se demoró ni un minuto, cuando abrió los ojos alcanzó a mirar a su esposo sentado elaborando un material de artesanías que él siempre realizaba. –El trabajo lo tiene contento, le dijo a la señora el gavilán. –ahora estoy contenta, le respondió, luego desapareció el gavilán.

Ella iba acercándose a su esposo que seguía trabajando hasta atardecer, en ese lugar había varios hombres y mujeres, más o menos a las 5 de la tarde, empezaron a recoger sus trabajos, canastos de cosecha de frijoles, maíz y otros productos. Cuentan que cuando dormía la señora quería abrazar al esposo a la media noche, no lo encontraba, lo único que sentía al tacto era algo así como un pozo de agua. (...) El deseo de ella era sentirlo, dormir, compartir lo íntimo con el esposo. El esposo le dijo al gavilán. –Me hace el favor de llevar a la señora a su mundo, que a mí no me deja dormir, siempre me viene a tantear a los ojos. (...)

109 Persona gavilán.

110 Lagartija.

Las mujeres del lugar la invitaban a sembrar frijoles pintados, frijoles amarillos, rojos, medio rayaditos, para que lleve a sembrar a su tierra, las señoras recolectaron como 10 quintales de frijoles, le regalaron un atado y le dijeron. –Cuando llegues a tu tierra no lo siembres el mismo día, si no debe ser al otro día. Después de esto llegó el gavián y le dijo: –Bueno vamos de vuelta, asimismo tendrás que cerrar los ojos hasta llegar. No demoró ni un minuto y ya estaba en la casa donde estaba enterrado su esposo. (...) Al día siguiente y cumpliendo la promesa salió al monte para sacar el atado de frijol, cuando realizaba este acto salieron corriendo un poco de lagartijas del atado. Así como el frijol y la lagartija hoy los encontramos en este mundo, es la prueba de que es traído del tercer mundo. (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 47)

Esta historia no solo revela la existencia de este *Su*, sino también exhibe una serie de normas, valores culturales, sentimientos y relaciones familiares, así como mandatos que regulan los ciclos de vida-muerte y su relación, y también establece mandatos de compartir y de sembrar semillas para preservar la pervivencia y autonomía como pueblo originario.

Su Sakattuzpa Su¹¹¹

En este espacio se encuentran los seres creadores: *Pã Awá*,¹¹² *Patapcha Awá*,¹¹³ *Kĩmpãruz Awá*,¹¹⁴ *Ippa Awá*,¹¹⁵ *Pikamta Awá*,¹¹⁶ y los ancestros convertidos en *izput*,¹¹⁷ ellos viven en *Su Sakattuzpa Su*, pero su existencia transcurre en el caminar armónico de todo el *Ampara Tĩt Su* generando los días, las noches, enviando energía de vida a todo *Katsa Su*. Son los que orientan el tiempo para la siembra y la cosecha de alimentos, para realizar las artesanías como *tĩm* y *tuh*,¹¹⁸ para la

111 Mundo de las personas o seres creadores.

112 Gente sol.

113 Gente luna.

114 Gente estrella y astros.

115 Gente trueno.

116 Gente arcoíris.

117 Seres espirituales como *Kuankua amparĩmkua*, *inkalanpat*, entre otros.

118 Mochila Awá.

construcción de la vivienda, así como para la fecundación y crianza de la vida *Attim Awá*.

Pã Awá es un *ampu* que anda aclarando y dando calor a *Ampara Tit Su*, baja a pescar a *Piruz* de *Awáruzpa Su*, y permite medir el tiempo. *Patapcha Awá* es una *pianmika ashampa*¹¹⁹ a la cual se debe consultar antes de programar actividades diarias como la cacería, la pesca, la siembra, la cosecha de alimentos y plantas, la construcción de *yat* y de herramientas de trabajo y artesanías.

Para nosotros, el sol es un ser masculino y la luna es mujer. El sol baja, entra al mar, vence a los espíritus del mar y atraviesa las tinieblas para alumbrar a otros Awá. El sol y la luna hacen parte de la tierra y están en el segundo mundo, igual que el arcoíris que es un símbolo de que todo está bien. (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 37)

En retribución a las bondades que nos ofrecen los seres creadores e *izputtuz*, aplicamos el mandato de agradecer brindándoles alimento, “cuando se mata un animal se da de comer al sol, a la luna, al abuelo (astarón) y a la abuela, para que le sigan dando más comida al Awá” (Resguardo indígena inkal Awá El Gran Sábalo, 2020, p. 46).

Ampara Tit Su es el espacio donde desplegamos nuestra existencia física, cultural y espiritual, concepción que permite entendernos como parte integral de un todo natural, conformado por *Pã*, *Patapcha*, *Ippa*, *Kimpãruz*, *katparuz*, *Kuazi*, *Atu*, *Pi*, *Ti*, *Izputtuz*, *amparinkua*, *ish kum Awá*, etc., y nosotros los *Attim*, quienes reconocemos en *inkal* nuestra existencia y centro de interacción con seres espirituales con quienes los ancestros crearon normas de comportamiento y convivencia para el *wat uzan* en equilibrio y complemento, respetando a todos los seres del *Katsa Su*; así lo relatan las historias y leyes de origen que fundamentan el sistema jurídico de vida propio *Attim Awá*.

MANDATOS ATTİM AWÁ

Los ancestros *Attim* y nosotros seguimos defendiendo la vida, *Katsa Su*, el *awápit*, la cultura, la unidad y autodeterminación, valores con los que hemos resistido al

119 Mujer sabia.

exterminio, razón por la cual, con el fin de fortalecernos y seguir transmitiendo nuestro legado a las futuras generaciones *Attim Awá*, en el marco de *inkal Awá Katsa Kuat* se establecieron leyes rectoras para relacionarnos como personas, comunidades y pueblos. Relaciones que nos unen y comunican con los espíritus, con los seres de la naturaleza y con los demás pueblos. Estos mandatos son: *Katsa Su*, *wamtít*, *au mipaïn* y *puramkana*, los cuales procedo a describir.

Katsa Su

Mandato de cuidado de la casa grande, del universo entero, que desde el pensamiento *Attim Awá* está integrado por cuatro espacios o mundos *Ampara Tít Su*, y que desde la visión geográfica ancestral es el gran territorio heredado de nuestros ancestros, donde desarrollamos nuestras formas de vida propia en armonía e interacción con la naturaleza y sus integrantes. En este espacio encontramos la comunicación espiritual, material y física, crecemos en familia y comunidad, nos garantiza la alimentación, la curación, la conexión espiritual y la pervivencia; de manera que *Katsa Su* es un todo natural y cultural.

El territorio es un todo: es la selva, la armonía, el río, la gente; es la producción, el espíritu, la vida, la razón de ser Awá, es la existencia Awá. Los Awá pensamos que el territorio no se negocia, puesto que es nuestra vida y la vida no se negocia (Gran Familia Awá Binacional, s. f., p. 26).

En *Katsa Su* hay lugares llamados *Chamchimat*,¹²⁰ donde existen energías muy fuertes, por ende, son de mucho cuidado y respeto como: *piruz*, *aïnka piruz*,¹²¹ *pirattuz*,¹²² *miruz*,¹²³ *pitchirakut*¹²⁴ e *inkal*; en estos lugares viven los *izputtuz*, dueños de *katparuz* y las plantas; aquí existen normas de respeto y cuidado para la convivencia con *izputtuz*, desobedecer estos mandatos implica ser desarmonizados con enfermedades como *watpura* y *satish*,¹²⁵ mal de ojo, ojeado de piedra, entre otras.

120 Sitio sagrado.

121 Quebrada.

122 Chorrera o cascada.

123 Caminos.

124 Peña con cueva.

125 Seres espirituales que desarmonizan y enferman a las personas.

Chamchimat es el lugar donde residen espíritus o dueños de animales y plantas, y con quienes los Awá convivimos diariamente, respetando y obediendo sus normas y protegiéndonos de las enfermedades que ellos nos pueden causar cuando no las cumplimos o las irrespetamos (Unipa *et al.*, p. 20).

Por esa razón, el mandato que debemos cumplir es cuidar y proteger *Katsa Su*, vivir de conformidad con el derecho propio, que establece el respeto por *Katsa Su*, ya que es un ser vivo, es la fuente de nuestra existencia, porque como *Attim Awá*, sin territorio no podemos existir.

Wamtitmin Katkin¹²⁶

Este mandato establece que *inkal Awá Katsa Kwat* debemos caminar juntos hacia una misma dirección de resistencia y pervivencia, viviendo juntos en *Katsa Su*, trabajando unidos, hablando *awápit*, practicando la espiritualidad propia, vivir en solidaridad y tener proyecciones colectivas. “La unidad significa trochar y pensar juntos como *inkal Awá*, y que ese pensamiento propio Awá se transmita a todos los demás Awá” (Gran Familia Awá Binacional, s. f., p. 27).

Dicha unidad la vivimos en los trabajos colectivos como el cambio de brazo, en el compartir alimentos, enseñar conocimientos propios, en las ceremonias y rituales propios, en las fiestas y conmemoraciones, en las asambleas comunitarias, los congresos y las reuniones donde nos unimos con el objetivo de construir en conjunto el *Wat uzan* y la pervivencia *Attim Awá*.

Los mandatos son: 1) fortalecer en la familia el idioma *awápit*, el pensamiento propio, el conocimiento ancestral; 2) fortalecer espacios de consejos y diálogos con mayores y mayoras, *Attim Awá pianmika*; 3) tener participación equitativa y respeto entre hombres, mujeres, niñas y niños.

Au mipañ¹²⁷

Es la capacidad de autodeterminarnos y autogobernarnos, que como nación se vio truncada por los procesos de colonización, desterritorialización, evangelización y violencia por el conflicto armado; sin embargo, pese a estos procesos

126 Trabajar juntos, trabajar en unidad, unidad y *minka*.

127 Autonomía.

de etnocidio, hemos logrado el reconocimiento del derecho a la autodeterminación, lo cual implica que tenemos la capacidad de direccionar y autodeterminar nuestra existencia, de tomar decisiones respecto al territorio y forma de gobierno acorde al pensamiento propio y leyes de origen *Attim Awá*.

La autonomía es la capacidad de decidir cómo queremos vivir en nuestro territorio, a través de nuestras formas ancestrales de gobernar y organizar nuestra vida y nuestro pueblo como *inkal Awá*, basándonos en nuestra Ley de Origen, cosmovisión y espiritualidad (Unipa *et al.*, 2010, p. 79).

De este mandato se deriva el fortalecimiento al gobierno y sistema jurídico propio, a la soberanía alimentaria y a la espiritualidad, con el propósito de ejercer el control político, territorial, ambiental, social y cultural, teniendo como base las leyes de origen *Attim Awá* y así salvaguardar nuestra existencia presente y futura.

Puramkana¹²⁸

En la nación *Attim Awá* somos herederos de una cultura e identidad propias, poseemos conocimientos propios acerca de la forma de comprender y concebir *Katsa Su*, contamos con un idioma propio que nos permite comunicarnos y relacionarnos, tenemos sistemas de gobierno y justicia propia, características diferenciales que nos identifican como *Attim Awá* y nos diferencian de otras nacionalidades y de la sociedad mayoritaria.

Somos herederos de una inquebrantable tradición de resistencia que nos obliga a fortalecer todos los procesos de identidad, independencia, autonomía, gobierno y pensamiento propio, llevándonos a los mejores estadios de recuperación de nuestros mundos.

La cultura es el lazo que nos une como comunidad, la voz que nos hace comunes, es la dimensión en que andamos trazando el designio de nuestro propio destino al paso del tiempo. (...) la cultura es un puntal que nos permite mantener y transmitir de generación en generación nuestros

128 Cultura, vivir a la forma *Attim Awá*, vivir como vivía anteriormente conservando los mandatos propios.

conocimientos y, en este sentido, lo que nos permite seguir siendo lo que somos: *inkal Awá*. (Unipa *et al.*, 2010)

De modo que, el mandato como *inkal Awá Katsa Kuat*¹²⁹ es mantener la cultura y la identidad desde el idioma *awápit*, las prácticas sociales, culturales, productivas, espirituales y de resistencia que hemos heredado de los ancestros *Attim Awá*.

REFERENCIAS

- Bisbicús, G., Nastacuas Pai, R. y Nastacuas Pai, J. L. (2010). *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Unipa.
- Camawari y Ministerio de Justicia y del Derecho. (2021). La Ley de Origen y su relación con la justicia propia del pueblo Awá de Camawari. <https://www.minjusticia.gov.co/programas-co/fortalecimiento-etnico/Documents/banco2021/IniciativasApoyadas/32.%20LA%20LEY%20DE%20ORIGEN%20%20Y%20SU%20RELACI%20C3%93N%20CON%20LA%20JUSTICIA%20PROPIA.pdf>.
- Canticus, B. F. (2021). *Denuncia sobre: Comunidades del Resguardo el Gran Sábalo en confinamiento e inminente riesgo de desplazamiento ante el recrudecimiento del conflicto armado al interior del territorio ancestral*. 12. Resguardo Gran Sábalo.
- Castro, E. V. (2010). *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Cerón Solarte, B. (1986). *Los Awa-Kwaiker, un grupo de indígenas de la selva pluvial del Pacífico Nariñense y el nor-occidente ecuatoriano*. Abya-Yala.
- Chávez, M. (2010). *Movilidad espacial e identitaria en Putumayo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. file:///C:/Users/Viviana/Downloads/Movilidad_identitaria_y_espacial_en_Putu.pdf.
- Consejería de Mujer y Familia Unipa. (2021). *Awá Kuattuza, Ashamparuza Izkujkit, Izkutnamtu Puran, Aim Kinintachin Wat Puran Mi. Caminos de Prevención y Protección*

129 Gran familia Awá.

de Maltrato Contra la Mujer y la Familia Awá. Unidad Indígena del Pueblos Awá (Unipa).

- Consejo de Gobierno Awá Unipa. (2019). *Diccionario awapit español*. Mados Print.
- Consejo Superior de la Judicatura y Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2006). *Compilación y selección de los fallos y decisiones de la Jurisdicción Especial Indígena 1980-2006*. Consejo Superior de la Judicatura.
- Cruz, D. (s. f.). *Jurisdicción Especial Indígena en Colombia: un estudio comparado con la jurisdicción ordinaria*. Universidad Católica de Colombia.
- Cullinan, C. (2018). *El Derecho Salvaje: un manifiesto por la justicia de la Tierra*. Huaponi Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador.
- Descola, P., Gísli Pálsson, T. I., Hornborg, A. y Ellen, R. F. (Eds.). (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Fuller, N. (Ed.). (2002). *Interculturalidad y Política: Desafíos y posibilidades*. Universidad del Pacífico.
- García, F. (2008). Presentación del dossier. Los retos del pluralismo jurídico. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, (31), 11–13. <https://doi.org/10.17141/iconos.31.2008.269>
- Gómez, H. (2014). *Caracterización de los sistemas jurídicos de los pueblos Indígenas de la región andina de Colombia*. Rama Judicial República de Colombia, Consejo Superior de la Judicatura.
- González Martín, N. y Morineau Iduarte, M. (Eds.). (2006). *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gran Familia Awá. (2014). *Maikin Pamparuzpa Awá Sukin pura Kamakpaz*. Gran Familia Awá.
- Gran Familia Awá Binacional. (s. f.). *inkal Awá Katsa Kual Wat Uzan. Plan de Vida de la Gran Familia Awá Binacional*. GFAB.
- Haug, E. (1994). *Los Nietos del Trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inkal Awá*. Ediciones Abya-Yala.
- Herrera, M. (2016). *El conquistador conquistado: Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano, siglos XVI-XVIII*. Editorial Uniandes.

- Herrera, M. (Dir.). (2021). *El Conquistador conquistado, Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano Siglos XVI-XVIII*. Club de lectura historias del sur.
- Hoekema, A. (2002). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. *El otro derecho*.
- Juncosa, J. E., Ventura, M. y Medina, H. (Eds.). (1997). *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsachila, Chachis, Cholo, Cofán, Awá-Coaiquer*. Ediciones Abya-Yala.
- Kuaziña inkal Awá Katsa. (2015). *Resguardo Indígena inkal Awá El Gran Sábalo*. Territorio colectivo Kuaziña inkal Awá Katsa.
- Katsa sukiz inkal Awá Mikuaruz. (2020). *Agenda: Asamblea General Comunitaria del Territorio Ancestral inkal Awá El Gran Sábalo*. Katsa sukiz inkal Awá Mikuaruz.
- Merchán García, K. Y. (2021). *Informe de estudio etnográfico a las comunidades La Unión y Jesús del Gran poder de la nacionalidad Awá del Ecuador*. Flacso Ecuador.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2007). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Sistemas de Jurisdicción Propia*. Bochica. <https://www.onic.org.co/canastadesaberes/114-cds/publicaciones/jurisdiccion-especial-indigena/1473-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-sistemas-de-jurisdiccion-propia>.
- Organizaciones del Pueblo Awá: Camawari-Unipa-Acipap. (2012). *Actualización Plan Salvaguarda Étnica del Pueblo Awá*. Camawari-Unipa-Acipap.
- Resguardo indígena inkal Awá El Gran Sábalo. (2020). *inkal Awá Katsa sukin wat Puran, Plan de vida, camino para el buen vivir inkal Awá*. Resguardo indígena inkal Awá El Gran Sábalo.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2012). *inkal Awá Sukin wat Uzan, Plan de Vida de las Comunidades Indígenas del Pueblo Awá*. Unipa.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2013). *Aportes Metodológicos para la Construcción del Modelo Pedagógico para el Primer Ciclo de Vida del Pueblo Awá*. Consejería de Educación.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2019). *Proyecto Educativo Comunitario–PEC inkal Awá*. Unipa.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2020). *Consejería de niñez y juventud Encuentros en Familia*. Unipa.

Unipa, Camawari y Acipap. (2010). *Awá Sukin inkat awai minta uzkintimtan, Plan Salvaguarda étnica del Pueblo Indígena Awá*. Unipa.

