

**Katsa Su-territorio amplio y vinculante: prácticas propias de mediación de conflictos
socioambientales del Pueblo inkal Awá, Resguardo El Gran Sábalo, Nariño**

Camila Carolina Villarreal Chamorro

Asesora

Dayan Marcela Prado Morales

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela Ciencias de la Educación ECEDU

Licenciatura en Etnoeducación

2025

Dedicatoria

Esta ofrenda en consenso con la vida nace y se dedica:

A todas aquellas personas que llevan en su cuerpo la somatización de la confrontación externa y violencia histórica; a quienes las durezas ideológicas, se convirtieron en una lucha interna que impacta profundamente el cuerpo y el espíritu. La respuesta ante la lucha no es más lucha, sino el camino hacia la armonización con la vida.

Al Katsa Su, por ser maestra tierra y coautora ética y epistémica de esta obra. Su integralidad y orientación me enseñó que investigar es también un acto de reconciliación con la vida.

A la sabiduría del gran árbol milenario donde retorna la barbacha que inspira el corazón de la humanidad diversa para sentipensar armoniosamente.

Agradecimiento

Con gratitud al Misterio Creador que nos sostiene, a nuestro querido Cerro Tutelar Urcunina, a mis padres por el legado de humanidad y servicio a la historia. A mi amada hija por ser partícipe de esta búsqueda desafiante de armonizar generaciones. A lo largo de esta investigación, un caminante me enseñó que hay verdades imperfectas, pero que merecen ser escuchadas, aunque no siempre sea fácil, aunque el dolor del otro también nos atraviesa y la única respuesta ante tanta guerra, violencia y anulación sea la reafirmación con la vida: “se honra a la muerte con la vida”, gracias por compartir tejidos palabreantes.

He venido comprendiendo que la mejor manera de agradecer es compartiendo y retornando a la vida lo aprendido: el principio de reciprocidad no es un acto de cortesía es una co-rresponsabilidad y cuidado de la vida misma. Extiendo el afecto y agradecimiento a todas las mujeres que apoyaron y cuidaron de mí desde la tierna infancia, porque gracias a su amor incondicional y ternura siguen trasformando estos caminos. De igual forma, a aquellos hombres que también cuidaron desde su generosidad, ternura y vulnerabilidad, me enseñaron la importancia de reconocer otras masculinidades que necesitamos visibilizar. Con todo esto quiero decir, gracias a cada Ser, humano y no humano de la naturaleza que acompañó este camino guiado siempre desde el principio de vida Ubuntu: “soy porque somos”. A los programas de etnoeducación y psicología que con su equipo docente, se logró tejer puentes disciplinares que dieron cauce integral a esta obra. Aishtaish (gracias), al Pueblo inkal Awá, uno de los más valientes pueblos en la historia de Abya Yala, cuya respuesta ante las guerras es la armonización para la pervivencia milenaria. De igual manera, a los sabedores Awá que acogieron esta investigación, que no fue sólo un apoyo, sino la coautoría de este estudio que aquí se comparte.

Epígrafe

Cuenten con nosotros para construir procesos de armonía, de equilibrio, entre paréntesis podemos decir ‘la paz’; que cuenten con nosotros para la paz, jamás para la guerra o nunca para la guerra. Nosotros somos constructores de vida, somos constructores de armonía, de alegría.

Desde el pueblo indígena Awá la Guardia Indígena es un sistema de gobierno histórico.

—En memoria de Juan Orlando Moriano (1987-2022)

Resumen

Ante el colapso sistémico de un modelo civilizatorio insostenible, se hace urgente reconocer aquellas formas de vida que han demostrado ser ancestralmente sostenibles. Este estudio analizó las prácticas propias del Pueblo inkal Awá, Resguardo Kuazi Ña Katsa Su (El Gran Sábalo), con el objetivo de comprender su contribución en la coexistencia territorial, partiendo de la pregunta sobre cómo promueven la mediación de conflictos socioambientales. Esta investigación se desarrolló con enfoque cualitativo y método hermenéutico, utilizando una matriz de análisis en diálogo con las voces de las autoridades Awá y el Katsa Su, reconociendo la co-autoría epistémica.