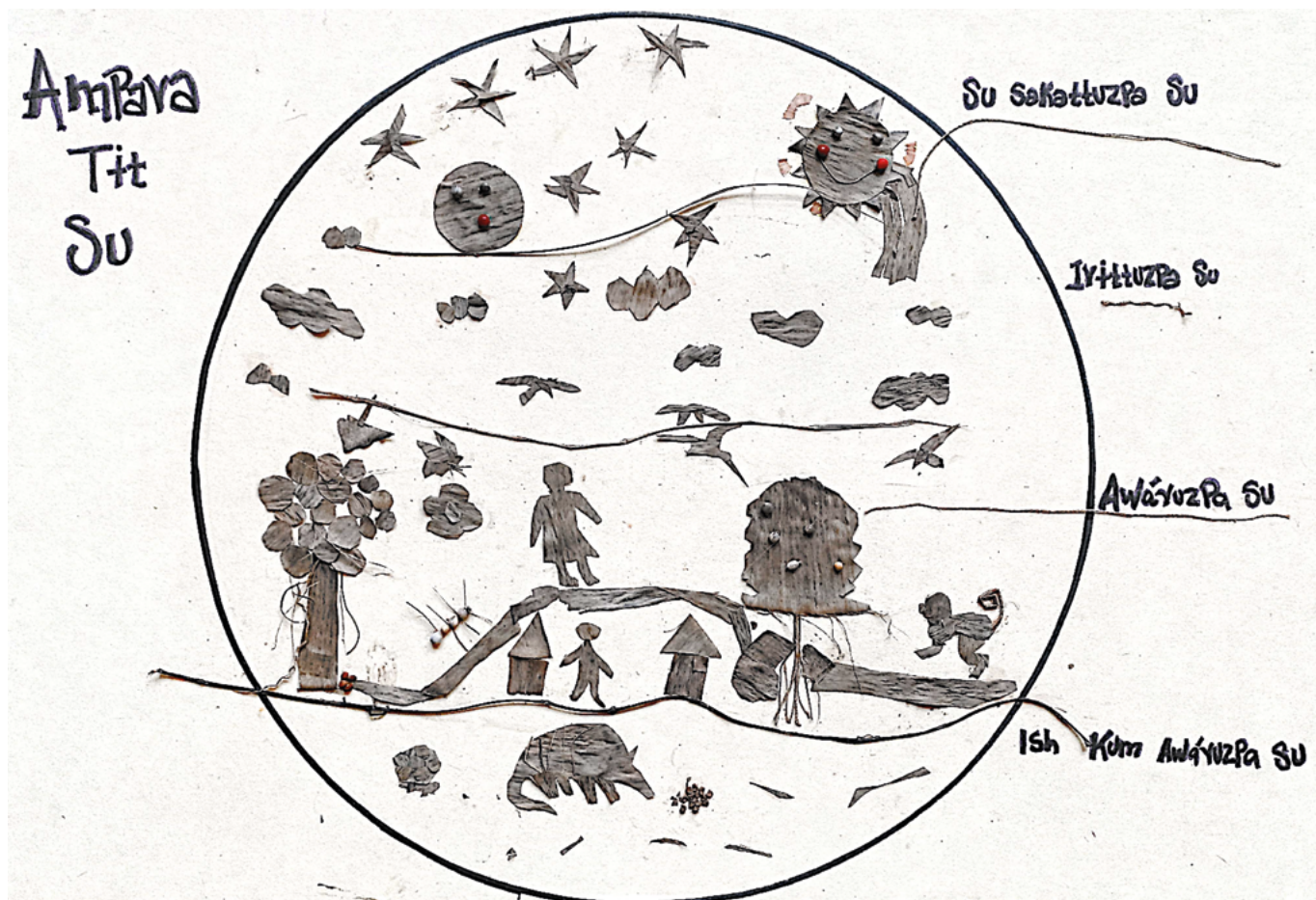
Unipa, Camawari, Acipap y Ministerio de Educación Nacional República de Colombia. (2010). *inkal Awá Sukin Kamtana Pit Parattarit. Mandato Educativo del Pueblo Indígena Awá*. Unipa.

**KATSA SU.
TRABAJOS COMUNITARIOS
DEL KATSA T+ ECOMUSEO**

Katsa Tî Ecomuseo, ubicado en el Resguardo ìnkal Awá Katsa Tî del municipio de Villagarzón, Putumayo, se erige como un espacio para la salvaguarda y transmisión del patrimonio de nuestra nación ìnkal Awá. En esta sección especial, exploramos una de las iniciativas más demostrativas que emanan de este espacio comunitario: manifestaciones artísticas, espirituales, históricas y representativas de la vida en el territorio ìnkal Awá a través de la creación colectiva de dibujos que simbolizan Katsa Su —el Universo Awá—.

Para nosotros como nación Attîm Awá, Katsa Su-territorio es mucho más que una esfera física; es un lugar donde la identidad se siente, se vive y se honra en cada aspecto de nuestra existencia (Attîm Awá Kasta sukin kutchi wat uzam kamakpas). Las expresiones comunitarias que aquí presentamos son una manifestación espiritual y visual de nuestras leyes de origen, el derecho mayor, la justicia propia, el gobierno propio y la búsqueda colectiva de Wat Uzan —buen vivir, vivir bonito—. Estas imágenes son testimonio de la expresión artística colectiva sobre la comprensión del mundo que tenemos como nación Awá y una forma de resistir, pervivir, fortalecer la identidad y la memoria de nuestra nación Attîm Awá.

Katsa Tî Ecomuseo



Ampara Tit Su - Cuatro mundos

Representa los cuatro espacios cosmológicos desde la mirada ñkal Awá.

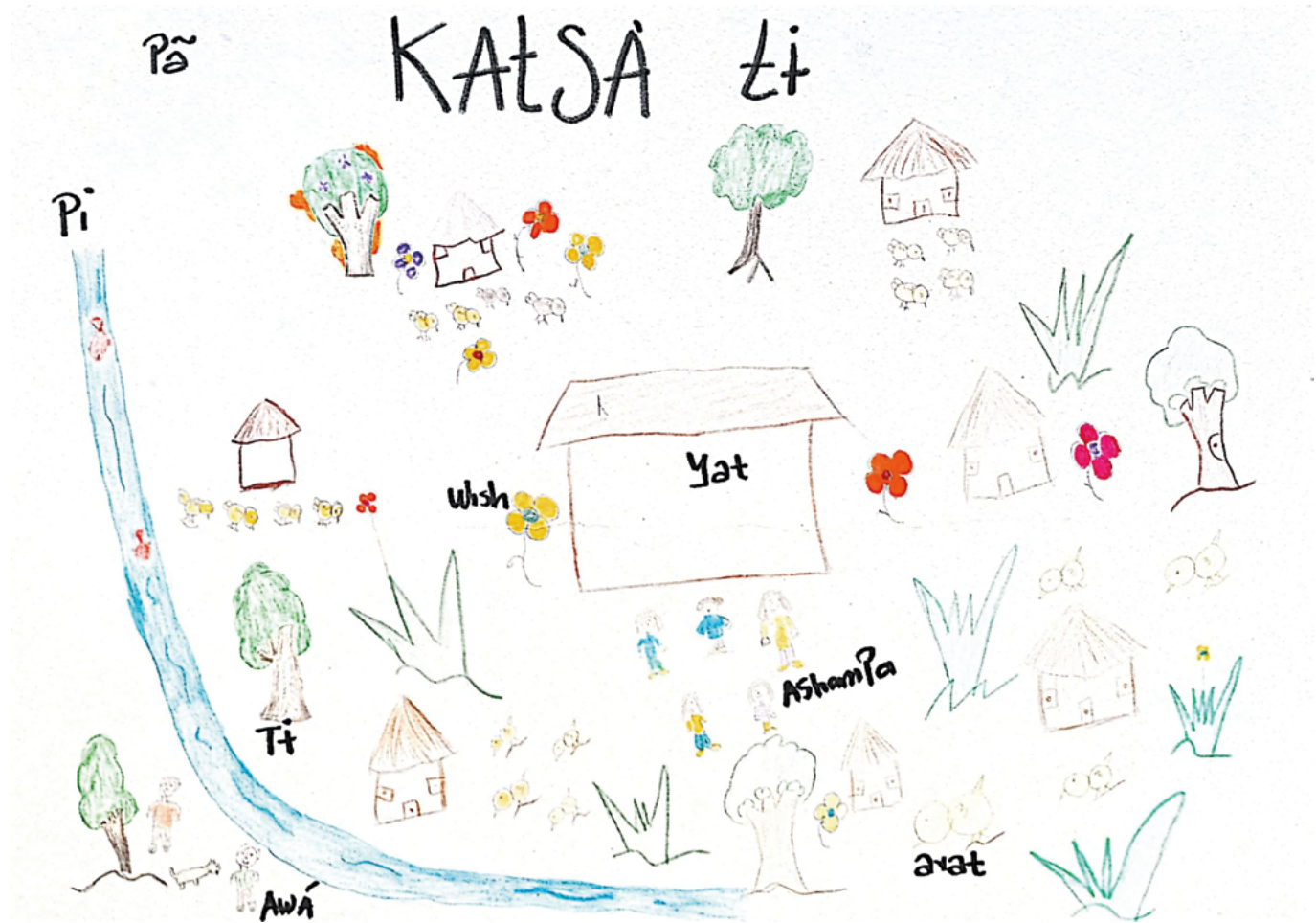
Autora: Mayora sabedora Ismenia Garcia Pai.



Pervivencia del territorio Katsa Ti

Representa la organización territorial y cultural de la nación inkal Awá Katsa Ti en su pervivencia y equilibrio de vida.

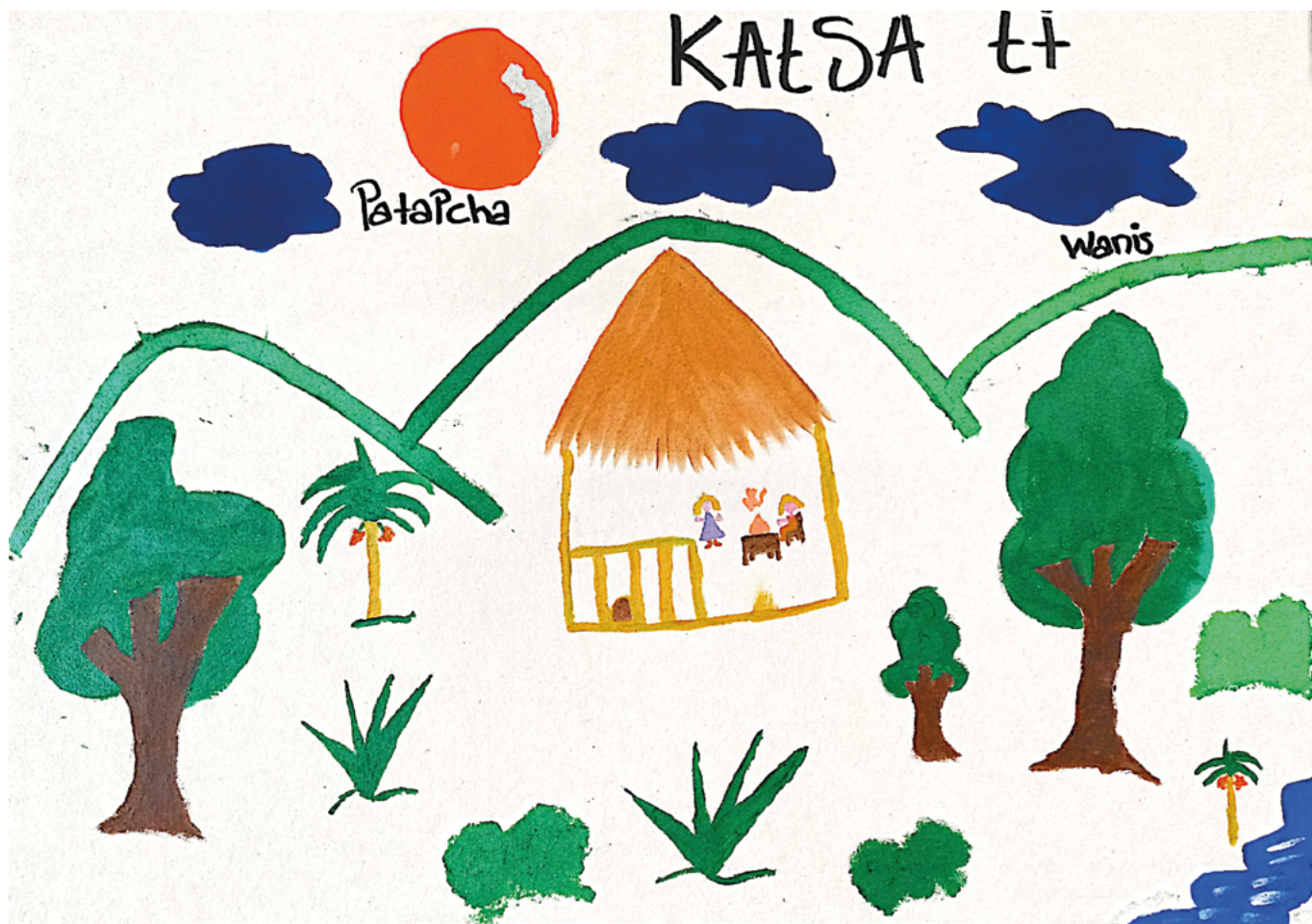
Autores: integrantes Resguardo indígena inkal Awá Katsa Ti.



Katsa Ti

Representa la forma de vida Awá al alrededor del río, teniendo como centro organizacional wammu Yat – casa de la comunidad Katsa Ti.

Autores: integrantes Resguardo indígena inkal Awá Katsa Ti.



Historia de origen inkal Awá

Simboliza la historia de vida del ser Awá que vive agachado en patapcha - luna.

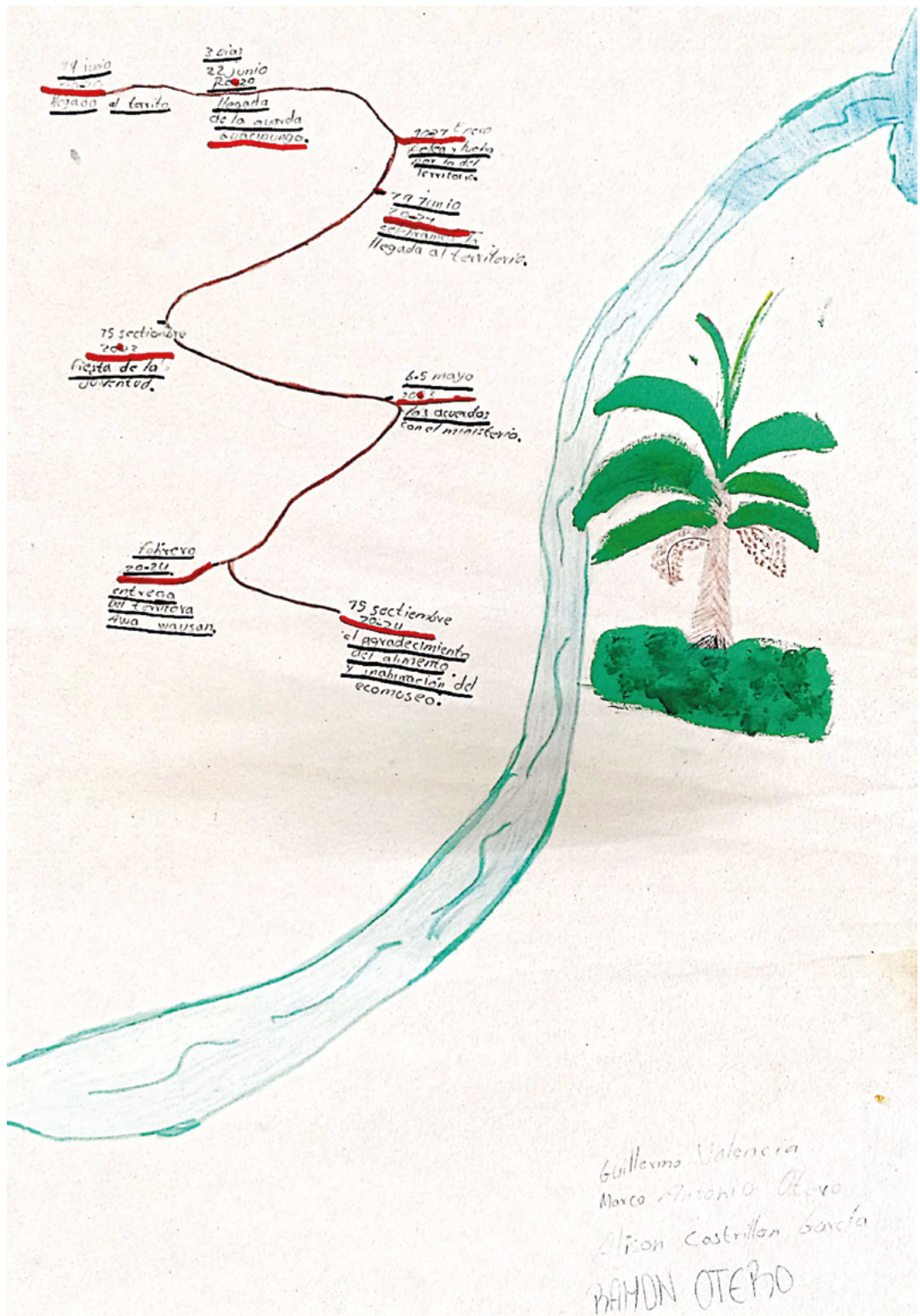
Autores: integrantes Resguardo indígena inkal Awá Katsa Ti.



Sistema de justicia propia inkal Awá

Representa el ejercicio de gobierno inkal Awá y el sistema justicia propia, para garantizar wat uzan- el buen vivir en el territorio.

Autores: integrantes Resguardo Indígena inkal Awá Katsa Ti.



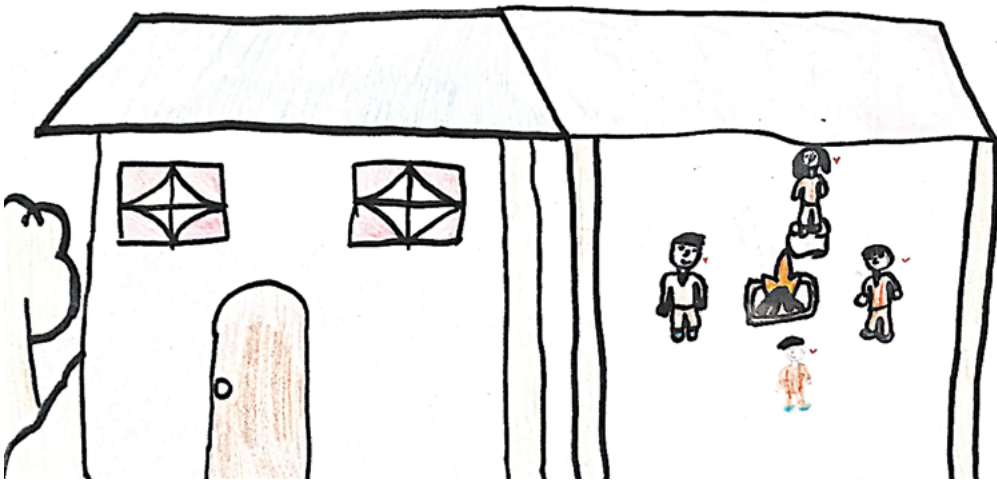
Camino de resistencia y pervivencia del Territorio inkal Awá Katsa Ti

Simboliza el proceso de lucha y reivindicación territorial de la comunidad.

Autores: integrantes Resguardo Indígena inkal Awá Katsa Ti.

LA FAMILIA AWÁ

- ✓ Se hacen combersatorios para buscar soluciones.
- ✗ se trasmite enseñanzas la lengua propia y las tradiciones indígenas.
- * se trasmiten enseñanzas de medicina propia.



Īmpus: origen de los mandatos del cuidado de la familia Awá

Representa el surgir de los mandatos desde Īmpus - fogón para la pervivencia de la familia inkal Awá.

Autores: integrantes Resguardo Indígena inkal Awá Katsa Ti.

16 octubre 76 2024

Guillermo Pay García
EDGAR PAI GARCIA
Simon García

Katsa Su-
Univarsio
Territorio Grande



Territorio y justicia inkal Awá

Representa el territorio como ser central en el ejercicio de justicia propia y buen vivir de la comunidad.

Autores: integrantes Resguardo indígena inkal Awá Katsa Ti.



inkal Awá Katsa Tikin Wat Uzan – Vivir bonito en la comunidad Katsa Ti

Simboliza la pervivencia y la comunicación armónica con los seres de Ampara Tít Su – Cuatro mundos.