Los resultados identificaron que el diálogo, consejo preventivo, restauración con medicina propia y la custodia para la pervivencia, son ejecutados en y con el Katsa Su, y no funcionan como simples herramientas de mediación, sino como un sistema desde la Ley de Origen de Armonización Awá. Este hallazgo desplaza el concepto “conflicto socioambiental” y aporta desde la cosmovisión Awá, un marco más amplio y coherente con la conservación ambiental y construcción de paz.

Palabras clave: Conflictos socioambientales, Awá, mediación de conflictos, prácticas propias, ambiente.

Abstract

When facing the systemic collapse of an unsustainable model of civilization, it is urgent to recognize those ways of life that have proven to be ancestrally sustainable. This research analyzed the practices of the inkal Awá people, the Reserve named Kuazi Ña Katsa Su (El Gran Sábalo), with the aim of understanding their contribution to territorial coexistence, it all began by asking how they promote the mediation of socio-environmental conflicts. This research has been developed by making use of a qualitative approach and hermeneutic method, using an analysis matrix in dialogue with the voices of the Awá and Katsa Su authorities, and recognizing the epistemic co-authorship.

The results have shown that dialogue, preventive advice, recovery with traditional medicine, and stewardship for survival are carried out in and with the Katsa Su, and do not function as simple mediation tools, but as a system from the Awá Law of Harmonization. This finding displaces the concept of “socio-environmental conflict” and provides a broader framework, from the Awá worldview, that is more consistent with environmental conservation and peacebuilding.

Keywords: Socio-environmental conflicts, Awá, conflict mediation, indigenous practices, environment.

Tabla de Contenido

Introducción	12
Planteamiento del Problema	14
Pregunta de Investigación	20
Justificación	21
Objetivos	25
Objetivo General	25
Objetivos Específicos	25
Marcos de Referencia	26
Marco de Antecedentes	26
Antecedentes Internacionales	34
Prácticas Propias de Mediación Ancestral	39
Conflictos Socioambientales	42
Mediación de Conflictos Socioambientales	46
Marco Contextual	49
El Origen del Pueblo inkal Awá	50
Características Geográficas del Territorio	51
Resguardo el Gran Sábalo - Kuazi Ña Katsa Su	60
Diseño Metodológico	63
Enfoque Metodológico	63
Paradigma Interpretativo	64

	8
Método Hermenéutico	65
Unidad de Análisis	68
Técnicas e Instrumentos de Información	68
Entrevistas Semiestructuradas	68
Observación Participante	69
Diario de Campo Intercultural	69
Resultados	71
Prácticas Propias Awá	71
Dialogar en Awápit con el Katsa Su - inkal Awá sukin Awapitmin parat charin	72
Aconsejar para Prevenir Desarmonías en Katsa Su- Ñanta miwara inpachi kurunna	74
Restaurar con Medicina Awá en Katsa Su - Watsat charinpa inkaltas pin kasain watsan	78
Custodiar Katsa Su para la Pervivencia- inkal Awá katsa sukin wat puran izkuh mitna.	81
Trazabilidad Hermenéutica de Resultados	91
Discusión	93
Redefinición de los Conflictos Socioambientales	93
Vínculo entre las Prácticas Propias de Armonización	96
Alcances en el Contexto Educativo	99
Conclusiones	107
Recomendaciones	108
Referencias Bibliográficas	111
Apéndices	124

Lista de Tablas

Tabla 1 <i>Síntesis del Análisis Hermético</i>	67
Tabla 2 <i>Resumen Metodológico</i>	70
Tabla 3 <i>Recopilación de Actos Jurídicos</i>	86
Tabla 4 <i>Trazabilidad Hermenéutica de Prácticas Propias de Armonización</i>	91
Tabla 5 <i>Matriz de Análisis Hermenéutico</i>	101

Lista de Figuras

Figura 1 <i>Distribución Espacial de la Gran Familia Inkal Awá Binacional</i>	55
Figura 2 <i>Distribución Espacial el Pueblo Inkal Awá en Colombia</i>	56
Figura 3 <i>Distribución Espacial del Pueblo Inkal Awá en Ecuador</i>	57
Figura 4 <i>Distribución Espacial del Resguardo El Gran Sábalo</i>	59
Figura 5 <i>Práctica Propia Inkal Awá: Dialogar en Awápit con Katsa Su</i>	74
Figura 6 <i>Práctica Propia Inkal Awá: Aconsejar para Prevenir Desarmonías</i>	78
Figura 7 <i>Práctica Propia Inkal Awá: Restaurar con Medicina Awá</i>	81
Figura 8 <i>Práctica Propia Awá: Custodiar Katsa Su para la Pervivencia</i>	90

Lista de Apéndices

Apéndice A <i>Instrumento de Entrevista Semiestructurada</i>	124
Apéndice B <i>Diario de Campo Intercultural</i>	127
Apéndice C <i>Notas Lingüísticas</i>	129

Introducción

En el siglo XXI la fragmentación social avanza a pasos agigantados por los rezagos heredados de la violencia-estructural: colonial, liberalismo y neo-extractivismo, perpetuadas desde la lógica del despojo, acumulación y dominación, manifestadas principalmente en territorialidades de pueblos originarios a nivel global (Escobar, 2020). Este fenómeno ha calado profundamente en la sociedad contemporánea, generando nuevas dinámicas de violencia social y auto-violencia desde un enfoque neoliberal, que redefine el éxito hacia el individualismo como máquinas de rendimiento, hasta llegar a la autoexplotación y aislamiento desde una falsa sensación de libertad. De esta manera, se acrecienta el desarraigo del entorno biosocial y el rechazo a los ciclos vitales de la vida, obstaculizando la relación entre la diversidad humana con la naturaleza; este es un fenómeno que Byung-Chul Han, describe como la sociedad del rendimiento (citado por Quintero Camarena, 2017, p.3), evidenciando una incapacidad de convivencia integral, rechazando otras perspectivas de mundo relacional que requieren corresponsabilidad con el planeta tierra.

Dentro del proceso de investigación se identificaron lenguajes académicos, que aún no superan las lógicas de poder y de dominio, por la misma razón, se hace necesario ampliar nociones conceptuales sesgadas y limitadas. Frente a esta carencia conceptual decolonial, la sabiduría ancestral emerge como brújula hacia la reconciliación de mundos de interrelación con lo físico, anímico, espiritual y entorno biodiverso. En atención a esa necesidad, se presenta este estudio con el Pueblo inkal Awá del Resguardo El Gran Sábalo *Kuazi Ña Katsa Su*¹, cuya pervivencia ancestral ofrece epistemologías de la esperanza, que lejos de ser un sentimiento ingenuo, requiere de práctica activa, es decir, la esperanza como praxis por naturaleza (Freire, 1992). Las prácticas ancestrales que encarnan la esperanza son la prueba de que es posible

sostenerse desde lo colectivo y comunitario, cultivando profundos vínculos en concordancia con la naturaleza y los seres que la cohabitan.

Bajo esta premisa, el objetivo de esta investigación fue analizar las prácticas propias de mediación de conflictos socioambientales del Pueblo inkal Awá y su contribución a la coexistencia natural con el territorio, sustentados en los siguientes objetivos específicos: Identificar las prácticas propias de mediación; comprender cómo la cosmovisión del Pueblo inkal Awá, influye en la solución de conflictos socioambientales y a su vez, promover las prácticas propias de mediación ancestral. El estudio se abordó con enfoque cualitativo y método hermenéutico, utilizando una matriz de análisis como puente de co-creación. Este estudio reconoce la coautoría epistémica del *Katsa Su*² y de las Autoridades Awá que colaboraron con su testimonio, asegurando el acto de retorno de los resultados al territorio y no de extracción cognitiva.