Autores: integrantes Resguardo Indígena inkal Awá Katsa Ti.



Historias de origen de Ampara Tít Su

Representa el origen, la armonía y conexión entre Ampara Tít Su - los cuatro mundos.

Autor: Pedro Nel Canticus Bisbicus, mayor Sabedor Awá.

**CAPÍTULO 3.
CARTOGRAFÍAS ANÍMICAS
DEL *KATSA SU***

**Heridas, porvenires y ensambles
multiespecie en la pervivencia
del pueblo Awá**

Boris Delgado Hernández



A MANERA DE INTRODUCCIÓN: CAMINAR EL KATSA SU COMO CORPO-ORALIDAD ANÍMICA

Entre el goteo del agua, la velocidad del aire, el sonido de las empalizadas al caminar y las pulsaciones del *awapit*¹, los signos ebulen y se desafían. Una textualidad alterada hecha de saliva, techos vegetales, niebla y humo de rancho, se revela como puente a los cuatro mundos Awá. En el *Katsa Su*² los mundos se abren y se cierran, y cada cruce, cada eco, narra una sutil gobernanza de resistencias transhumanas que interpelan la normalización ontológica que supone la violencia en sus territorios. Hace 15 años, en los momentos más críticos del asedio de grupos armados a sus comunidades (2007-2012), los mayores se preguntaban ¿cómo salvaguardar el misterio de la noche donde la niebla y la palabra tienen el mismo derecho? Hoy, cuando la violencia no da tregua, se preguntan, además, cómo comunicar lo intraducible de un territorio herido, cómo reconciliar el corazón *inkal Awá* con su propia casa.

El fin de una lecto-escritura crítica de la violencia debe ser producir eclosiones en la forma tradicional en que una sociedad se narra e imagina a sí misma, delatar su conformismo, develar sus rostros, sus impases, interrumpir los relatos oficiales de la verdad y, a la vez, liberar potencias enunciativas silenciadas y cercadas, en lo que la historia va fosilizando. Colombia tiene una historiografía

1 Lengua nativa del pueblo Awá.

2 En *awapit*, el *Katsa Su* designa el gran territorio en el que perviven los cuatro mundos cosmogónicos Awá y donde se ensambla una serie de códigos energéticos y bioculturales que viajan por la espesura del pie de monte costero, en el Chocó biogeográfico del suroccidente colombiano.

de la violencia, pero sabe poco del tejido vivo que se rompe. En la guerra estallan fibras de humanidad mezcladas con el humus de la tierra. Se abren la piel, la vegetación, los huesos, la historia, el territorio, y se hiere una trama expectante de comunicaciones bionarrativas (de tránsitos y relacionalidades multiespecies y más allá de las especies (Haraway, 2020)) descentradas de la valoración del daño desde la referencia exclusiva a lo humano. Son los cuerpos-territorios los que se rompen y se queman, todo en una simultaneidad atroz que cauteriza el tiempo. ¿Cómo transitar en el lenguaje esa estética del horror que calcina la vida de los seres, las palabras y las cosas? Y, a la vez, ¿cómo lecto-escribir las pulsaciones singulares que resisten a la normalización de una muerte hegemónica?

“Cartografías anímicas del *Katsa Su*” se sitúa como la experimentación en curso de una lecto-escritura comunal y sensible en torno a las transformaciones territoriales de los últimos años a causa del conflicto y que el pueblo Awá traza como una confluencia de actores humanos y no humanos que se reúnen a descifrar su pervivencia. En este escenario, una antesala comunitaria de resonancias coexistentiales se activa para mapear y dar cuenta de ensambles míticos, orgánicos y simbólicos que se rompen por efecto de un acumulado de violencias estructurales y coloniales, y que, en lo contemporáneo, se traducen en procesos de usurpación territorial. Sin embargo, este andar, no solo se aproxima a describir rupturas cosmovivenciales, sino que en sus múltiples confluencias actualiza y materializa la decisión política afirmada en su plan de salvaguarda étnica expresada como: *el estar siendo a nuestra manera de ser inkal Awá en el Katsa Su* (Plan de Salvaguarda pueblo Awá, 2009). Es una praxis íntima de imaginación política que trasciende lo testimonial, pues desde la apropiación de sus haceres etnográficos y cosmorreferenciales anticipa la invención de futuros de pervivencia, en contravía de un empuje excluyente que los precipita en la dirección de un etnocidio en curso (Acnur–Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 2011; Anaya, 2013).

En la relacionalidad del pueblo Awá lo cotidiano está impregnado de otras textualidades que también participan de la interpelación a las dinámicas del conflicto, y en donde la violencia se lee en atención a los planos de inmanencia que se alteran en su vínculo con los ríos, las montañas, los lugares sagrados y los seres espirituales del territorio, por ello su valoración de los impactos, no solo enfatiza en la descripción de las rupturas familiares, comunitarias o culturales, sino además en una interlocución ampliada de presencias cosmológicas.

Alejandro Castillejo, exmiembro de la Comisión de la Verdad y gestor del capítulo testimonial “Cuando los pájaros no cantaban”, del informe *Hay futuro si hay verdad* (2022), nos dona el horizonte de una escucha polifónica donde los mundos de la naturaleza también devienen en testimoniantes. ¿Pueden los árboles, los ríos testimoniar como sujetos que han sufrido el conflicto? Castillejo (2020) nos recuerda lo insuficientes que somos para comprender los mundos otros que se rompen en los territorios, e insiste en que no estamos preparados para esos órdenes de interlocución, no obstante, podemos promover riesgos narrativos, sonoros, táctiles para habitar esa frontera, para expresar de manera zigzagueante lo que la razón esquiva y otorgar lugar a seres y comunidades no tangibles que sufren la guerra. Los aprendizajes en terreno permiten reconocer que, en este aliento al riesgo, lo vinculante es la disposición al consejo y a la guía de sabedores y actores comunitarios que han sabido, en un lenguaje alterno, integrar la diversidad de tránsitos ecosóficos que conforman los espacios de la vida. Compañías, conversaciones y extrañezas semánticas se vuelven inquietantes en ese espacio de hospitalidad excesiva, que es capaz de brindar acogida desde la exterioridad, para arropar la diferencia y situarla en la dirección de un hacer cosmológico (Groso, 2020).

En resonancia con la apertura transdisciplinar que propone Alejandro Castillejo (2020) e inspirados en esa hospitalidad que desborda la noción de diálogo intercultural, cartografías anímicas en el Katsa Su aboga por la invención de un espacio ético-político capaz de escuchar el dolor más allá de lo humano (Castillejo, 2020). Gentes, cerros, ríos y sistemas bio-espirituales asisten como actores red³ (Latour, 2008) que testimonian heridas de guerra en una gramática viviente que resiste a su desaparición.

De manera específica, la experiencia se centra en el trabajo de autoridades, líderes y lideresas del Cabildo Mayor Awá de Ricaurte (Camawari), quienes se propusieron cartografiar el límite anímico y coexistencial derivado de las marcas de la violencia en el *Katsa Su*. En 2021, en el marco de los esfuerzos del Sistema Nacional de Justicia Transicional para la articulación interjurisdiccional entre la Justicia Especial Indígena (JEI) y la Justicia Especial Para la Paz (JEP), y con la asesoría y el acompañamiento de Dejusticia y la Corporación Chacana,

3 “El actor Red es una entidad por definición singular y plural, es decir concebible sólo como multiplicidad, ya sea humana o no humana, que emerge en asociación con otras, actuando en red tipo rizoma” (Latour, 2008, p. 38).

se propiciaron círculos de escucha comunitaria para abordar los alcances y oportunidades de reparación, justicia restaurativa y reconciliación territorial a partir de los momentos procesales contemplados en el Macrocaso 02 de la JEP.⁴

En este escenario, la ruta que conduce a la aproximación del territorio como una corporalidad anímica se adscribe al desarrollo de mi proyecto de investigación doctoral en curso, el cual es guiado por la interlocución con saberes en movimiento que resisten a las dinámicas de la guerra en territorios ancestrales.⁵

El ejercicio presentado a continuación describe una praxis de memoria viva que trasciende las expectativas formales del derecho y conduce la noción de justicia a otras temporalidades e intercambios aplicables a los procesos de reconciliación territorial. Inicialmente, se problematiza el lugar de los dispositivos transicionales y las tensiones resultantes cuando sus mecanismos evaden la pregunta por una ontología política de la diferencia cultural. Estas divergencias se revelan con mayor acento cuando son las comunidades las que proponen mapeos y lecturas alternas de los patrones de victimización, habitabilidad y criminalidad en los territorios. Un segundo aparte describe el contexto de participación con las autoridades del pueblo Awá, que dio lugar a la cocreación de herramientas colaborativas para la conversación con los cuerpos-territorios del *Katsa Su*. Como resultado de estos intercambios y conversaciones, ya en un tercer momento, se exponen las espacialidades alternas del daño en clave de sus rupturas cosmovivenciales. Finalmente, se aproxima una valoración de los ensambles pendientes que vinculan, en una heterogeneidad de acontecimientos, los cuerpos de agua, la migración forzada, los duelos y parentescos no reconocidos y las demandas ontológicas hacia una justicia multiespecie.

4 En el contexto de la Justicia Especial para la Paz (JEP), el Macro caso 02 se encarga de investigar las graves violaciones de los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario en los territorios de Tumaco, Ricaurte y Barbacoas. Ver JEP, Auto SRVBIT-Caso 02-079 de 12 de diciembre de 2019, M. P. Belkis Izquierdo y Ana Ochoa, Macrocaso 02.

5 El presente escrito y su propuesta metodológica se expone como una versión de uno de los capítulos de mi tesis doctoral, la cual aborda desde una praxis de etnografía colaborativa, la circularidad entre los saberes del pueblo Awá, los espacios dialógicos que provee el sistema de justicia transicional y los impactos cosmovivenciales de violencias estructurales. Sus hallazgos y despliegue reflexivo dialogan con la línea de investigación “Conflictos sociales y armados” del programa de formación doctoral en Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali.

De manera infalible, la guerra produce fugas y dislocaciones, la espacialidad física y espiritual de las comunidades se altera y se repliega hacia el borde de lo no narrable. Las voces, los sentires y los intercambios que se evocan a continuación constituyen una batalla por franquear ese límite y volverlo narrable desde la pulsación (enunciación) singular del pueblo Awá.

JUSTICIA TRANSICIONAL Y CARTOGRAFÍAS EMERGENTES

Los procesos transicionales suelen devenir en dispositivos políticos que capturan en un solo filtro discursivo toda la densidad de alteridades que convulsionan en los entre-mundos de la guerra, por ello tienden a absolutizar sus mecanismos como si fuesen la única vía de resolución de una verdad social en crisis. Pero los conflictos derivados del diseño de guerras sin fin⁶ guardan diversidad de capas de devastación, los procesos de enunciación son densos y es la vida cotidiana, que se debate entre la fractura y la continuidad, donde la norma social entra en crisis y tambalea junto a cualquier expectativa de narración resolutive. Los estudios críticos de las transiciones dirigen su mirada a estos impases y ponen de manifiesto los efectos residuales de ese forzamiento a una verdad encapsulada en una historiografía de las condiciones de victimización. En el contexto de habitabilidades ancestrales, el despliegue de un ordenamiento jurídico-espiritual, las dimensiones singulares del daño, la sanidad de la memoria, la escucha de los cuerpos-territorios y las demandas de interpelación al accionar del Estado, quedan en suspenso en las rutinas institucionales y supeditadas a unas dinámicas de gubernamentalidad excesiva que condiciona el lenguaje y las posibilidades de reinscripción simbólica en la experiencia singular y relacional del daño.

Reátegui (2009), en su análisis situado en el contexto colombiano respecto a la producción de pasados, presentes y futuros de comunidades lastimadas por el conflicto, sugiere que la memoria, motivada desde prácticas colectivas, guarda una intencionalidad política de que el significado no se cierre en una lectura oficial y totalizante del conflicto. Las decisiones autónomas de hacer memoria se comprenden como la defensa de ese margen que quedó excluido del

6 Las guerras sin fin se comprenden como la configuración contemporánea de los conflictos bélicos en puntos estratégicos del planeta, los cuales son diseñados para sostenerse de manera irresoluble en tiempos prolongados y que no logran tramitarse desde la lógica habitual de un conflicto (Segato, 2015).

relato social y que justamente allí, donde se ha normalizado la violencia en los territorios, aparecen los sujetos con otras alteridades ecosistémicas que ayudan a comprender lo transicional desde los mundos heridos que se encarnan.

Las apuestas por unas interlocuciones plurales de justicia biocultural y multiespecies, junto con las cotidianidades donde se metaforiza el dolor desde intercambios míticos, suelen quedar en falta y al margen del diseño normativo de los derechos de las víctimas. Como lo sugiere Maritza Montero (2011), hacer memoria es entrar en una problematización necesaria para desnaturalizar violencias que marcan las historias, los cuerpos, los porvenires y los presentes cotidianos. Si la violencia encapsula corazas de silencio, la memoria es la posibilidad de constituir una red solidaria para lo innombrable. No es simplemente marcar lo sucedido, sino exponerse a un desciframiento mutuo, político y con los otros.

Exponerse en un marco transicional no es sencillo, y más aún si las violencias tienden a incrementarse. Las tensiones que supone afrontar esta paradoja en el proceso transicional actual se inscriben en pasajes de discontinuidad y turbulencia, pero también en una capacidad admirable por plegar el dolor para conceder sentido a lo intangible. En contextos de ancestralidad, mapear es dar espacio a lo intangible, por ello es importante cartografiar los lugares en su inscripción anímica y simbólica, sin sustraerse a una demanda razonada de tiempo y espacio de los hechos de violencia. Se necesitan recursos de participación ético-política para esta tarea, no obstante, en procesos de acompañamiento a pueblos originarios, su comprensión debe integrar una profunda correlación entre memoria y espacio.

Desde una tradición alterna, las crónicas, los relatos de viaje y los dibujos que suelen repasar procesos migratorios en el mundo han permitido trastocar e interpelar representaciones espaciales y poblacionales que habían sido enmarcadas desde un ideal homogéneo de cultura y por sobre otras referencias del mundo. La escritora Irene Vallejo (2023) señala que “los mapas dicen muchas verdades, pero también mentiras. Son atlas de las mentalidades, miedos y expectativas de las sociedades que los crean”. La cartografía crítica reconoce los impases geopolíticos y coloniales en las formas cartesianas de entender y administrar el espacio, por ello intenta dialogar con otras prácticas experimentales de mapeo de los espacios de la vida, por ejemplo, con representaciones orales de los espacios cosmogónicos, con prácticas performativas y artísticas sobre formas

diversas de habitabilidad o con comunalidades que transfieren, desde el orden espiritual, agencias con los mundos no humanos.

En los saberes ancestrales el espacio constituye una fibra ontológica de la cultura, pues no solo se habita un lugar, sino que los territorios también habitan a sus gentes; hay una reciprocidad vinculante donde el territorio, más que un lugar, es un umbral de intercambio de relacionalidades bioculturales y plurisistémicas complejas. En esta reciprocidad, la acción de cartografiar logra nuevas dimensiones pues se trata de dar espacialidad a frecuencias de relacionamiento aparentemente no discernibles.

CÍRCULOS DE ESCUCHA. CONTEXTO DE PARTICIPACIÓN Y RUTA METODOLÓGICA

El Caso 02 de la JEP se sostiene no solo en la expectativa de configurar un relato integrador de la violencia sistémica que ha padecido la región del pie de monte costero nariñense, sino, además, en la posibilidad de que voces diversas enraizadas en los territorios devengan en guía espiritual y política para afrontar la verdad como umbral de pervivencia. En este sentido, Camawari, como organización que asocia a los resguardos indígenas Awá del municipio de Ricaurte, también ha desplegado esfuerzos hacia este propósito posicionando el valor ontológico que representa el *Katsa Su* para sus comunidades. En un proceso de cocreación colaborativa sus autoridades, líderes y lideresas transitaron un viaje experimental para rastrear registros de dolor impregnados en los cuerpos-territorio del *Katsa Su*. El propósito se sostiene sobre la posibilidad de ofrecer un mapa alternativo de los patrones de macrocriminalidad que han vivido sus resguardos y ofrecer otros matices de las violaciones de los derechos humanos en sus territorios.

El 6 de junio de 2021 inician los círculos de escucha con representación de sus once resguardos constituidos. Lideresas, guardia indígena, sabedores y autoridades se convocan para caminar la memoria, palabra y la justicia. Como signo relevante es importante resaltar que dichos encuentros se dieron en medio de tensiones exigentes derivadas de victimizaciones persistentes en sus comunidades. Afectaciones recientes por masacres, ajusticiamientos, zozobra colectiva, amenazas a líderes y autoridades condensan una atmósfera de

quiebres relacionales, psicosociales y bioculturales que se hacen presentes en los encuentros y las conversaciones.

Con heridas abiertas, duelos atravesados, incertidumbres y fragilidades derivadas del estupor que produce la guerra, los espacios se fueron dotando de valentías y enunciaciones propias. En su singularidad, cada comunero daba lugar a los antídotos culturales que, en su experiencia, había encontrado para afrontar la adversidad. Lo que se revelaba en medio del acecho de la violencia era la opción por el encuentro y la cocreación de lugares de reflexión-acción para afirmarse desde los mandatos ecosóficos del *Katsa Su* y como única ruta de defensa y pervivencia.

María Moriano, lideresa del resguardo Alto Cartagena, desde su sentir aboga por la dignidad ética de su pueblo frente a las amenazas y persecuciones: “La violencia quiere cerrarnos el alma, nosotros insistimos en abrirla, por eso estamos aquí” (comunicación personal, 29 de septiembre de 2021). Estas palabras que resuenan en colectivo habilitan la búsqueda de horizontes de sentido que desarticulen la pulsión del miedo, son voces que emergen entre imágenes traumáticas, repeticiones y violencias que no dan tregua, y que, a pesar de ello, arrojan con una terquedad valiente sus procesos organizativos.

Para sus autoridades y sabedores es importante encontrar ese decir propio frente a la memoria del conflicto porque allí también están las claves para descifrar el sentir del *Katsa Su*. No solo es la pregunta por el daño tangible, sino además el valor de dar con el decir de un territorio herido y desde allí fortalecer un límite simbólico desde el pensamiento Awá a las nuevas reconfiguraciones de la violencia.

RUTA METODOLÓGICA

Para la escucha del *Katsa Su* como corporalidad anímica se propiciaron encuentros experimentales de indagación comunitaria guiados desde un hacer etnográfico colaborativo (Rappaport, 2007) y situado en las referencias bioculturales que el pueblo Awá atribuye a su estar en el territorio. Los anclajes simbólicos se articularon con memorias corporales, experiencias directas de guerra y enunciaciones desde la ley de origen del pueblo Awá. Nos orientamos desde los siguientes recursos:

- *Multisensorialidad comunal.* Consiste en la articulación de vivencias sensoriales como generadoras de conocimientos relacionales en los procesos de memoria.
- *Mapeos corporales y territoriales.* Son prácticas de conocimiento situado⁷ que permiten acceder a paisajes simbólicos, anímicos y míticos en una dinámica de interlocución y negociación activa entre seres coexistentes.
- *Pensamiento gráfico.* Se recurre al dibujo colaborativo y la creación de símbolos como lugares de traducción. Se dinamiza procesos de pensamiento y memoria a partir de la representación gráfica y espacial de relatos míticos, situaciones problemáticas y alternativas de futuro.
- *Escucha circular biocultural.* Son procesos conversacionales que convocan sensibilidades colectivas y establecen una disposición hacia la reflexividad y la articulación de redes solidarias de afecto para los procesos de memoria.

Así, en estos itinerarios no prescriptivos, un espectro de cogniciones comunales e imbricadas en sensorialidades múltiples acontecieron para dar curso a una etnografía de silencios y dolores bioculturales en proceso de ser anclados a un ejercicio propio de memoria curativa. A continuación, la descripción del proceso y sus hallazgos.

CUERPOS TERRITORIOS: SABERES Y ESPACIALIDADES BIOCULTURALES

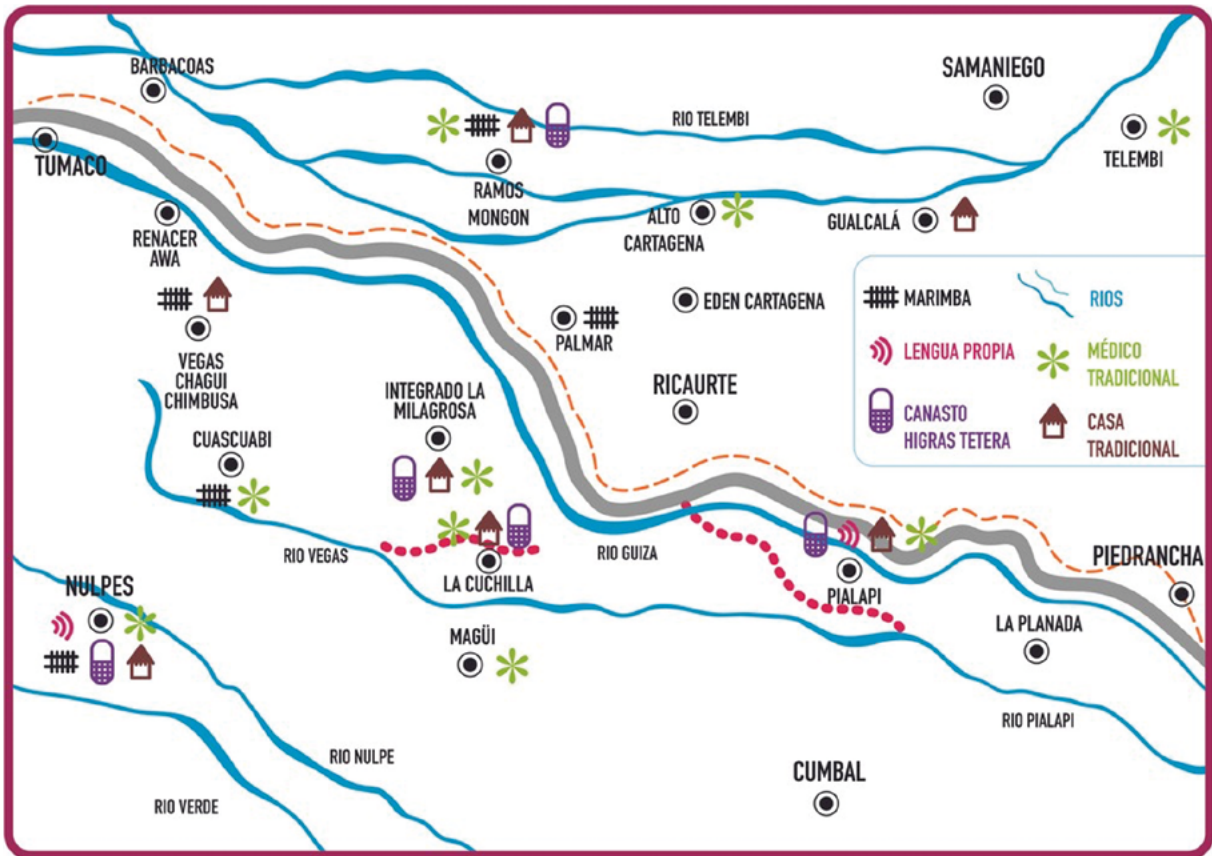
Para pueblos ancestrales confrontados con la guerra, cartografiar se traduce en mapear energías, abrugarlas, liberarlas, sanearlas. Por ello es una práctica que tiene una dimensión curativa y una responsabilidad ética importante. Es en este sentido que comprendemos que la traza de nuevas espacialidades y representaciones deviene en el acontecimiento de una escucha cosmopolítica del territorio. A través de experiencias de intercambio circular con autoridades

⁷ Nos orientamos en las conceptualizaciones de Dona Haraway respecto al pensamiento situado. Cruz Contreras, M. A. (2015). *Los conocimientos situados de Donna Haraway como recurso epistemológico para la investigación crítica*. Universidad Complutense de Madrid.

y líderes asociados a Camawari, se aproxima un primer mapeo visual de los resguardos adscritos al municipio de Ricaurte, integrando simultáneamente los saberes propios y psicoespirituales adscritos a cada comunidad y que han ayudado a hacer contención a las crisis que genera el conflicto armado.

En la figura 1 podemos reconocer los saberes más representativos de cada resguardo y cómo ellos han sido claves en las prácticas propias de autocuidado y defensa del territorio.

Figura 1. Distribución espacial de los resguardos Camawari con sus saberes representativos



FUENTE: Investigación doctoral en curso (Delgado-Hernández). Construcción colectiva con autoridades, líderes y lideresas de Camawari.

Aquí se reconocen los resguardos donde aún se transmite el tejido de higrá, la construcción de casas tradicionales, la lengua propia, la medicina tradicional y la sonoridad de la marimba, etc. En los Nulpes, por ejemplo, se resalta la lengua materna (*awapit*), el tejido es aún una práctica fuerte en PIALAPI Pueblo Viejo e Integrado la Milagrosa, la elaboración e interpretación de la marimba en Ramos Mongón y Palmar. La medicina tradicional se resalta en todos los resguardos.

Estos haceres no solo son prácticas culturales, sino fundamentalmente saberes que co-relacionan el espacio natural y mítico del pueblo Awá, por lo tanto, dibujan conocimientos profundos que interpelan a la guerra desde un marco ontológico distinto y a la vez vinculante con el territorio. En el tejido hay un vínculo vivo con la fibra del árbol mayor y con su historia de origen; en el *awapit* está también el idioma de la selva y los puentes con sus cuatro mundos cosmogónicos; los médicos tradicionales integran simultáneamente la acción de curar y narrar el *Katsa Su*; la marimba, con el elemental de la chonta, hace música para todos los seres que conviven en el territorio, y por ello también comunica sus mandatos y ayuda a transmutar las densidades que deja la violencia.

Una red protectora de prácticas cosmovivenciales se revela por sobre los circuitos de violencia. En los círculos de reflexión colaborativa emergen recuerdos activos alrededor de prácticas de cuidado y pervivencia agenciados desde las mismas comunidades. Una escala de valores materiales, políticos y espirituales toma expresión y da sentido a la necesidad de *recordar lo que somos para comprender y saber cómo resistir*.⁸

Alrededor de la cocreación de este mapa de saberes se intercambian preguntas y disertaciones comunitarias sobre algo que se ha olvidado. Hay un interés colectivo de exponer los valores de pervivencia de cada resguardo. Por ejemplo, se recrean prácticas que realizan médicos tradicionales en situaciones extremas de violencia, estrategias colectivas para cuidar sitios sagrados, las palabras en *awapit* que ayudan a calmar la pena, el uso secreto de la higrá para curar dolencias y anécdotas de los caminos de alta y baja montaña. Son saberes que se enuncian como antídotos culturales y espirituales frente a lo denso de las experiencias de violencia.

8 María Moriano (comunicación personal, 19 de octubre).

SENTIRES DEL KATSA SU

A partir de estas conversaciones poco a poco emerge la inquietud por los registros anímicos relacionados con el sentir del *Katsa Su*. El compartir experiencias de trabajo sensorial en una red experimental y colaborativa facilitó movilizarse a un nuevo escenario atencional y a cocrear la pregunta sobre cómo se expresan sus cuerpos-territorios. Prácticas como las caminatas a ciegas por el territorio, el tacto con las piedras, la lectura de mensajes míticos desde la escucha del pulso corporal, el reconocimiento de sonoridades bioclimáticas y de la escucha para identificar lugares de somatización, propiciaron el ingreso a un campo alterno de saber y memoria.

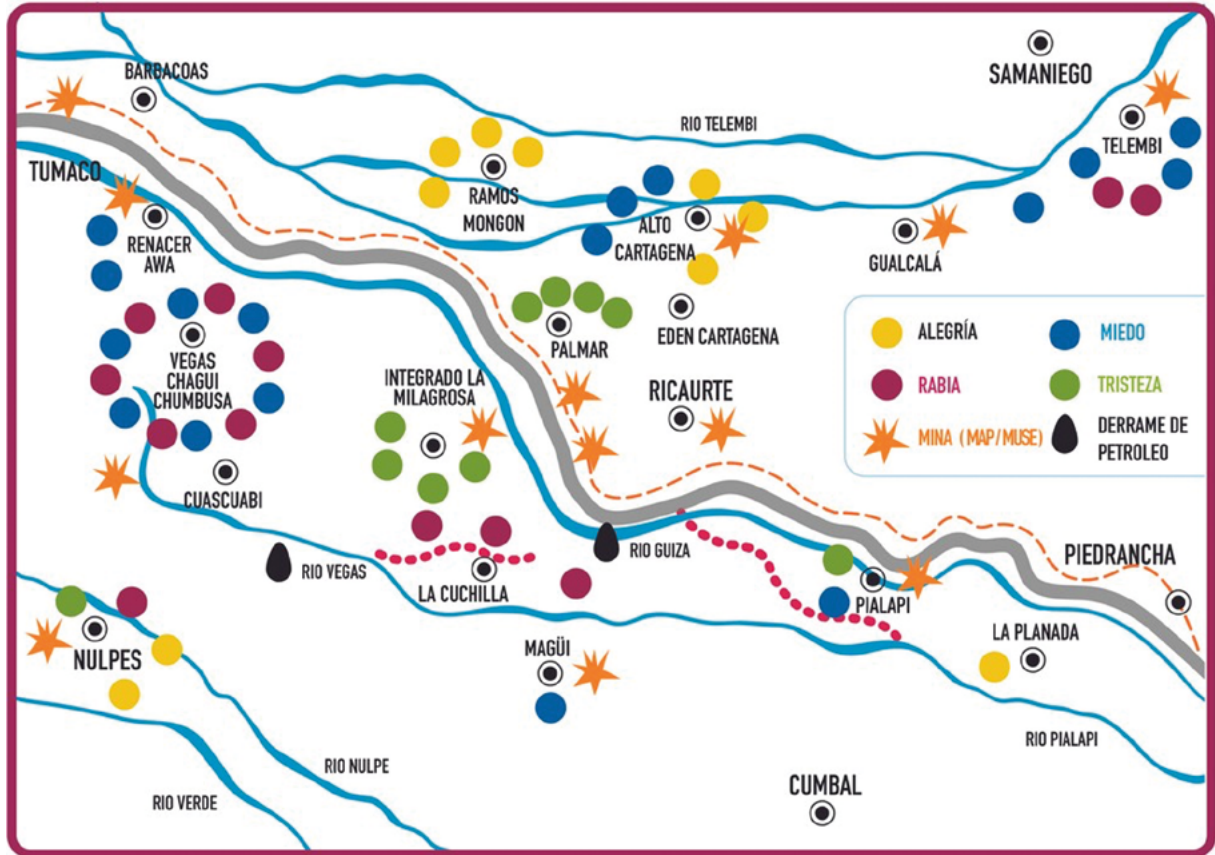
El viaje llevó a construir una espacialidad nueva de las afectaciones del conflicto. Aparece poco a poco un segundo plano: cada participante ubicó en un mapa hecho a mano, dispuesto en el suelo y donde estaban distribuidos sus resguardos, unos botones diferenciados por colores que representaban marcas anímicas inscritas en espacios específicos del *Katsa Su*. Los botones azules correspondían al temor, los botones rojos a la expresión de rabia, el verde a un sentir de pena y el amarillo a la alegría. La figura 2 recoge de manera digital la espacialidad anímica del territorio junto con hechos de gran impacto socioambiental como la siembra de minas antipersonal y el daño hacia los ríos por derramamiento de crudo.

HALLAZGOS DIFERENCIALES

Curiosamente, los botones azules y rojos en varios lugares resultaron coincidentes; por ejemplo, en el resguardo de Vegas Chagui Chimbuza fue donde más se atribuyó un sentir del territorio marcado por el temor y la rabia de manera simultánea.

Esta referencia anímica empieza a cobrar sentido cuando se recogen expresiones de las autoridades y se contrastan con hechos trágicos que han sucedido en este lugar. Vegas Chagui Chimbuza es un lugar que comunica un corredor vial muy importante entre los resguardos Cuchilla el Palmar, Cuabi Paldubí, Nulpe y Maguí. Este corredor conecta además con Altaquer y con la carretera Pasto-Tumaco. Desafortunadamente, esta conectividad estratégica, al ser un paso fronterizo que comunica con la salida al mar y a la vez con el Ecuador, ha sido utilizada por grupos armados que van mutando de acuerdo con

Figura 2. Espacialidad anímica del territorio derivada de patrones de violencia y afectaciones bioecosistémicas y socioambientales



FUENTE: Investigación doctoral en curso (Delgado-Hernández). Construcción colectiva con autoridades, líderes y lideresas de Camawari.

las dinámicas de economías ilegales. Entre los años 2003 y 2011 en este territorio se desplegó una pedagogía martirizante de la guerra. El miedo como referencia emocional de esta zona está asociado a experiencias intensas de confinamiento, siembra de minas antipersonal, enfrentamientos y ejecuciones selectivas.

El camino que comunica estos resguardos va a la par del río Vegas, el cual es un referente cosmogónico importante para el pueblo Awá por su dimensión ancestral y vínculo cotidiano. No obstante, esa relación ha sido trastocada por una cadena de experiencias dolorosas y victimizantes. Caminando a Magüi el río estaría a la izquierda y a la derecha la montaña. Hay unos cuatro metros entre el río y el camino, ese espacio intermedio fue sembrado por minas antipersonal en

los años más intensos de disputas territoriales por grupos armados (ELN, FARC, bacrim, 2003-2006); también fue minado el lado hacia la montaña.

Este camino es la única vía de acceso que conecta con la carretera hacia Altaquer y Ricaurte, pero en estas circunstancias se transformó en un pasaje extremadamente peligroso porque la movilidad estaba condicionada a no salirse del camino estrecho por temor a caer en minas. Los desplazamientos, además, se hacían en medio de muchas restricciones, pues grupos ilegales imponían horarios y una serie de prohibiciones. A esa comunicación ancestral con el río ahora se imponía un bloque de minas que hacía redireccionar la mirada al frente.

El río, como lugar de memoria, se trastocó profundamente porque los pobladores, además, veían bajar cadáveres que, de cuando en cuando, salían a flote. Esto produjo grietas sensoperceptivas entre el *inkal Awá* y el territorio. En su conversación, las autoridades lamentan mucho todas estas historias, pues expresan que la gente quedó con el miedo adentro, pero a la vez exteriorizado en el temor al río.

También refieren que para ellos este es un lugar sagrado, pues el *Katsa Su* se interconecta a través de sus cuerpos de agua (ríos, quebradas) y este lugar en particular, configura una energía especial porque sostiene una comunicación entre la alta y baja montaña en un balance ecosófico y bioclimático. Gran parte de la ritualidad Awá está asociada a los permisos en las fuentes de agua, lo cual dibuja una relación permanente de cuidado ancestral en todo el territorio.

Las autoridades expresan que la carga de temor en Vegas Chagui Chimbuza puede estar asociada a dos temporalidades diferentes. Primero, por la evocación que produce el recuerdo de una sonoridad marcada por la explosión. Los estallidos, el dolor, el impacto sonoro generan la actualización de relaciones de miedo y zozobra entre las comunidades alrededor del río Vegas. Y segundo, porque sus comunidades han visto nuevamente brotes de violencia asociada a disputas territoriales, lo cual revive una atmósfera de disrupciones que aún no han sido tramitadas en un proceso de escucha biocultural.

La siembra de minas antipersonal es una estrategia de martirización extrema del territorio. En los círculos de reflexión llama la atención que casi todos los participantes tienen familiares o conocidos entrañables que cayeron en estas minas. Respecto a la experiencia traumática del hecho es notorio cómo, en algunos casos, la víctima queda en un lugar fronterizo, pues, aunque es un

cuerpo sobreviviente, también es un cuerpo sin terminar de aniquilar, es decir, que su subjetividad vincular puede quedar atrapada en el intermedio de una representación corporal donde algo efectivamente murió, se destruyó y estalló (el órgano fantasma-ausente) y el cuerpo asimétrico vivenciado como una violencia en suspenso, sin terminar de concretar. Es en esta disyuntiva, donde suele encarnarse la imposibilidad de duelo, por ello Franco (2017) insistirá en que la reconstrucción de la cotidianidad de los sobrevivientes es más exigente y dependerá de los recursos vinculares que la cultura otorga para inscribir estos cuerpos en el orden de lo simbólico. Sugiere, además, que el encarnar un cuerpo que ha estallado y sobrevivido lo expone dramáticamente frente a lo imposible de su reparación y ensamble (Franco, 2017). En el caso del pueblo Awá, el despliegue de estas marcas de lo imposible en los cuerpos se extiende también al territorio. Por el eje cosmogónico que participa en la inscripción simbólica con el *Katsa Su*, los sobrevivientes de minas antipersonal encarnan la metáfora de un territorio mutilado y desmembrado. El entrampamiento anímico aparece porque el territorio se repara también a través del ensamble del cuerpo del sobreviviente, y al enfrentarse con ese imposible, se produce una desesperanza que trasciende a los procesos de reparación de la cultura.

El diseño de una estética del horror combina la siembra de minas con la escenografía de los cadáveres lanzados al río bajo la prohibición de ser recogidos para darles sepultura. El efecto es una grieta anímica profunda y donde se pone en escena la actualización de un dispositivo profundamente colonial en el que un lugar sagrado es sistemáticamente transformado en un lugar de espanto. Sobre aquello que es objeto de cuidado, ahora se antepone un manto de miedo y rabia que mina también el acceso a la comunicación con el río.

En las comunidades que pertenecen al resguardo de Nulpes se observa un impacto similar. La comunidad de los Nulpes está en zona rural, en un lugar bastante alejado del sector urbano en el municipio de Ricaurte. En el territorio se cuentan historias de la época en que las FARC no permitían sacar los cuerpos del río para darles entierro. Muchos de estos cuerpos eran ajenos a la comunidad, pero generaban una inquietud profunda.