Planteamiento del Problema

El Pueblo originario inkal Awá desde su: Katsa Su en idioma Awapit³, ha transitado por diferentes conflictos que han repercutido directa o indirectamente en su territorio de vida, aquellas intervenciones que van en contra de su integridad y derechos consuetudinarios desde su propia coexistencia con el territorio; en particular, hechos violentos y sistemáticos por la ocupación del territorio, proceso denominado impropriamente: “descubrimiento de América”, al mismo tiempo movimientos misioneros dogmáticos que fueron despojando a la comunidad de lo propio y ancestral, seguidamente, la “independencia”, los proyectos republicanos, Estados Nacionales con fronteras que dividen su territorio que dificulta su forma de vida ancestral, generando una desterritorialización. En consecuencia, el Pueblo inkal Awá se ha visto inmerso en distintos conflictos históricos con cada cambio de turno de élites ideológicas, además de las implicaciones impuestas a partir de un estilo de vida económico devorador, la llegada de tecnologías que traen otras “culturas modernas” con influencias de poder, dominio y control; el inadecuado manejo del agua en su territorio, las crisis alimentarias a partir de monocultivos o cultivos de uso ilícito, la presencia de actores violentos por más de quinientos años, entre otros conflictos, el Pueblo inkal Awá ha venido evidenciando un proceso de resistencia a través de su cosmovisión, prácticas propias u estrategias para afrontar múltiples conflictos en el territorio. Así mismo, se han encontrado conflictos internos de la comunidad y causas por las cuales están en riesgo sus prácticas propias, algunas más que otras, de manera que se hace necesario seguir profundizando en ellas y en la amplia relación que tienen con la conservación y protección ambiental.

En diálogos con la comunidad, se ha identificado barreras que impiden el uso efectivo de las prácticas propias, entre los factores se encuentran: falta de profundización en las prácticas

propias con los mayores y mayores de la comunidad, falta de reconocimiento y respeto por sus saberes ancestrales y formas de vida, falta de interés y compromiso por una parte de la población juvenil Awá, fortalecer los lazos de confianza entre la comunidad para una mayor transmisión de la herencia milenaria, sobre todo entre padres e hijos e hijas, abuelos, abuelas, nietos y nietas; en consecuencia, propiciar una mayor difusión de saberes propios entre las diferentes generaciones.

Otros de los motivos importantes a resaltar, sobre la disminución de prácticas propias - expresados por la comunidad-, tiene que ver con la parte anímica del Pueblo inkal Awá, es decir, aquellas emociones internas como el miedo, la ira, tristeza, desesperación, desasosiego y a su vez, afrontar y contener actos violentos externos de discriminación, apatía, indiferencia, señalamiento, que se ha generado a partir de las violencias sistemáticas, una educación nacional discriminatoria, conflicto armado, desplazamiento forzado, saqueos y despojo del territorio, reclutamiento y desaparición forzada, amenazas a líderes, guardias y mayores, masacres en el territorio, persecuciones, estigmatizaciones, minas antipersona en el territorio, a su vez, el cultivo, transformación y comercialización de drogas ilícitas, por lo cual, estos factores han generado una convulsión desmedida en el Katsa Su, poniendo en riesgo toda forma de vida y un sospechoso “olvido” por parte del gobierno de cada turno.

En el año 2022 el Resguardo Indígena Awá: Gran Sábalo -comunicado 002 de 2022- denuncia la agudización de crisis humanitaria y poniendo en evidencia los acontecimientos violentos en el territorio:

Hechos evidencian el incremento del accionar de grupos armados en el territorio ancestral del Resguardo Indígena Awá El Gran Sábalo. Lo que ha ocasionado el recrudecimiento del conflicto debido a la recomposición de los actores armados en la zona, posterior a la firma del Acuerdo de Paz. En las diferentes comunidades del resguardo hay una

sensación generalizada de miedo y zozobra frente a nuevos hechos que puedan ocurrir.

(UNIPA, 13 de mayo de 2022)

En palabras de los mayores de la comunidad Awá, expresan como su historia de vida y sus prácticas propias se han ido fragmentando y muchas veces, privando su propia libertad de ser, pensar y hacer desde el sentir Awá:

Cuando tenía los quince o veinte años, yo caminaba por todos los lados, en selvas, que más no hacia yo, y ahora ya no, ahora a uno le queda duro, pues, porque yo no puedo andar solo, no podemos andar solos, solamente tenemos que andar escoltados con guardias indígenas y en la ciudad tenemos escoltas, porque es que estamos amenazados, no nos dejan vivir. Porque somos los orientadores del proceso, formamos a indígenas y a no indígenas. (Mayor Awá, comunicación personal, 6 de junio 2024)