El no permitir que la gente pudiera rescatar los cuerpos del río fue una estrategia de control sobre el territorio. Mucha gente contaba estas historias porque querían sacar los cuerpos del río aun cuando no sabían quiénes eran las personas que habían muerto allí, sin embargo, los grupos armados no lo

permitieron. ¿Esto qué generó en el territorio? Sandra Molina, consultora de la Corporación Chacana, se refiere a los *troncos flotantes* como metáfora de la densidad simbólica que rodeó esta situación en los Nulpes:

Cuando había troncos flotando en el río la gente se alejaba de la orilla, porque decían que los troncos enfermaban a la gente, pues llevaban el ánimo huérfano de las personas asesinadas. Efectivamente se generó una dinámica cultural en la que muchas enfermedades venían de los espíritus del río. La comunidad y especialmente los niños empezaron a enfermar porque era un acto que transgredió con todas las dinámicas del territorio mismo. El espíritu del río no pudo con tanto dolor frente al corazón de quien haya sido y eso de alguna manera se manifestó en enfermedad. (Entrevista, noviembre 18 de 2020)

Los botones rojos, que en el ejercicio simbolizaron un sentir de rabia, coincidieron en estos mismos lugares. Son dos emociones asociadas a esta historia de violencia y confinamiento. En contextos de conflicto armado podemos ver que algunos procesos de afectación psicosocial pueden generar de manera residual unas experiencias de rabia no dirigida, es decir, que su objeto se vuelve difuso y escurridizo. Es una rabia cambiante porque acontece ahí sin dirigirse necesariamente a la representación de un agresor. Sus autoridades y sabedores expresan que es una rabia flotante que puede manifestarse en vías diversas. Por un lado, puede expresar la desconexión del *inkal Awá* con este espacio sagrado y, por otro, un sentir que flota en lo cotidiano y que reverbera en los vínculos más próximos: desarticulación familiar y comunitaria, incremento de violencia de género e intrafamiliar, alcoholismo, suicidio y desarraigo vincular son ecos de una rabia contenida, la cual se engrampa, además, con procesos de asfixia social y cultural como la segregación económica, la usurpación territorial y una paradójica dinámica entre restricciones al libre tránsito, en contraste con la circulación del dinero fácil del narcotráfico y de otras economías ilegales.

La violencia normaliza una racionalidad que no integra los seres cosmológicos del *Katsa Su* y absorbe los espacios de la vida por una comprensión fugaz de mercado, usufructo y consumo. Primero, a través de marcas anímicas de despojo y, luego, sembrando un temor al recuerdo de lo que son como pueblo. En los casos enunciados anteriormente las afectaciones del conflicto recaen sobre una relacionalidad anímica y espiritual con el territorio.

En la misma cartografía se identifican lugares cargados con sentires de pena y tristeza. Autoridades, sabedores y sabedoras perciben que la violencia ha entristecido el territorio en general, sin embargo, consideran que hay lugares donde se siente más enfermo, donde incluso han cambiado algunas características en la vegetación, como ausencia de flores y aves en la montaña. Resaltan que el ecosistema, especialmente las fuentes hídricas, han enfermado. Los derramamientos de petróleo, los desechos de la minería y de los laboratorios de producción de cocaína, la tala de extensas hectáreas de bosque nativo, el uso de químicos para sostener estos cultivos, contaminan y enferman el *Katsa Su*.

Con botones de color verde se rastrean resguardos donde este sentir genera una atmósfera particular de grieta sensible con el *Katsa Su*, que se revela en una pena vincular que impregna el ambiente de lugares específicos. En esta oportunidad vuelven a revelarse afectaciones a lugares míticos y medulares de la cultura. Un primer lugar cargado con este sentir es el resguardo Integrado la Milagrosa. En esta zona, cerca de la comunidad de Cuaiquer Viejo, en medio de un ecosistema amplio de bosque, está el cerro Inbú (Cuchilla el Palmar).

En la oralidad Awá, se dice que los primeros Awá emergieron de este cerro, el cual está íntimamente vinculado al mito de origen y a un conjunto de significados alrededor del gran árbol (origen del pueblo Awá). El Inbú guarda esa representación especial, sin embargo, este referente cosmogónico también fue afectado por el conflicto. Entre 2011 y 2012 el Ejército Nacional, justo en este lugar, instaló un campamento militar y construyó un helipuerto provisional como acción estratégica contra grupos armados de la zona. El impacto fue devastador, se talaron grandes áreas de bosque y se afectó la relación con el cerro, el cual quedó en suspenso por la limitación al acceso de sabedores a sus sitios sagrados.

Otro resguardo que aparece cargado de tristeza es el lugar que se conoce como el Palmar. Líderes expresan que este sentir colectivo está asociado al asesinato de sus líderes y gobernadores. En diciembre de 2018, luego de una asamblea para elegir gobernador del Palmar Medio Imbi, la comunidad fue sorprendida por hechos que configuraron una masacre contra el resguardo. En este episodio fue arrebatada la vida de Héctor Ramiro García, líder y fundador de la organización Camawari, y Arturo García, quien acababa de ser elegido gobernador de este resguardo para la vigencia 2019. Fueron heridos, además, Miguel García, coordinador de la guardia indígena, Gilberto Nastacuas y Gerardo Nastacuas integrantes de la guardia y Juvenal Torres líder comunitario. “Cuando mataron

de esa manera a Alberto y a los compañeros fue muy duro, toda la organización estaba amenazada, como objetivo militar, pero en el mismo entierro, en medio del miedo y pena de la muerte de nuestros compañeros, nos dimos cuenta de que lo mejor era seguir”.⁹

El consejo de autoridades tradicionales relaciona este hecho y los sentires de pena de ciertos lugares con uno de los impactos más severos del narcotráfico y el conflicto armado en sus comunidades: la vulneración del derecho a la libre circulación por el territorio y las formas de intercambio tradicional entre comunidades. Mencionan que la imposibilidad de realizar sus rituales y fiestas tradicionales limitan las posibilidades de construir relaciones armónicas con el *Katsa Su*.

En los escenarios de conversación se comprende que estos registros anímicos operan de manera diversa en los espacios relacionales Awá. El territorio está cargado de estos sentires, y el *ínkal Awá* transmuta y hace catarsis de estas fuerzas en sus lugares más próximos y cotidianos, incluso con su corporalidad. En los relatos se pueden reconocer, de manera recurrente, experiencias de somatización donde el cuerpo adopta un sentir del territorio. Los lugares de pena, temor o rabia pasan por el silencio y la palabra del Awá, y allí entran a un circuito intenso de resolución e influencias. Es en este punto donde los procesos de memoria se vuelven vitales pues, a partir de recursos inscritos en la cultura, se permiten metabolizar atmósferas de relacionamiento con el territorio. Es una batalla intensa porque este mapa anímico no se desplaza solo a un lugar específico y concreto, sino que toca el corazón mismo del *Katsa Su*, la casa grande y espiritual del pueblo Awá.

ENSAMBLES PARA ETNOGRAFÍAS MULTIESPECIES

*Necesitamos aprender las artes de vivir
y morir en un planeta herido.*

Anna Tsing, 2021

En el *Katsa Su*, la muerte es plural y hace parte de la fiesta regenerativa del territorio, se vive y muere en un movimiento imbricado y a la vez inquietante del que

9 Encuentro taller, 12 de agosto de 2021.

resulta la posibilidad de ensambles entre comunidades biológicas, humanas y espirituales. Gracias a que se vive y muere se generan parentescos y acoples con el fin de hacer nuevas hibridaciones bionarrativas en los cuerpos-territorios. La pregunta ineludible es qué sucede cuando la muerte acontece en contextos de usurpación, masacres, tortura y genocidio en curso. ¿Qué tránsitos diferenciados hay que afrontar para inscribir la pérdida en el campo simbólico de una memoria que precede a la violencia? Deborah Bird Rose, investigadora y referente en la promoción de una antropología diferencial para el estudio de diversos fenómenos de extinción, acuñó la noción de “doble muerte”, la cual justamente hace referencia a que el ciclo de esa continuidad regenerativa también es destituido, es decir, se asesinan en paralelo las condiciones y las posibilidades del seguir muriendo en una trama diferencial que significa el porvenir (Rose *et al.*, 2017).

En experiencias límites de desaparición y etnocidio cultural esto es disiente porque indica que no solo se padece el daño inminente del exterminio, sino también la violencia contra el horizonte ontológico de un pueblo. El atravesamiento de una muerte violenta deriva en un duelo extendido a una matriz coexistencial no antropocéntrica, cuyos anclajes relacionales quedan en suspenso. Rose encontró este doble padecimiento asumido como el ser arrancado de una matriz ontológica la cual, a la vez, también es devastada.

En décadas de violencia y asfixia cultural, el pueblo Awá se ve confrontado a un mandato autoritario y perverso que lastima las posibilidades para que el *inkal Awá* siga recreando el vivir y el morir en el *Katsa Su*. La migración interna, los confinamientos, la contaminación de las fuentes de agua, las prohibiciones de circulación, el engaño y el desprecio colonial sitúan esa doble muerte como la desaparición y el desplazamiento de mundos ontológicos confrontados penularmente por violencias directas y microscópicas.

Lo que está como subtexto en esta cartografía anímica territorial, y que aparece en una historicidad de gestos y sobresaltos narrativos, es la manera de tramitar esa geografía de la furia, donde el espacio convulsiona entre una heterotopía de la guerra y una heterotopía deseante de resistencia biocultural (naturucultura) (Delgado, 2021).

¿Qué hace el pueblo Awá con esta muerte hegemónica impuesta? Generar y procurar ensambles, tomar riesgos en medio de duelos interespecies, aprender

a deshacer los hilos de fascinación por una pena narcotizada¹⁰, apropiarse la disrupción propia como umbral de reconciliación con el *Katsa Su* y cultivar parentescos abiertos en los entre-mundos de la guerra.

En medio de la furia, que hace inestables los mundos, se siembran cápsulas de tiempo para resistir al borramiento absoluto. Además de los antídotos culturales enunciados en la primera cartografía, son trascendentes otros articuladores simbólicos que quiebran ese congelamiento de la doble muerte. La siembra de los muertos donde la energía de la persona que fallece es guiada a ser integrada al *Katsa Su*, es un ejemplo de ello. En muchos comunicados de denuncia humanitaria de las organizaciones Awá es imperante la expresión: “Nosotros no enterramos a nuestros muertos, sino que los sembramos para la vida”.

La persona que fallece se debe integrar al mundo cosmogónico Awá, por ello, la inmensa responsabilidad de recuperar cuerpos y acompañar trances complejos donde el Awá es asesinado fuera de la ley de origen. Con una dignidad admirable se organizan brigadas y mingas comunitarias para recuperar los cuerpos y, desde el saber ritual, ser acogidos en el marco de su ancestralidad. Recuperar un muerto es recuperar un ensamble ecosistémico.

En la cosmogonía del pueblo Awá, la espacialidad de los muertos es un mundo paralelo que también integra el *Katsa Su*, no es algo que está afuera de él. Si en el resguardo hay personas que han fallecido y no se les ha brindado acompañamiento para que se puedan integrar al territorio, es más probable que el lugar se cargue de energías densas, por los procesos irresueltos del hecho violento.

María Victoria Uribe (2009) pone énfasis en algunas experiencias colectivas, donde la preservación de la memoria es un asunto de vida y muerte. Se trata del despliegue de esfuerzos locales y a la vez plurales de tramitar la parálisis espiritual y simbólica que produce la guerra, y de contener sus efectos en la fragmentación familiar y comunitaria. Son confluencias de prácticas espontáneas y emergentes que, en los límites del desarraigo, movilizan memorias agenciadas, no desde lo testimonial, sino desde la resistencia por sostenerse en los significados de la vida.

10 Captación y asedio del capitalismo de las economías ilegales en los territorios.

Desde agendas propias, muchas veces no percibibles en los marcos institucionales, las autoridades Awá, insisten en provocar pliegues anímicos y espirituales en esa escenografía de objetivación siniestra que impone la guerra. En este sentido, se resiste desde la espiritualidad y la fuerza organizativa del pueblo Awá que activa prácticas de saneamiento territorial en contravía de los mandatos autoritarios que alientan su extinción. Aquí es clave reconocer, además, que el sentido de desaparición o pervivencia como pueblo está íntimamente ligado al desplazamiento que sus seres espirituales también sufren; por ello, como premisa cultural, establecen que su lucha visceral consiste primordialmente en mantener la comunicación con los seres espirituales del territorio en diferentes dimensiones y relaciones de cuidado. En esta travesía, el rol de los médicos tradicionales en los resguardos se vuelve trascendente. Ellos son catalizadores en esa lucha energética donde el territorio es susceptible de cargarse con atmósferas negativas derivadas del conflicto, y donde el *inkal Awá* se vuelve vulnerable cuando pierde relación con la espiritualidad de la selva. Aquí, las prácticas de curación en lugares donde se han perpetrado masacres y daños al territorio son vitales, pues integran antídotos rituales, narrativos, performativos y de vinculación afectiva para sobreponerse al daño de sus sistemas de comunicación.

Parafraseando a Haraway (2020), el vivir y morir necesitan un presente y, a la vez, que el futuro no se liquide; hay que unir los trozos rotos de ese tiempo restableciendo los acoples para que los flujos de intercambio multiespecies puedan seguir donando justicia en términos de reconciliación entre-mundos. Por ello, esta cartografía anímica sigue en curso y abriendo caminos para activar memorias curativas en niveles amplios de interlocución, desde conversaciones internas en los resguardos con sus autoridades, hasta el diálogo sobre las prácticas de relacionamiento actuales con el *Katsa Su* como textualidad viva. La fuerza de un territorio herido que busca expresarse ha llevado, incluso, a conectar esta forma de escucha con los esfuerzos del colectivo de mujeres Awá que residen en la ciudad de Pasto. Ellas son el testimonio del río (memoria) que no muere y de una expectativa vigente de ensamblar el *Katsa Su* en su cotidianidad a partir de la medicina del recuerdo, la fabulación crítica y la imaginación política.

Esta cartografía en movimiento busca inscribir un borde de tiempo y un espacio digno que ayuden a recobrar los materiales íntimos de la memoria. Seguramente, los signos que acompañan el camino y a la vez des-temporalizan la cotidianidad donarán, desde una arqueología de futuros, nuevos relatos de pervivencia. Que de la fricción del lenguaje entre natura y cultura aprendamos

a intuir parentescos, y que de la implosión de los binarios modernos que separaron los mundos podamos recuperar los refugios que en lo contemporáneo vertiginosamente se extinguen.

REFERENCIAS

- Acnur–Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. (2011). Situación de los Pueblos Indígenas en Peligro de Extinción en Colombia, E/C.19/2011/3.
- Anaya, J. (2013). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Etnocidio en curso*. Corte Interamericana.
- Castillejo, A. (2020). Remendar lo social: espíritus testimoniantes, árboles dolidos y otras epistemologías del dolor en Colombia. *Ciencia Nueva*, 4(2).
- Castillejo, A. (2022). Cuando los pájaros no cantaban. *Hay futuro si hay verdad*. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.
- Delgado Hernández, B. y Bacca, P. I. (5 de febrero de 2022). Los ríos como fuente de derecho en la pervivencia del pueblo Awá. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia-20/analistas/los-rios-como-fuente-de-derecho-en-la-pervivencia-del-pueblo-awa/>
- Delgado, B. (2021). Heterotopías de la guerra y el espacio mítico. Una aproximación a la pervivencia del pueblo awá en medio del conflicto. *Psicología desde el Sur*, 62-72.
- Franco, A. (2017). *Cuerpos que estallan. Reconstrucciones de la cotidianidad en sobrevivientes de minas antipersonal*. Cuerpos Elocuentes.
- Groso, J. (2020). *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial*. Centro Internacional de Investigación Pirka–Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Haraway, D. J. (2020). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Montero, M. (2011). *Nuevas perspectivas en psicología comunitaria y psicología social crítica*. Universidad Católica del Uruguay.
- Plan de Salvaguarda Pueblo Awá. (2009). Proceso consultivo Unipa, Camawari, Acipav.

- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Reátegui, F. (2009). Las víctimas recuerdan. Notas sobre la práctica social de la memoria. *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*, 17-38.
- Rose, D. B., Van Dooren, T. y Chrulew, M. (2017). *Estudios de extinción: historias del tiempo, la muerte y las generaciones*. Columbia University Press.
- Segato, R. (2015). *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Tsing, A. L. y Mena, F. J. R. (2021). *La seta del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Capitán Swing Libros.
- Uribe, M. V. (2009). Iniciativas no oficiales: un repertorio de memorias vivas. En M. Briceño-Donn, F. Reátegui, M. C. Rivera y C. Uprimny Salazar (Eds.), *Recordar en conflicto*. Universidad del Rosario.
- Vallejo, I. (16 de agosto 2023). *Los mapas dicen muchas verdades, pero también mentiras. Son atlas de las mentalidades, miedos y expectativas de las sociedades que los crean*. [Tweet]. Twitter. <https://x.com/irenevalmore/status/1691901571188117851>

CAPÍTULO 4. MUJER Y FAMILIA EN EL PENSAMIENTO *ATTIM AWÁ*

Paknam Kima Pãi



Para la vida Attim Awá reviste gran importancia la concepción de *ashampa* (Mujer) en su pensamiento, abordándola desde el concepto integral de *kuat* (familia), que significa semilla o raíz donde nace y surge la vida *Attim Awá*.

La palabra *kuat* integra gran parte de las palabras que hacen referencia al parentesco femenino como: *kuankua* (abuela), *kuankua paishpa* (nieta), *akua* o *akuish* (madre),¹ *kua*² (hermana).

Kaisam Canticus, hablante y traductor del idioma *awápit* señala: “La palabra *kua* es el epicentro de la familia, la armonía y el equilibrio del ser *Attim Awá*, la mujer esencia del buen vivir” (comunicación personal, 9 de abril de 2022).

De acuerdo con nuestras leyes de origen, sabemos que existe un ser importante, creadora de nuestra existencia, es *Amparinkua*, nombre que tiene su raíz etimológica a partir de dos palabras, *Ampa* deriva de la palabra *ampara*,³ es el número máximo que se cuenta en *awápit*,⁴ *ampara* simboliza los cuatro espacios o mundos del *Katsa Su – Ampara Tit Su*. Por otra parte, *inkua* significa persona mayor, adulta, portadora de gran conocimiento, es decir que es sabia, es *kurunnu chammika*.⁵

1 *Akua* se usa como pronombre posesivo en primera persona, si no, es *akuish*.

2 Cuando el hermano de sexo masculino se dirige a su hermana.

3 Cuatro espacios del universo *Attim Awá*, cuatro son los pilares fundamentales de las casas *inkal Awá* y cuatro mandatos: unidad, territorio, cultura y autonomía.

4 Los números en *awápit* se cuentan del uno al cuatro, así: *maza*, *pas*, *kutña*, *ampara*.

5 Persona que nos aconseja.

Ampar-inkua es una mujer con cuatro caras o rostros que le permiten ver a los cuatro lados del *Ampara Tít Su*, es la abuela, dadora de vida, *pianmika*, que protege, ordena y guía *Katsa Su*. La palabra *ashampa* también comparte la partícula *ampa* que deriva de la palabra *ampara*, de ese modo, *ashampa* hereda el conocimiento de *kuankua Amparinkua*.

A partir de la semántica del idioma *awápit* y el significado cosmológico *Attim Awá*, *ashampane*,⁶ y específicamente la mujer abuela, es un ser que tiene connotaciones biológicas, sociales, culturales, políticas y espirituales, tanto que el investigador Haug (1994) concluyó que “es probable que entre los grupos que constituyeron los antepasados de los que hoy en día se denominan *inkal Awá* haya sido el matriarcado la forma predominante en la organización social” (p. 183).

Por otro lado, Ann Osborn contempla la posibilidad de que nuestra forma de organización pudo haberse dado a partir de vínculo de la mujer. De acuerdo con su investigación, sugiere que eran las mujeres las que llevaban el fuego de la sabiduría ancestral, por lo cual los apellidos se adquirirían de las abuelas maternas, contrario al modelo occidental patriarcal impuesto que ha obligado a cambiar nuestros patrones culturales.

Probablemente, la sociedad fue dividida entre un número de clanes cuya nomenclatura animal la adquirirían matrilateralmente. En el pasado, fueron las mujeres quienes llevaron collares de dientes de animales y también los apellidos de la familia seguían por el de la abuela materna. (Osborn, 1991, p. 217)

En ese mismo sentido, Haug estudió la palabra *kankuan* (adivino), vocablo que se relaciona con el significado y signo de *Amparinkua*, mujer creadora, que da inicio a la familia *Attim Awá* a partir de *Katsa Tí*, como lo vemos en nuestra Ley de Origen.

Una mujer anciana que vive en la selva caminó mucho tiempo hasta encontrar los dos árboles más grandes de la selva y se subió en ellos, mueve los árboles, bota una barbacha, luego de tres horas nace un niño y luego arroja otra barbacha de donde nace una niña. A los ocho días se le caerá la barbacha hasta quedar completamente desnudos. Pasado el tiempo, la mujer ya joven empezó a caminar y le daba mucha sed y no llovía, no

6 La mujer.

había agua. Vio un charco de agua donde estaba un hombre lamiendo el agua y le dio risa, ella metió el dedo y lamió, le dijo al hombre que la siguiera, cogió un cangrejo, lo soltó y lo metió en la cueva y se formó el río. La mujer tomó con la mano, el hombre fue a tomar el agua y se metió a lamer el agua. Hombre y mujer se fueron a vivir juntos. La mujer anciana le dijo al hombre cuando tengas hijos hay que sembrar cuatro plantas de plátano para que tengan que comer, luego hay que hacer una casa y a la mujer se le dijo cómo cocinar, apañó una piedra con otra y brotó chispa y prendió la candela, tiró plátano a la candela y quedó asado. Así fue como se inició la familia Awá. (Unidad Indígena del Pueblo Awá, 2019)

En consecuencia, *Awá ashampa*⁷ representamos el centro de la familia *Attim Awá* como creadoras de vida, de la familia, curanderas, sabias, consejeras, conocedoras e interpretadoras de los sueños, encargadas de la siembra, la cosecha, la recolección de alimentos, de contar las leyes de origen a los hijos e hijas alrededor de *ĩmpus*,⁸ responsables de transmitir la sabiduría de *Katsa Su*, ayudar en la armonización de los problemas o conflictos que generan los hombres, entre otras actividades.

La mujer es el núcleo donde empieza la organización.

A veces había peleas cuando tomaban chicha y en toques de marimba medían su fuerza. Cuando eso pasaba, (...) se reunían los hombres que habían peleado y conversaban para solucionar los problemas. Las testigos eran las mujeres, por ser mujer su palabra era importante, hacían entender a los hombres dónde había empezado el problema, qué habían dicho o hecho el uno o el otro. (Gran Familia Awá Binacional, 2014, p. 60)

Al mismo tiempo, *Ashamparuz* como metáfora de *Katsa Su* fertilizamos la semilla sembrada en nuestro cuerpo, “a la mujer se la relaciona con la tierra que es femenina” (Osborn, 1991, p. 215). En ese sentido, las mujeres son pilares esenciales en el proceso político organizativo.

Las mujeres Awá somos el corazón de la familia, tenemos la responsabilidad de la procreación y el cuidado de la vida desde nuestro quehacer diario, transmitimos a nuestros hijos la cultura y el conocimiento

7 Mujer Awá.

8 Fogón Awá.

ancestral, pero también hacemos parte activa del proceso organizativo y político de nuestra comunidad, a través del cual aportamos en el desarrollo de la autonomía, unidad e identidad de nuestro *Katsa Su*. (Unipa *et al.*, 2012, p. 184)

Pese a toda la carga ontológica y axiológica de *ashampa* en el pensamiento *Attim Awá*, al interior de las comunidades encontramos desarmonizaciones que atentan contra la vida e integridad de las mujeres. Al preguntarles a algunas *ashamparuz* sobre esta situación, señalan que se debe a la desconexión que hemos tenido con nuestro origen, a la desobediencia a los mandatos propios, así como a los contextos de marginación y violencia que nos han obligado a cambiar nuestras formas de vida propia.

El mayor decía es que antiguamente todo era con la palabra que decía la naturaleza, si usted es un mal hijo, te lleva el trueno, o se abría la tierra, antiguamente la palabra era sagrada, ahora estamos desconectados, ya no se bañan con plantas, ya no toman aromáticas, ya no se hacen baños las mujeres, el tiempo del ciclo menstrual tampoco se cuidan (Claudia Ximena Pai, comunicación personal, 7 de abril de 2022).⁹

La imposición de un pensamiento ajeno, que estigmatiza y denigra las propias leyes de origen *Attim Awá*, da como resultado el desconocimiento de los mandatos para el *wat uzan*, rehusarse a escuchar y comunicarse con *Katsa Su*, olvidar guardar los reposos y cuidados en días de *Patapcha*¹⁰, cuidar la familia con las plantas, consumir los alimentos propios, caminar en las horas adecuadas.

La lideresa Awá, Claudia, señala que los mayores también atribuyen las desarmonizaciones a que el nacimiento de los hijos e hijas se está dando fuera del territorio, en contravía a los mandatos y cuidados propios *Attim Awá*:

Los mayores nos decían ¿dónde estamos pariendo? (...) ¿la placenta dónde queda? Estamos pariendo en los hospitales, lo cual genera: desconexión con el *Katsa Su*, *Ampara Su*, *Su sakattuzpa Su*, desconexión del territorio, de la madre naturaleza, con los seres creadores, esa parte es la que estamos

9 Exconsejera de mujer y familia de la Unipa, Territorio Ancestral Kuazi Ña Attim Awá Katsa Su.

10 El periodo menstrual de las mujeres se asemeja a las fases de la luna, en awápit traduce: *Patapcha*.

hoy día mirando, los baños, los tipos de luna de nacimiento de los niños.
(Comunicación personal, Territorio Ancestral Kuazi Ña Attim Awá Katsa Su, 7 de abril de 2022)

Dicha aseveración tiene relación con lo investigado por Parra y Virsano (1994), quienes para esa época señalan que “de acuerdo a la información de la enfermera del puesto de salud El Diviso, Leonor Romero, en los últimos cuatro años no se han atendido partos de mujeres indígenas” (p. 205). En suma, los partos se hacían en los hogares según las formas propias *Attim Awá*.

El parto y el nacimiento se hacen en el propio hogar en compañía de la familia y la placenta debe ser colgada sobre un árbol cerca de la casa para ahuyentar a los *irawá*.¹¹

Autora: ¿qué se hace con la placenta, una vez nace un *paishpa*?¹²

*Watsammika*¹³ Pedro Nel Canticus Pascal: la placenta debe envolverse en hoja de bijao seco, y luego se cuelga en un árbol o tronco de motilón o de guayaba, significa, para que más dure la gente, para que viva más años.

Autora: ¿Qué sucede si se incumple este mandato?

Watsammika Pedro Nel Canticus Pascal: el niño cagará gusanos, no crece sano, cuando la placenta se entierra o se coloca en otro palo o se bota al agua, se desordena, crece grosero, no obedece, irrespeta a la mamá, al papá, al tío, a todos, eso no recomendaban los mayores. (comunicación personal, Territorio Ancestral Kuazi Ña Attim Awá Katsa Su, 20 de marzo de 2022)

La ritualización con la naturaleza, conforme a los mandatos propios, previene desarmonías presentes y futuras, permite que la persona permanezca sana, evite enfermar. Además de los rituales es importante realizar cuidados durante el embarazo, escenarios donde es protagonista la reciprocidad entre *ampu* y *ashampa*, para crear familias respetuosas y armónicas.

11 Espíritu que desarmoniza, que puede hacer daño, incluso quitarle la vida al recién nacido.

12 Niño o niña.

13 Médico sabedor de la medicina propia Awá.

Según Parra Rizo y Virsano Bellow:

Existe la tradición generalizada de que los hombres son los encargados de los cuidados de la salud de las mujeres durante el periodo de embarazo, parto y postparto. (...) este mismo hecho en la sociedad de los *Awá* se constituye en la base de su supervivencia biológica y familiar y por ende crea las bases para la cimentación de relaciones de respeto, cariño y complementariedad que existen entre los dos sexos. (1994, p. 204)

La imposición de otra cultura, el etnocidio que hemos vivido en los territorios a causa de agentes externos, afecta nuestra forma de vida *Attim Awá*, llevando al desconocimiento de los mandatos propios, la desconexión con las leyes de origen y, por ende, con los seres espirituales del *Katsa Su*, en los procesos de creación de las familias *Attim Awá*, lo que genera desarmonización en la familia y maltrato hacia la mujer.

Concluimos este capítulo señalando que el mundo *Attim Awá* entiende *Katsa Su* desde un enfoque que se diferencia de las concepciones de la sociedad mayoritaria, el cual es eminentemente antropocéntrico y separa la cultura de la naturaleza. En contraposición, nuestra ontología es biocéntrica o ecocéntrica, puesto que integra a todos los seres de *Katsa Su*, reconociéndoles como sujetos con derechos, tales como: animales, piedras, árboles, ríos, el sol, la luna, las estrellas y los espíritus. Estos son seres con agencia propia, seres vivos interdependientes del ser humano, con virtudes y ciclos de vida propios.

Por consiguiente, en la ontología *Attim Awá* no existen tratamientos jerárquicos superiores de unas personas hacia otras, tanto los humanos, los seres espirituales, los animales, las plantas, los ríos y las montañas mantenemos relaciones de parentesco y de hermandad mutua, comprendiendo que todos los entes de *Katsa Su* somos hijos de los mismos seres creadores y como tal integramos una familia.

En las leyes de origen *Attim Awá*, se halla la fuente del sistema jurídico propio, sus valores y mandatos, los cuales, a diferencia del derecho positivista de Occidente, primero establecen los deberes como una condición para adquirir derechos, por lo que se privilegian las obligaciones, los mandatos de cuidado, respeto y protección al *Katsa Su*.

Descola, en referencia a esta forma de identificación ontológica, la denomina animismo, y Viveiros de Castro, perspectivismo; sostienen que la

autodeterminación ontológica de los pueblos indígenas supera los límites de las categorizaciones de humano y no humano, de manera que desde nuestras formas de comprender el mundo “todos los animales y demás componentes del cosmos son intencionalmente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. (...) se trata de una potencialidad ontológica” (Viveiros de Castro, 2010, p. 37).

Los mandatos de vida del derecho propio de algunos pueblos originarios han influenciado al derecho occidental contemporáneo, a través de teorías de los llamados derechos de la naturaleza, el derecho salvaje, el derecho de la tierra, la democracia de la tierra, pachasofía, entre otras. Todas estas teorías se fundamentan en las cosmovisiones u ontologías de los pueblos o naciones originarias, lo que les permite identificar otras formas de gobernanza de la tierra, tal como lo indica Cullinan (2018):

El derecho debe contener elementos “salvajes”. Para desarrollar el Derecho de la Tierra, el Derecho Salvaje y hacer funcionar los sistemas de gobernanza de la Tierra, debemos conscientemente sintonizarnos con un más amplio contexto natural. Tenemos que aprender de aquellas comunidades que se han adaptado exitosamente en la Tierra, y recordar que debemos ajustar nuestras teorías al calor de la experiencia. (p. 153)

Como consecuencia, en virtud del pluralismo jurídico y el reconocimiento del derecho propio *Attim Awá*, la Sala de Reconocimiento de Verdad, de Responsabilidad y de Determinación de los Hechos y Conductas, de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), acreditó y reconoció como víctima al *Katsa Su* y concedió la calidad de interviniente especial en su proceso de investigación, dado que nosotros como nación *Awá* somos inescindibles de *Katsa Su*, es decir, somos un sistema interrelacional que conforma todo en *Katsa Su*.

Para algunos pueblos indígenas las experiencias de la guerra no se agotan en el daño ocasionado a la gente, sino que sus consecuencias se inscriben también en la mirada de seres que habitan sus territorios y en el mismo entorno natural. La desaparición de encantos, de espíritus protectores o de padres espirituales describe una serie de efectos que trascienden los ámbitos humanos, es decir, afectan tanto los derechos de las personas como el entramado de relaciones en el que gente, lugares y agencias no humanas participan. Más bien “cuando los humanos dañan a los no humanos o a

la naturaleza se crea un desequilibrio energético que conlleva cambios en la vida física”. (JEP, Auto srvbit de 2019–Caso 002, p. 43)

Habiendo conocido el origen y las fuentes del sistema jurídico *Attim Awá*, la concepción ontológica de la familia Awá a partir de la mujer en el pensamiento propio *Attim Awá*, nos permite comprender que esta forma de entender *Katsa Su* difiere del sistema antropocéntrico patriarcal hegemónico de occidente.

REFERENCIAS

- Bisbicús, G., Nastacuas Pai, R. y Nastacuas Pai, J. L. (2010). *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Unipa.
- Castro, E. V. (2010). *Metafísicas canibales, líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Consejería de Mujer y Familia Unipa. (2021). *Awá Kuattuza, Ashamparuza Izkujkit, Izkutnamtu Puran, Aim Kinintachin Wat Puran Mi. Caminos de Prevención y Protección de Maltrato Contra la Mujer y la Familia Awá*. Unidad Indígena del Pueblos Awá (Unipa).
- Consejo de Gobierno Awá Unipa. (2019). *Diccionario awapit español*. Mados Print.
- Cullinan, C. (2018). *El Derecho Salvaje: un manifiesto por la justicia de la Tierra*. Huaponi Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador.
- Descola, P., Gísli Pálsson, T. I., Hornborg, A. y Ellen, R. F. (Eds.). (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gran Familia Awá. (2014). *Maikin Pamparuzpa Awá Sukin pura Kamakpaz*. Gran Familia Awá.
- Gran Familia Awá Binacional. (s. f.). *inkal Awá Katsa Kual Wat Uzan. Plan de Vida de la Gran Familia Awá Binacional*. GFAB.
- Haug, E. (1994). *Los Nietos del Trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inkal Awá*. Ediciones Abya-Yala.
- Herrera, M. (2016). *El conquistador conquistado: Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano, siglos XVI-XVIII*. Editorial Uniandes.

- Juncosa, J. E., Ventura, M. y Medina, H. (Eds.). (1997). *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsachila, Chachis, Cholo, Cofán, Awá-Coaiquer*. Ediciones Abya-Yala.
- Kuaziña inkal Awá Katsa. (2015). *Resguardo Indígena inkal Awá El Gran Sábalo*. Territorio colectivo Kuaziña inkal Awá Katsa.
- Katsa sukiz inkal Awá Mikuaruz. (2020). *Agenda: Asamblea General Comunitaria del Territorio Ancestral inkal Awá El Gran Sábalo*. Katsa sukiz inkal Awá Mikuaruz.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2007). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Sistemas de Jurisdicción Propia*. Bochica. <https://www.onic.org.co/canastadesaberes/114-cds/publicaciones/jurisdiccion-especial-indigena/1473-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-sistemas-de-jurisdiccion-propia>.
- Organizaciones del Pueblo Awá: Camawari-Unipa-Acipap. (2012). *Actualización Plan Salvaguarda Étnica del Pueblo Awá*. Camawari-Unipa-Acipap.
- Osborn, A. (1991). *Estudio sobre los indígenas Kwaiker de Nariño*. Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
- Parra Rizo, J. H. y Virsano Bellow, S. (1994). *Por el camino culebrero: etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo (Nariño)*. Vicariato Apostólico de Tumaco, Equipo Pastoral de Altaquer, Unidad Indígena Pueblo Awá Unipa, Comunidad Indígena del Sábalo, Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo de Nariño (Coorponariño) y Ediciones Abya-Yala.
- Resguardo indígena inkal Awá El Gran Sábalo. (2020). *inkal Awá Katsa sukin wat Puran, Plan de vida, camino para el buen vivir inkal Awá*. Resguardo indígena inkal Awá El Gran Sábalo.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2012). *inkal Awá Sukin wat Uzan, Plan de Vida de las Comunidades Indígenas del Pueblo Awá*. Unipa.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2013). *Aportes Metodológicos para la Construcción del Modelo Pedagógico para el Primer Ciclo de Vida del Pueblo Awá*. Consejería de Educación.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2019). *Proyecto Educativo Comunitario—PEC inkal Awá*. Unipa.
- Unidad Indígena del Pueblo Awá. (2020). *Consejería de niñez y juventud Encuentros en Familia*. Unipa.

Unipa, Camawari y Acipap. (2010). *Awá Sukin inkat awai minta uzkintimtan, Plan Salvaguarda étnica del Pueblo Indígena Awá*. Unipa.

Unipa, Camawari, Acipap y Ministerio de Educación Nacional República de Colombia. (2010). *inkal Awá Sukin Kamtana Pit Parattarit. Mandato Educativo del Pueblo Indígena Awá*. Unipa.

Jurisprudencia

Comisión Interamericana de Derechos humanos, MC 61/11–Miembros del pueblo indígena Awá de los departamentos de Nariño y Putumayo, Colombia.

Corte Constitucional de Colombia, Auto 004 de 2009.

Jurisdicción Especial para la Paz, Auto SRVBIT–Caso 002.

CAPÍTULO 5. LA SANACIÓN DE LAS MUJERES AWÁ. UNA CONTRIBUCIÓN A LA JUSTICIA TRANSICIONAL¹

*Diana Quigua
Paula Guerrero Ascuntar
Mariana Camacho-Muñoz
Laura Natalia Torres-Acosta*

¹ Este texto fue escrito en 2023, año en el que se realizaron las entrevistas que le dan vida a este capítulo. Sin embargo, las reflexiones que suscitaron esas y otras conversaciones aquí escritas siguen vigentes.



“... *Árbol es igual que gente, unos tienen sangre, agua, otros son raíz medicinal, ese es su espíritu bravo, es fuerte. Ellos están ojeando a nosotros y si no tocamos están bien, si tocamos a ellos están bravos como una persona*”
dice Rosalba Pai, Ashampa Awá lideresa de Unipa
(Bisbicús et al., 2010, p. 49)

Una mujer Awá está sentada en una piedra gigante al lado de un árbol yarumo sacando guasca de su corteza que, como hilos gruesos, servirá para formar un tejido a manera de bolsa. Esta bolsa significa más que la posibilidad de cargar o recolectar elementos importantes para su pervivencia, como los alimentos que la selva entrega a los Awá, también significa la posibilidad de tejer comunidad y memoria (Consejería de Mujer y Familia y Unipa, 2021a, p. 49).

El tejido no solo es el acto de enlazar las hebras en sí, sino que con este *haciendo* se tejen lazos con la selva: entre gentes-árboles, gentes-humanas, gentes-tierra, en un todo colectivo como es el *Katsa Su* (Territorio o Casa Grande). *Haciendo*, es decir, tejiendo con las manos que han sacado la guasca del árbol y que, por ende, han tocado la selva y la han tejido en forma de canasto. La selva, entonces, es también ese canasto, que en relación con las mujeres Awá permite conservar la relación de estas con el *Katsa Su*, pero también con sus conocimientos ancestrales.