Es evidente observar que, por motivos de violencia y conflictos externos principalmente, les impide realizar sus prácticas ancestrales en el territorio. La violencia sistemática y estructurada ha impedido compartir sus saberes y prácticas propias a las nuevas generaciones, lo cual, pone en un alto riesgo la preservación y conservación. Si bien, las nuevas generaciones han decidido fortalecer y recuperar los saberes propios, existen diversas causas (ya mencionadas) que obstaculizan el libre desarrollo y práctica natural de la vida Awá. En consecuencia, la oportunidad de seguir viviendo con los principios del *Wat Uzan*⁴ (*vivir bonito*) correlacionados con los cuatro mundos que integran en el Katsa Su, desde su Ley de Origen y cosmovisión, se convierte en un desafío y una necesidad urgente de recuperar y profundizar las prácticas propias en el territorio a nivel espiritual, físico y anímico. Tal y como lo expresa el consejero Awá UNIPA, del Resguardo Gran Sábalo sobre la importancia de nombrar a las personas, las cosas, la naturaleza por su propio nombre en awápit:

Teníamos quizás ese miedo de expresar en idioma awápit, por todo el tema de discriminación tan fuerte que hemos vivido, incluso muchas de nuestras familias dejaron de poner los nombres en awápit, e incluso nos han cambiado los apellidos en awápit. (Autoridad Awá, comunicación personal, 10 de julio 2024).

Por lo anterior, es preciso reparar el daño causado a partir de diferentes violencias, abusos y violaciones a los derechos humanos, a la libre autodeterminación y autodenominación del pueblo Awá. Es imprescindible refrescar la memoria en lengua awápit para revitalizar las prácticas propias del Pueblo Awá y de esta manera convivir adecuadamente con el territorio, en otras palabras:

Sí destruimos los árboles, el agua, la tierra, todo lo que compone el *Katsa Su*, nosotros como Awá, como gente de la selva, también acabaríamos, porque si se le hace daño a un árbol, a una planta, pues, también nos afecta a nosotros. Nos afecta a los animales, nos afecta a los seres espirituales, y por esa razón, consideramos que no solamente se debería hablar de reparación a una persona, sino también como tal, al *Katsa Su*. (Autoridad Awá educación propia, comunicación personal, 6 de junio de 2024)

Es de destacar que, desde el pensamiento Awá, hay una correlación y correspondencia con todos los elementos que compone el *Katsa Su*, por tal motivo, toda afectación física, emocional y espiritual afecta directamente su autonomía y práctica de sus saberes ancestrales. Bajo esta premisa, la pérdida del lenguaje propio y milenario impide conexiones y relaciones efectivas y afectivas en el *Katsa Su* y sus cuatro mundos que lo describen de la siguiente manera, según Informe *Katsa Su*, pueblo Awá DeJusticia, 2022:

Camina de las raíces hacia arriba, transitando entre el *Maza Su* = *Ishkum Awá*: el mundo de abajo o de la gente que come humo; el *Pas Su*=*Awáruzpa*: el mundo donde viven los

inkal Awá; el Kutña Su =Irituspa: el mundo de los muertos; y el Ampara Su =Katsamika: el mundo de los dioses. (p.4)

Siguiendo este hilo de pensamiento, es importante señalar que cada escenario de vida Awá, cada práctica, expresión y cada componente de la naturaleza -desde su cosmovisión- se le da el mismo trato de persona y/o sujeto con sus propios derechos. La libre movilidad en el territorio hace parte esencial de su ser y existir, por tanto, la imposibilidad de trasladarse por el territorio, especialmente, la guardia indígena, médicos tradicionales y Mayores, debido al mismo conflicto armado, impide llegar a los lugares sagrados, y poner en práctica estrategias para resolver conflictos de cualquier índole, a nivel espiritual, anímico, físico o de convivencia. Este hecho, pone en alto riesgo el ingreso de grupos o personas externas que desarmonizan y afectan al Katsa Su en su integralidad. Según cuenta la comunidad Awá, “arrendar terrenos” a personas externas, ha puesto en riesgo al territorio:

Si la guardia indígena no soluciona los problemas internos, ahí es donde ellos se acercan a “solucionar” los problemas internos de la comunidad, donde pueden entrar con más facilidad los grupos armados. Si le reciben algún regalo, si les aceptan los regalos, pues ellos vienen con engaños, les regalan remesa o les dicen: ¿qué hace falta? les preguntan y si la comunidad no está consciente, no tiene esa capacitación, entonces ellos, ahí es donde se les da la entrada, después ya vienen a poner orden ellos. (Médico Tradicional Awá, comunicación personal, 6 junio de 2024)

A raíz de esta dificultad es indispensable seguir insistiendo en la concientización de la comunidad sobre los peligros de recibir aparentes “ayudas” o “regalos” engañosos de personas externas que pueden afectar gravemente a toda la comunidad. Cuando llegan grupos externos de la comunidad a ocupar el territorio, violentarlo e imponer otros ideales ajenos, empieza a

generarse influencias dominantes por fuera de los principios de vida del Pueblo Awá; es una de las diferentes causas que genera pérdida de las prácticas propias. En otras palabras: “si uno de verdad como indígena no fortalece su cultura de uno, pues van a entrar a invadir otras culturas ajenas, que no va a ser favorable para nosotros y nosotros nos resistimos” (Médico tradicional Awá comunitaria, comunicación personal, junio 6 de 2024)

Otra causa de conflicto en el territorio, expresado por la comunidad:

Si contaminamos el agua, también afecta realmente a los cuatro mundos, porque en cada espacio viven las personas, viven los seres espirituales que orientan, que nos enseñan, cómo podemos vivir, cómo debemos hablar, convivir, cómo debemos enseñar, entonces, por esa razón, afecta en estos aspectos como tal, al Katsa Su, a los cuatro mundos (Kaisam Canticus, comunicación personal, 6 de junio 2024)

En virtud de lo antedicho, las prácticas propias del Pueblo Awá son orientadas y enseñadas por la misma naturaleza y seres espirituales que conforman el Katsa Su, es decir, su práctica y uso, depende de su conservación natural. Es importante señalar que no se ha documentado o investigado lo suficiente sobre el uso de las prácticas propias del Pueblo Awá y su contribución a la coexistencia con el territorio, esa falta de información, investigación o documentación acrecienta una brecha en la apropiación de estos saberes ancestrales, poniendo en riesgo su preservación. Por otro lado, la Autoridad Awá tradicional-ambiental, en representación del sentir colectivo, considera que otra de las problemáticas, son con entidades académicas, quienes realizan investigaciones con saberes propios y prácticas ancestrales, extraen la información y no es devuelta a la comunidad; de esta manera, se pierde información y los saberes propios de interés comunitario para su conservación y divulgación, es decir, no regresa a su lugar de origen. A su vez, afirma también, que algunas de las investigaciones, imponen un

lenguaje demasiado técnico-académico que no es apropiado, lo cual, ha entorpecido la recuperación de los saberes propios, fruto de la confianza de la comunidad al investigador (Olivio Bisbicus, comunicación personal, 6 de junio de 2024).

Cada una de estas problemáticas afectan directamente en la revitalización de saberes propios del Pueblo Awá, obstaculizando los procesos culturales interconectados con los seres de la naturaleza y la comunicación de los cuatro mundos del Katsa Su.

Pregunta de Investigación

¿De qué manera las prácticas propias del Pueblo Inkal Awá, Resguardo El Gran Sábalo-Nariño, promueven la mediación de conflictos socioambientales y contribuyen a la coexistencia natural con el territorio?

Justificación

Los modos de vida de las Primeras Naciones demuestran una sostenibilidad desde la ancestralidad y vínculo familiar con la naturaleza, sus cosmovisiones inherentes al territorio se mantienen desde un principio de reciprocidad propicio para el bienestar integral, biodiverso y espiritual. Es un equilibrio que honra la vida, que no concibe una perspectiva productiva que mercantiliza a la propia madre naturaleza, convirtiéndose en una contradicción vital que atenta con todas las formas de vida, incluida la humana. Este conocimiento ancestral ofrece lecciones vitales con soluciones prácticas y epistémicas que contribuyen a la humanidad, despertando la conciencia desde la práctica y la co-rresponsabilidad hacia el cuidado de la gran madre naturaleza.