El *Katsa Su* es el mundo Awá, es decir, una red de interacciones necesarias para la vida en la selva donde el *inkal Awá* (gente de la selva o montaña) es solo una parte de la multiplicidad de seres que comparten y conviven en un mismo espacio. Este espacio tiene una dimensión física que estaría dada por todos los seres y sus agencias, incluyendo los árboles, las montañas, los quindes (colibríes),

los ríos y la lluvia, entre otros, que confluyen en la selva y se relacionan y comunican entre sí. La dimensión física tiene un sentido que se ha ido estableciendo por medio de la experimentación y la investigación del *inkal Awá*, por el hacer de los demás seres y sus propios límites (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 52). Es aquí donde el *inkal Awá* sueña sus pasos futuros y construye sus caminos al escuchar con atención lo que la selva le quiere decir.

Sin embargo, el *Katsa Su* no es solo el mundo que anda y palabrea el *inkal Awá*, pues yendo “de las raíces hacia arriba” (Dejusticia *et al.*, 2022, p. 4) como mencionan en Unipa, se encuentra el mundo de la gente de abajo (*Maza Su: Ishkum Awáruzpa Su*), el mundo de *inkal Awá* (*Pas Su: Awáruzpa Su*), el mundo de los muertos (*Kutña Su: Irittuzpa Su*) y el mundo de los dioses o creadores de la vida (*Ampara Su: Su Sakattuzpa Su*) (Dejusticia *et al.*, 2022). Cada uno de estos cuatro mundos que componen el *Katsa Su* se comunica con el otro, principalmente por medio de los sueños (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 82). Es decir que el *inkal Awá* debe conocer “una serie de códigos del mundo de la naturaleza representados en la voz de los seres espirituales y de los códigos energéticos del territorio”, de modo que el derecho propio de los cuatro mundos y del propio *inkal Awá* se extiende en la selva (Delgado Hernández, Bacca, 2022). Esta es una forma de vivir y un conocimiento que las mujeres y los hombres Awá se esmeran por mantener a pesar de las atrocidades del conflicto armado interno y las acciones violentas de otros actores armados.

De ahí que las mujeres Awá sean unas de las encargadas en sostener el mundo Awá con algunas prácticas ancestrales que les posibilitan crear, cuidar y continuar con la forma de vida del *inkal Awá*. Una de estas formas de sostenerse como pueblo consiste en la práctica del tejido de la higrá o canasto. La higrá es parte fundamental de la cultura y naturaleza Awá pues les permite hilar las fibras naturales del yarumo o cosedera (árbol que las mujeres Awá usan para el tejido), mientras a la par se hilan pensamientos y memorias. Cuando las mujeres se sientan a tejer higras en espacios comunes suelen palabrear, es decir, compartir por medio de la palabra asuntos de importancia comunitaria mientras tejen (OADPI, 2021, p. 20). Esta es incluso una herramienta política y organizativa que las mujeres han venido utilizando para generar espacios desde lo propio, en los que se capacitan y cocrean soluciones a situaciones problemáticas o violentas (p. 20). Entonces, de la mano con esta práctica se generan espacios de discusión para rearmonizar al pueblo Awá ante las inclemencias contextuales de la guerra, pero también en torno a discusiones internas.

Por eso, la falta de esta práctica es preocupante, pues pone en riesgo la pervivencia cultural, los saberes ancestrales y las iniciativas de las mujeres Awá. Este vacío es principalmente causado por las afectaciones de diferentes grupos armados al *Katsa Su*, quienes al usar el territorio para propósitos bélicos han impedido que las mujeres Awá puedan acceder a los árboles de los que se extraen las fibras para la higrá. Particularmente amenazantes son las siembras de minas antipersonal en sitios sagrados, lo que implica que las mujeres Awá sientan que tienen que arriesgar sus cuerpos en medio de una relación temerosa con el territorio (Dejusticia *et al.*, 2022, p. 22).² Haciendo que las prácticas políticas y de cuidado que emergen con el tejido tiendan a deshilvanarse en un intento por exterminar el mundo del *inkal Awá*.

Algo similar está ocurriendo en el *Sau* (huerta familiar) que las mujeres se encargan de mantener con sus conocimientos sobre las semillas, los ciclos de la luna y su influencia en las cosechas. Los *Sau* han sido espacios de cuidado por medio de los cuales las mujeres garantizan la seguridad alimentaria de las familias del pueblo Awá. Su trabajo aporta culturalmente al mantenimiento y transmisión de conocimientos sobre los tiempos y necesidades de la tierra, de las plantas que cultivan, de los minerales y los espíritus que las rodean (Bisbicús *et al.*, 2010, p. 72). Estos ciclos, sin embargo, se han visto interrumpidos frecuentemente por actores armados que roban los alimentos o que buscan fiscalizar las cosechas para garantizar su propia alimentación, ignorando la dependencia del pueblo Awá a las mismas.³

Ellas, al ser las cuidadoras principales de la niñez Awá, y al propiciar las sabidurías que se despliegan en los fogones y en la *yat* (casa u hogar), son las principales transmisoras de la cultura Awá. El *awapit*, idioma del pueblo Awá, ha sido conservado gracias a la labor de crianza que guían las mujeres Awá, pero también gracias a los espacios organizativos y políticos alrededor del fogón. Según Leidy Pai, quien hace parte de la Consejería de Mujer y Familia de la organización Unipa, las mujeres Awá hablan de mujer y familia, pues en la familia está la fuerza, y es la mujer la que trae el chiro al fogón.⁴

2 Floriberto Cánticus Bisbicús, autoridad del pueblo Awá (entrevista, 20 de febrero de 2023).

3 *Idem.*

4 Leidy Pai, abogada de la Unipa (entrevista, 20 de junio de 2023).

Por eso es doloroso que la situación humanitaria lleve a que las mujeres Awá sientan temor de transmitir o ejercer estas prácticas culturales dentro y fuera de su territorio, pues la persecución que sufren por los diferentes actores armados las ha llevado a limitar la transmisión de estos conocimientos para protegerse del desplazamiento forzado, las violencias sexuales y otro tipo de vejámenes a sus cuerpos, vínculos afectivos y mundos. Es una ruptura de múltiples mundos Awá, incluyendo los más cotidianos.

Ahora que muchas han tenido que salir del territorio, se esfuerzan por pensar otras maneras de transmitir y resguardar sus saberes de diferentes maneras, como por ejemplo, en los espacios de formación política, sin salirse de los mandatos de su pueblo y de la Consejería de Mujer y Familia.⁵ Esto porque el desplazamiento ha hecho que no puedan compartir sus saberes ancestrales a los niños y niñas, pues fuera del territorio no se puede enseñar a buscar el material para hacer la marimba o la higrá, como dice Leidy.⁶ Fuera del territorio tampoco se puede ir al río a preparar baños con plantas para armonizar al bebé que lleva en su vientre la compañera embarazada, lo que haría el parto mucho mejor.⁷ Fuera del territorio persisten el desarraigo, las violencias y desigualdades sistémicas e institucionales.

Es doloroso también por la relación estrecha que tradicionalmente habían sostenido las mujeres Awá con el *Katsa Su*, pues “para los Awá el territorio simboliza lo femenino, es principio y fin, madre y mundos” (Dejusticia *et al.*, 2022, p. 31). Por lo que ellas encarnan memorias ancestrales de mujeres Awá de distintos tiempos en las que se profundizó la relación entre sus cuerpos y el territorio que habitan. Debido a esto, las mujeres Awá han mantenido prácticas en las que se relacionan con los árboles (al hacer la higrá), con la tierra (como en el *sau*), con los animales (al cuidarlos, pero también en la cocina), con otros humanos, con los espíritus (al soñar con ellos), con la luna y con el sol (al conocer los efectos que tienen en las cosechas), entre otros. Ellas son el territorio y, a la vez, el territorio es gracias a ellas, así como las resistencias que han acuerpado estos años frente al contexto de crisis humanitaria, donde el territorio también resiste.

5 *Idem.*

6 *Idem.*

7 *Idem.*

CONFLICTO ARMADO Y SITUACIÓN HUMANITARIA DE LAS MUJERES AWÁ

De acuerdo con los testimonios de las lideresas del pueblo Awá, desde la firma del Acuerdo de Paz en 2016, el conflicto armado se ha recrudecido en el *Katsa Su*. Después de la dejación de armas de las FARC-EP, proliferaron múltiples actores armados que hoy se disputan el control territorial. Como en la mayoría de territorios indígenas, la guerra no ha cesado para los Awá, así lo establece el informe “Afectaciones a los derechos humanos en los pueblos indígenas de Colombia”, de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en donde se señala que para el año 2022 este era el segundo pueblo indígena más afectado por el conflicto armado (ONIC, 2022), el cual ha dejado a su paso la siembra de minas y explosivos en los caminos ancestrales, el desplazamiento forzado, el confinamiento, el aumento del riesgo de violencia sexual y del reclutamiento forzado.⁸ Todo lo anterior afecta principalmente a las mujeres Awá.

De acuerdo con Omaira Taicus, consejera de Mujer y Familia Awá de la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa), estos hechos afectan principalmente a las mujeres porque deben transitar por el territorio para conseguir agua, alimentos, sembrar comida, recolectar plantas medicinales y obtener los recursos para la manutención de las familias y las comunidades. Por otro lado, Leidy Pai, abogada Awá de la Unipa, indica que el conflicto armado afecta a las mujeres “porque su manera de vivir está arraigada al territorio pues sus actividades cotidianas, de salud, actividades económicas, actividades culturales y espirituales se desarrollan allí, incluso hacer parte del proceso organizativo” (entrevista, 20 de junio de 2023). En este sentido, todas estas actividades, cuando se realizan en contextos de violencia, militarización y disputas entre actores armados por el control territorial, pasan de ser actividades que reproducen la forma de vida Awá, a representar riesgos para las mujeres. De esta manera, es usual recibir amenazas si se transgreden las reglas de control o de prohibición de actividades que hacen parte de la cultura Awá.

Debido a la grave situación de desplazamiento forzado, la Corte Constitucional declaró el Estado de Cosas Inconstitucional en la Sentencia T-025 de 2004, debido a la vulneración sistemática de los derechos humanos de las víctimas de esta situación. Este precedente fue un hito en el reconocimiento

8 Floriberto Cánticus Bisbicús, autoridad del pueblo Awá (entrevista, 20 de febrero de 2023).

de los derechos de las víctimas del conflicto armado y del desplazamiento forzado como estrategia de violencia de los actores armados, lo cual impactó desproporcionadamente a los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como a las mujeres.

En este sentido, en 2008 y 2013, la Corte Constitucional emitió los autos 092 y 098 de seguimiento a la Sentencia T-025, para la adopción de medidas para la protección de mujeres víctimas de desplazamiento forzado, en los cuales reconoció e identificó el impacto desproporcionado del conflicto armado en las mujeres indígenas y los riesgos a los que se enfrentan cuando desafían los roles de género impuestos, como el ejercicio de liderazgos sociales.

En el caso de las mujeres Awá, la violencia sexual ha sido una constante en la guerra que se libra en su territorio, lo cual acentúa sus condiciones de vulnerabilidad. Esta situación ha sido constatada por la Defensoría del Pueblo, quien ha emitido cinco alertas tempranas con el fin de dar a conocer los riesgos a los que se enfrenta el pueblo Awá.⁹ Así es como la Alerta Temprana 045 de 2019¹⁰ identificó que el 52% de la población desplazada son mujeres y alertó sobre el incremento de agresiones sexuales en su contra. De acuerdo con la entidad, el accionar de los grupos armados afecta los derechos a la libertad, la autonomía, la vida y la integridad de las mujeres indígenas causando mayor vulnerabilidad a la explotación sexual, violencia sexual, esclavitud sexual y limitaciones a sus derechos sexuales y reproductivos. De igual manera, la Defensoría puso en conocimiento que los grupos armados ilegales utilizan la estrategia del “enamoramamiento” de niñas y adolescentes para el reclutamiento forzado de menores (Defensoría del Pueblo, 2022).

Posteriormente, en la Alerta Temprana Binacional Colombia-Ecuador 001-23 del 7 de marzo de 2023, la Defensoría señaló que las restricciones a la movilidad impuesta por los grupos armados afecta las prácticas culturales y la soberanía alimentaria del pueblo Awá, pues hay restricciones a los rituales de armonización, a la recolección de alimentos de la selva y a actividades como la caza y la pesca. Es importante señalar que las actividades relacionadas con la alimentación son ejercidas principalmente por las mujeres.

9 Defensoría del Pueblo, alertas tempranas 004-18, 0044-018, 0045-2019 y 001-2023.

10 Sobre la situación del pueblo Awá en los municipios de Tumaco, Ricaurte y Barbacoas.

De acuerdo con la Consejería de Mujer y Familia de la Unipa, las mujeres Awá han atravesado por un proceso interno muy complejo para poder abordar las violencias que han vivido en el marco del conflicto armado, pues los dolores y las heridas de la guerra aún están presentes y se siguen perpetuando en sus vidas y las de sus familias. En muchos casos, los actores armados siguen presentes en sus territorios, lo cual hace más difícil que las mujeres puedan reconstruir sus vidas y lazos con el territorio.

Es por esto que el pueblo Awá, en el marco del Caso 02 que abrió la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) en 2018 sobre la situación territorial en Tumaco, Ricaurte y Barbacoas (en el departamento de Nariño), el cual tiene como objetivo identificar los graves hechos acaecidos en esta región, ha presentado informes donde dan a conocer a la JEP los hechos victimizantes y las afectaciones al pueblo Awá y su territorio, tal y como se evidencia en el informe “*Katsa Sú: Ecologías de la Guerra en la Pervivencia del Gran Territorio Awá: Derecho propio, coordinación interjurisdiccional y violencia estructural*” (Dejusticia *et al.*, 2022) realizado entre las organizaciones Camawari, Unipa y Dejusticia. De igual manera, las mujeres Awá presentaron un informe en el que documentaron 15 casos de violencia sexual, el cual tuvo como objetivo visibilizar y reconocer los impactos diferenciados vividos por las mujeres Awá desde una perspectiva interseccional.

Estas iniciativas han sido lideradas por las mujeres a pesar de los múltiples obstáculos que se presentan en su trabajo territorial. A la crisis humanitaria que vive el pueblo Awá se suma la dispersión de las comunidades, lo cual dificulta el acceso de las lideresas para acompañar casos de mujeres víctimas y fortalecer los procesos comunitarios, pues el traslado hacia lugares apartados exige, en la mayoría de situaciones, de recursos económicos con los que no cuentan. Paralelo a esto, el ingreso a estos territorios aumenta el riesgo de las lideresas de sufrir agresiones o amenazas de los grupos armados que ejercen control territorial en esas zonas. El pueblo Awá se extiende entre los departamentos de Nariño y Putumayo, con una extensión de 480.000 hectáreas, lo que refleja la gran dispersión territorial de los resguardos, de los que actualmente 32 están organizados en la Unipa y abarcan alrededor de 220.000 hectáreas.

Por último, es importante señalar que para las mujeres Awá, las acciones bélicas, armadas, la militarización y los efectos del conflicto armado impactan el *Wat Uzan* (buen vivir), los derechos del *Katsa Su* y los derechos humanos de

las comunidades, particularmente los de las mujeres Awá. En este sentido, de acuerdo con sus testimonios, es importante avanzar en una visión de la justicia transicional que interprete de manera integral las afectaciones que viven las mujeres Awá, permita una discusión intercultural sobre la restauración de los daños, el significado de la justicia y la reparación integral transformadora de las desigualdades a las que se enfrentan las mujeres Awá.

DE LA DESARMONIZACIÓN A LA SANACIÓN

Las victimizaciones se han inscrito históricamente en el cuerpo, alma y memoria de las mujeres del pueblo Awá. Las desarmonizaciones causadas por hechos violentos sobre ellas y el territorio han marcado largos silencios, así como el terror de nombrar el horror, buscar justicia y revivir las violencias. Además, estas afectaciones han estado atravesadas también por impedimentos institucionales y burocráticos, limitando su acceso a mecanismos de denuncia y protección. Igualmente, la violencia producida por el conflicto armado ha generado la fractura de los sistemas de justicia propios al interior del *Katsa Su*, impidiendo procesos de armonización que restablezcan el equilibrio del mundo Awá (Kima Păi, 2022), frente a lo cual las mujeres se han organizado y desarrollado propuestas de justicia y autoprotección por las violencias que ellas particularmente deben enfrentar.

Las mujeres han transitado el dolor y las afectaciones causadas por tantos años de conflicto, a través de la “armonización” y la “sanación”. Para entender su significado, primero es importante entender que para el pueblo Awá, la palabra “violencia” como tal no existe. En el *awapit* se usa lo que podemos traducir como “desarmonización”. Como lo explica Kima Păi, en el derecho penal encontramos que la violencia causa diferentes afectaciones a nivel físico, psicológico o económico; en este sentido, la desarmonización también trae estas consecuencias. Adicionalmente, en el derecho propio del pueblo Awá, la desarmonía no solo se genera sobre un individuo o colectivo, sino que también tiene un componente espiritual y afecta a cada ser integrante del *Katsa Su* (Kima Păi, 2022). “La violencia es un espíritu que llegó [de afuera] y nos hace pensar y ser diferentes, entonces hay que armonizar el territorio, a las personas, a las autoridades, a todos, y así atacar al espíritu. Cuando le pasa algo a alguien, todos quedamos afectados espiritualmente, sepamos o no lo que pasó” (OADPI, 2021, p. 10).

En este sentido, el derecho propio Awá tampoco tiene un componente retributivo de la pena, es decir, que su principal preocupación no es la privación de la libertad de quien comete algún hecho violento, como se suele entender en el derecho penal ordinario. Por el contrario, su entendimiento se basa en un modelo de justicia restaurativa. Kima Pãï explica que, en este sentido, en el pueblo Awá se entiende que una persona “está mal” (OADPI, 2021) al cometer un delito, porque no está en armonía con el *Katsa Su* y desarmoniza al territorio en su conjunto.

Sin embargo, la pregunta no es sobre cómo castigar a la persona o cómo vengarse, sino en cómo sanarla y permitir su armonización y resocialización (OADPI, 2021). Adicionalmente, la medicina propia, la sanación y armonización espiritual no son únicamente para la persona que cometió el hecho, también son mecanismos de acompañamiento a las víctimas, las familias y al territorio que se vio afectado.¹¹

No obstante, en medio del conflicto el territorio ha sido constantemente desarmonizado. Las afectaciones causadas han sido múltiples y de larga duración. Pero esto no ha detenido a las mujeres para actuar en pro de mantener la armonía. Ellas han caminado entre la resistencia y la sanación. Así mismo, han generado espacios comunes de conexión, que les han hecho comprender y generar herramientas acordes con el derecho propio y las prácticas del pueblo Awá. Como pueblo, el trabajo colectivo y la unidad les ha permitido “resistir y pervivir en el [que es su] espacio de vida”,¹² pues estas prácticas también les permiten fortalecer su gobierno propio y generar mecanismos de autoprotección.

Como explicamos anteriormente, la sanación y la armonización son prácticas que, en el caso de las mujeres Awá, se desarrollan en el fortalecimiento cotidiano de ciertos elementos que les permiten seguir en conexión con el territorio y no dejar que las fracturas sociales se ahonden.

De esta manera, las mujeres han adoptado medidas de seguridad y protección por medio de la medicina tradicional y la salvaguarda de saberes, a través de los encuentros de saberes y de pervivencia de la cultura.¹³ Las mujeres lograron tener su propia representación como autoridades a partir de las consejerías de

11 Floriberto Cánticus Bisbicús, autoridad del pueblo Awá (entrevista, 20 de febrero de 2023).

12 *Idem.*

13 Daniela Chachamon (entrevista, 20 de junio de 2023).

Mujer y Familia, donde se crean espacios de escucha, acompañamiento a las mujeres, y se promueve la justicia en casos de violencia de género. Así, las diferentes autoridades se articulan para “empezar a tejer y continuar hilando”.¹⁴ El programa de Mujer y Familia empezó a consolidarse entre 1990 y 1993, cuando las mujeres empiezan a posicionar sus luchas y derechos desde la identidad de “mujer Awá ligada al Awapit y al tejer los canastos y utensilios propios, a la vez que se reivindican los espacios de participación y representación política” (OADPI, 2021, p. 8). Con el tiempo, este proceso fue ganando fuerza, fortaleciendo la participación y los espacios organizativos.

Las mujeres hacen asambleas anuales para “recorrer” y “escuchar” sus voces, y decidir cómo seguir su proceso organizativo de la mano de la Consejería. En estos diálogos se han fortalecido los procesos, su articulación, la situación de las mujeres y las violencias basadas en género en la comunidad. Así, estos espacios han permitido el fortalecimiento económico y el conocimiento para que las mujeres desarrollen sus propios emprendimientos, a pesar de las barreras impuestas por la violencia y el acceso a recursos. De igual manera, a partir de las asambleas, las mujeres han creado instrumentos para rutas de atención a violencias basadas en género, afrontando el reto de difundirlas a lo largo de los 32 resguardos.¹⁵

A partir de estos procesos, las mujeres han creado algunos escenarios para 1) escuchar los relatos de las mayores y mayores; 2) recuperar las prácticas artesanales ancestrales, compartir la palabra, el saber y las experiencias de las mujeres Awá; 3) formar en derechos humanos en diálogo con el sistema de pensamiento y mandato propio, para el fortalecimiento de liderazgos políticos; 4) generar lazos de confianza y redes de apoyo entre mujeres Awá para la sensibilización respecto a las violencias basadas en género; 5) elaborar de manera conjunta rutas de autocuidado y prevención de toda forma de daño o vulneración de los derechos de las mujeres. Estos componentes son visibilizados, por ejemplo, en los “Caminos de prevención y protección de maltrato contra la mujer y la familia Awá”, que son rutas que han articulado las mujeres para atender los casos de violencia contra las mujeres, para prevenirlos y garantizar la justicia (Consejería de Mujer y Familia y Unipa, 2021b).

14 *Idem.*

15 Daniela Chachamon (entrevista, 20 de junio de 2023).

Otro ejemplo de prácticas de resistencia son los procesos de tejidos de mujeres, juventud y niñez. Esta es una estrategia de fortalecimiento territorial en la que trabajan también en la formación de los niños y niñas, que se llama Telembí Vive, en honor y memoria de dos niños que fueron sacados del vientre de su madre, a quienes no les permitieron nacer. Esta escuela busca que los niños puedan prepararse y puedan vivir una vida sin violencias.¹⁶

Estas estrategias están dirigidas a socializar y garantizar que las violencias contra las familias y hacia las mujeres tengan justicia, a través de su interrelación con el derecho propio, la concientización sobre las violencia sufridas por las mujeres y la armonización territorial. Adicionalmente, estas prácticas reconocen la necesidad de la armonización del territorio, la sensibilización frente a los derechos de las mujeres, niños y niñas Awá, así como su firme convicción de que esas violencias no deben repetirse.

En 2022, las organizaciones de Unipa y Camawari, con el apoyo de Dejusticia, presentaron ante la JEP, en el marco del Caso 02, el informe “*Katsa Su*. Ecologías de la guerra en la pervivencia del Gran Territorio Awá: derecho propio, coordinación interjurisdiccional y violencia estructural” (Dejusticia *et al.*, 2022).¹⁷ Este informe da cuenta de las experiencias de las mujeres Awá

16 Leidy Pai, abogada de la Unipa (entrevista, 20 de junio de 2023).

17 Este informe fue un esfuerzo colectivo de la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Awá–Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa), la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Awá (Camawari), el Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia) y la Corporación Chacana. El informe busca facilitar procesos de justicia restaurativa diferenciales en el *Katsa Su*. En la construcción del informe se trabajó de manera colaborativa con comuneros y comuneras del pueblo Awá de los municipios de Tumaco, Samaniego, Ricaurte y Barbacoas en el departamento de Nariño, en torno a las principales consecuencias del Caso 02, abierto por la Sala de Reconocimiento de Verdad, de Responsabilidad y de Determinación de los Hechos y Conductas (SRVR) de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), en el que se acreditó como víctima, en calidad de sujeto colectivo de derechos, al pueblo indígena Awá y a su *Katsa Su*.

Unipa y Camawari participan ante la JEP en representación de 32 y 11 resguardos del pueblo Awá, respectivamente, lo cual permitió que el informe tuviera una mirada integral de las consecuencias de los procesos de justicia restaurativa para el pueblo Awá y el *Katsa Su* en su conjunto, y los diferentes procesos organizativos que llevan a cabo cada una de las organizaciones en el territorio.

El informe logró construir una definición del gran territorio Awá y de la concepción de equilibrio territorial desde las cosmovisiones indígenas; identificó fuentes de derecho propio del pueblo Awá aplicables al análisis del Caso 02 en la JEP; ahondó en los retos del enfoque interseccional en el análisis de la violencia de género; estableció herramientas para la coordinación interjurisdiccional

que pertenecen a las dos organizaciones. A diferencia de Unipa, que ha podido establecer procesos permanentes como la Consejería de la Mujer y Familia, y sus estrategias, las mujeres de Camawari no han contado con las mismas rutas e instituciones. Sin embargo, durante los últimos años, algunas mujeres de Camawari se han visto las unas a las otras desde el reconocimiento de sus dolores, de sus saberes, de sus relaciones y de las marcas profundas del conflicto en sus corazones, vidas, sueños y conocimientos (Corporación Chacana, 2022). Así, han encontrado y tejido redes entre ellas que les han permitido desarrollar procesos de sanación individual, colectiva y del territorio desde la sanación de lo femenino (Corporación Chacana, 2022).

De esta manera, las mujeres de Camawari han sembrado la semilla para la creación de una Casa de Sanación para la Mujer Awá. Un espacio donde puedan transmutar y dejar sus dolores y tener aprendizajes para habitar sus procesos. “Este espacio de sanación y compañía entre mujeres es necesario para reconstruirse, reparar las injusticias que conlleva la violencia, resignificar sus cuerpos, sus imaginarios y su dignidad” (Corporación Chacana, 2022).

Las prácticas de las mujeres corren peligro al estar constantemente amenazadas por el conflicto. Las incursiones de actores armados en el territorio, las plantaciones de minas antipersonal y el reclutamiento de niños y niñas están impidiendo a las mujeres salir, recolectar las materias primas para tejer las higras, para encontrarse y seguir hilando. El miedo de sufrir revictimizaciones está llevando a la comunidad a espacios de confinamiento donde la sanación se está limitando.¹⁸

CONCLUSIÓN

En un proceso de justicia transicional como el que Colombia está transitando, con una Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) que está estudiando el caso del pueblo Awá y las afectaciones históricas, resulta necesario no solo que las medidas de protección para salvaguardar la vida, integridad y pervivencia del pueblo Awá se garanticen. También, que las prácticas procedimentales y de sanciones

entre la JEP y la Jurisdicción Especial Indígena (JEI); y planteó recomendaciones para la definición de Trabajos, Obras y Actividades con Contenido Reparador (TOAR) en el marco del Macrocaso 02.

18 Floriberto Canticus Bisbicus, autoridad del pueblo Awá (entrevista, 20 de febrero de 2023).

que se apliquen cuenten con la coordinación, articulación e interlocución con los procedimientos de justicia propia y armonización.

La JEP reconoció al *Katsa Su* como víctima del conflicto,¹⁹ lo cual permitirá avanzar en posibles reparaciones/armonizaciones de los seres del territorio. Sin embargo, las mujeres también requieren espacios de participación efectiva en la justicia transicional. Si bien la JEP ha creado espacios de escucha con algunos líderes del pueblo Awá, las mujeres han tenido espacios limitados de participación desde los propios territorios, lo que restringe que los funcionarios conozcan las apuestas y perspectivas de las mujeres.²⁰ La Unipa creó una comisión de confianza con la Jurisdicción Especial, que ha permitido avanzar en los informes de los relatos de violencias que las mujeres han sufrido y que con valentía se atrevieron a contar.

A pesar del camino recorrido por parte de la Unipa y los diálogos con la JEP, las mujeres no han visto avances en procesos de reparación integral. Hay algunas propuestas que desean implementar como pilotos de planes de conservación ambiental, que permitirían una estrategia integral de reparación.²¹ Así mismo, algunos resguardos trabajan en conjunto con la Unidad para las Víctimas en los procesos de reparación colectiva, intentando que queden inscritas las necesidades e iniciativas de las mujeres. Sin embargo, hay factores que limitan sus posibilidades de reparación colectiva restaurativa, puesto que diversos actores armados continúan haciendo presencia en el territorio.²²

Estas acciones reflejan que las mujeres ya han transformado estructuras de desigualdad en sus comunidades, a partir de sus experiencias vividas durante el conflicto armado. Ahora, la justicia transicional tiene el reto de que estas transformaciones sean reconocidas, apoyadas y motivadas.

Este proceso exige el reconocimiento de la mujer indígena en la construcción de la paz territorial “como hacedora de un *ethos* ancestral que repara los vínculos territoriales y hace contención a las dinámicas de exclusión que

19 JEP, Sala de Reconocimiento, de Responsabilidad y de Determinación de los hechos y conductas (SRVR), Auto SRVBIT-079, Caso 02 de 2018.

20 Daniela Chachamon (entrevista, 20 de junio de 2023).

21 Leidy Paí, abogada de la Unipa (entrevista, 20 de junio de 2023).

22 *Idem*.

impone la guerra” (Dejusticia *et al.*, 2022, p. 28). Esto requiere no solo su participación en cualquier decisión de sanción, también en el reconocimiento y fortalecimiento de las prácticas que les permitan seguir con su forma de vida, tejiendo el mundo Awá.

Para esto se debe garantizar el desminado de sus territorios, a fin de que así puedan no solo movilizarse y movilizar la palabra, sino también encontrar los insumos para volver a *su hacer* en la selva: con el tejido de las higras, recolectando, sembrando y cosechando los alimentos. De la mano con esto, deben existir garantías en la construcción de los espacios que ellas necesitan para encontrarse como pueblo y mujeres Awá, en ambientes seguros, de confianza y sanación. Sacar de nuevo la guasca del árbol yarumo, palabrear mientras tejen y trabajar la Sua, esto les permitirá a las mujeres continuar su vida y su armonización con el *Katsa Su*. Es decir que el desafío que tiene la JEP ahora es escuchar, dialogar e incluir las voces de las mujeres indígenas, a fin de mirar hacia el futuro, con propuestas de una justicia transicional transformadora.

REFERENCIAS

- Bisbicús, G. T., Paí Nastacuas, J. L. y Paí Nastacuas, R. (2010). *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Programa Somos Defensores – PNGPDDH.
- Consejería de Mujer y Familia y Unipa. (2021a). *Awá Kuattuza, Ashamparuza Izkujkit, Izkutnamtu Puran, Aim Kinintachin Wat Puran MI*. Unipa.
- Consejería de Mujer y Familia y Unipa. (2021b). *Caminos de Prevención y Protección de Maltrato contra la Mujer y la Familia Awá*. Unipa.
- Corporación Chacana. (2022). *Las violencias sobre lo femenino en el pueblo Awá*. Corporación Chacana.
- Dejusticia, Unipa, Camawari, Chacana y Fondo Multidonante de las Nacionales Unidas para el Sostenimiento de la paz. (2022). *Katsa Su. Ecologías de la guerra en la pervivencia del Gran Territorio Awá: derecho propio, coordinación interjurisdiccional y violencia estructural*. Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/presentamos-un-informe-a-la-jep-en-el-que-mostramos-caminos-para-dialogar-entre-la-justicia-transicional-y-la-justicia-indigena-por-el-pueblo-awa/>.

- Delgado Hernández, B. y Bacca, P. I. (5 de febrero de 2022). Los ríos como fuente de derecho en la pervivencia del pueblo Awá. *El Espectador*.
- Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia. (2021). *Mujeres Inkal Awá caminando la palabra: por un “buen vivir” libre de violencias de género en Colombia*. OADPI.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2022). Informe 01, Primer trimestre de 2022. Afectaciones a los Derechos Humanos en los Pueblos Indígenas de Colombia. ONIC. <https://comisionddhhpi.com/informes/informe-01-primer-trimestre-de-2022-afectaciones-a-los-derechos-humanos-en-los-pueblos-indigenas-de-colombia>
- Defensoría del Pueblo. (2022). Informe de Seguimiento núm. 024-22 a la Alerta Temprana núm. 045-19 para los municipios de Barbacoas, Ricaurte y Tumaco, en el departamento de Nariño. <https://alertasstg.blob.core.windows.net/informes/160.pdf>
- Kima Pãi, P. (2022). IX Encuentro Nacional de la Jurisdicción Nacional Indígena. https://www.youtube.com/watch?v=udcYr9yg_vM&t=11787

Jurisprudencia

- Defensoría del Pueblo, Alerta Temprana 004-18.
- Defensoría del Pueblo, Alerta Temprana 0045-2019.
- Defensoría del Pueblo, Alerta Temprana 001-2023.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). Sala de Reconocimiento, de Responsabilidad y de Determinación de los hechos y conductas (SRVR), Auto SRVBIT-079, Caso No. 02 de 2018. https://www.google.com/url?q=https://relatoria.jep.gov.co/documentos/provisional/1/Auto_SRVR-079_12-noviembre-2019.docx&sa=D&source=docs&ust=1678390405777629&usg=AOvVaw0IiGr-g24zZSQgN1V0J4_kh

BIOGRAFÍAS

Paulo Ilich Bacca. Subdirector de Dejusticia y profesor de la Universidad Javeriana. Estudió Derecho en la Universidad Nacional de Colombia y recibió su Ph. D. en Sociología Jurídica en la Universidad de Kent del Reino Unido. Como etnógrafo ha compartido con pueblos indígenas de todo el mundo explorando sus cosmologías para leer el derecho occidental. Actualmente, finaliza una etnografía sobre la crisis climática y la justicia más allá de lo humano.

Mariana Camacho Muñoz. Especialista en Estudios Feministas y de Género de la Universidad Nacional de Colombia, politóloga con mención en historia de la Universidad del Rosario y actual investigadora de la Dirección de Dejusticia. Fue investigadora del ORAC y de URIntercultural, también de justicia étnico-racial en Dejusticia. Sus intereses investigativos orbitan en torno a los feminismos, la interculturalidad y la ecología política. Por un ahora justo, colectivo y cuidadoso.

Floriberto Canticus Bisbicus. Líder de la Nación Attim Awá, Defensor de Derechos Humanos, de la vida, el territorio y la paz. Pertenece al Territorio Ancestral inkal Awá El Gran Sábalo y a la organización Unidad Indígena del Pueblo Awá – UNIPA. Se desempeñó como Consejero Secretario General y Katsa Mikua – Autoridad Ancestral Gobernador en el Territorio Ancestral inkal Awá El Gran Sábalo, actualmente se desempeña como Consejero Secretario General en la organización Unidad Indígena del Pueblo Awá – UNIPA. Licenciado en Etnoeducación y Especialista en Memorias Colectivas, Derechos Humanos y Resistencias. Es traductor y lingüista del idioma Awapit que ha contribuido al fortalecimiento cultural, espiritual, lingüístico y el buen vivir de la Nación Attim Awá.

Boris Delgado Hernández. Psicólogo, especialista en Educación Cultural y Política, magister en Etnoliteratura. Docente Investigador de la Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades UNAD. Miembro de la red internacional e intersectorial para la generación de conocimiento sobre desigualdades territoriales Contested Territories. Participa como estudiante en la línea de investigación *conflictos sociales y armados. Abordajes psicosociales para la construcción de culturas de paz* del doctorado de Psicología de la Universidad Javeriana Cali.

Paula Guerrero Ascuntar. Ecóloga y cofundadora de la Corporación Chacana. Hace 22 años integra la Red de Guardianes de Semillas, trabajando en conservación de bosques en Nariño. Ha investigado las afectaciones a la naturaleza por el conflicto armado en esta región y ha apoyado a pueblos indígenas como los Eperara Siapidaara, Uwotjuja y Awá en procesos de sostenibilidad y defensa territorial.

Paknam Kíma Pai. Mujer de la nación Attim Awá, se desempeña como Katsa Mikua – Autoridad gobernadora del Territorio Ancestral inkal Awá Katsa Ti, fundadora y directora de Katsa Ti Ecomuseo. Abogada Universidad de Nariño, magister en investigación en derecho, Universidad Andina Simón Bolívar y magister en antropología universidad FLACSO. Investigadora de derecho propio y pluralismo jurídico, defensora y promulgadora de los derechos lingüísticos como derechos fundamentales de los pueblos originarios.

Laura Natalia Torres-Acosta. Abogada de la Universidad Nacional de Colombia y Magister en Resolución de Conflictos de la Universidad de Essex en Reino Unido. Natalia ha trabajado en el ámbito académico y público en temas relacionados con la justicia transicional, procesos de paz, y la implementación de políticas que garanticen los derechos de las víctimas, teniendo en cuenta los enfoques diferenciales étnico y de género.

Diana Quigua. Mujer indígena del pueblo Cubeo - Pamíva del territorio cuduyarí de la amazonía colombiana. Abogada de la Universidad Nacional de Colombia e investigadora de temas relacionados con los derechos de los pueblos indígenas, derechos de las mujeres y las justicias.

En el sur de Colombia, donde la selva de Nariño resiste al olvido, el pueblo Awá enfrenta una lucha por su supervivencia que trasciende el tiempo. Marcados por décadas de conflicto armado y un legado colonial que persiste, los Awá han sido llevados al borde del exterminio físico y cultural. Sin embargo, en un giro histórico, la JEP ha reconocido a su territorio como víctima de la violencia, un sentimiento colectivo de sus comunidades, que está transformando la forma en que se entiende la justicia para los pueblos indígenas.

En *Justicia Multiespecie desde la Investigación Anfibia*, este reconocimiento se convierte en el punto de partida para una exploración crítica de los derechos de la naturaleza. A través de un enfoque biocultural e interseccional, el libro teje un diálogo entre perspectivas indígenas y no-indígenas, uniendo el sentir con el pensar en una metodología viva y participativa. Inspirado en la metáfora de lo anfibio de Orlando Fals Borda, este texto fluye entre mundos, integrando naturaleza y cultura para desafiar y enriquecer las epistemologías dominantes.

Este libro no solo visibiliza el pensamiento Awá como una alternativa vital frente a las crisis globales, sino que también pone en el centro la relación coevolutiva entre comunidades humanas y no-humanas. Al destacar las luchas por la autodeterminación y el respeto a la diversidad biocultural por encima del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, invita a reflexionar sobre un enfoque que priorice la interdependencia entre pueblos, territorios y ecosistemas. Este libro es, en esencia, un llamado urgente a reimaginar la justicia ambiental en clave planetaria.