Existe un vacío significativo que perpetúa la crisis civilizatoria ambiental, este modelo de sociedad global, heredado desde los procesos históricos de la colonia hasta el neoliberalismo actual, ha utilizado y promovido estratégicamente la separación del ser humano con la naturaleza, demostrando un modo de producción autodestructivo (Gudynas, 2009). Por esta razón, se considera urgente atender la necesidad de transformar y ampliar perspectivas de vida integrales, promover formas de vida y pensamiento colectivo y recíproco basados en cosmovisiones ancestrales, reconociendo su trascendencia vital y aporte a la humanidad; un modo de vida que priorice su integralidad y sostenibilidad favorece al planeta tierra, favorece a la biodiversidad y favorece a la humanidad, al recuperar el lugar y la conciencia que le corresponde: “el saberse integrado con la naturaleza”. Por lo tanto, esta justificación trasciende un requisito formal, y propone aportar y/o recuperar un paradigma ancestral integrador y biocultural.

Desde ese hilo que promueve la vida, esta investigación se cimienta en la convicción de que los saberes propios ancestrales del Pueblo inkal Awá aporta significativamente al diálogo intercultural y al bienestar humano, a través de las voces de autoridades, sabedores y Mayores del Pueblo inkal Awá del Resguardo Gran Sábalo, Nariño, Colombia. De esta manera la identificación, comprensión y promoción de las prácticas ancestrales para resolver conflictos socioambientales en la actualidad, se convierte en una urgencia vital que lleve a la acción de conservar la vida y la naturaleza.

El Pueblo inkal Awá desde su memoria colectiva ancestral, como cohabitante del Katsa Su, bajo sus principios éticos de vida: Wat Uzan (vivir bonito), radica esencialmente en la conservación de la naturaleza; razón por la cual, los impactos violentos generados por los conflictos socioambientales en el territorio desde los procesos históricos de la colonia a la república, ha sido un daño profundo de interrelación con lo biodiverso; sin embargo, los pueblos y comunidades se han mantenido como guardianes ancestrales, protectores y defensores del territorio (Indepaz, 2022). De tal manera que al reconocer e identificar en la memoria colectiva y sabiduría de los pueblos originarios, las prácticas ancestrales de resolución pacífica de conflictos se revitalizan y promueven los saberes y resistencias que han pervivido a través de los siglos, desde antes de los Estados Nacionales. Desde esa mirada, el Pueblo inkal Awá dispone de varios elementos fundamentales que resaltan su ancestral forma de convivir con la naturaleza; a pesar de los múltiples conflictos y presiones externas en el territorio con intereses economicistas, la comunidad ha resistido desde sus prácticas propias de vida acordes con el territorio.

El papel etnoeducativo en esta investigación busca apoyar los procesos reivindicatorios y organizativos que con esfuerzo la Asociación de Autoridades Indígenas Tradicionales – Unidad Indígena del Pueblo Awá -UNIPA, ha consolidado en los diferentes resguardos. A su vez, se

busca desde el respeto y valoración cultural contribuir en la conservación y preservación de las prácticas propias desde la cosmovisión y lengua propia awápit, partiendo de la importancia de la protección de los derechos humanos, derechos de los pueblos originarios y su conocimiento ancestral. Por lo anterior, con el permiso de los espíritus de la naturaleza y los sabedores Awá del resguardo, esta investigación se pone al servicio para dignificar los procesos ancestrales en coexistencia con la naturaleza y el Pueblo Inkal Awá, como hijos e hijas de la barbacha, protectores de los bosques y el agua con gobernanza ambiental propia.

De la misma forma, este estudio busca ponerse en sintonía con la necesidad de: “Paz con la Naturaleza” que propone la COP16 de 2024 en la ciudad de Cali, Colombia, Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible – Convenio sobre la Diversidad Biológica:

En la actualidad, nos enfrentamos a una realidad que sobreexplota y contamina los recursos naturales, y que además invierte más en la destrucción que en la protección. Este fenómeno, al que el secretario general de las Naciones Unidas, Antonio Guterres, califica como una guerra suicida, pone en evidencia que la supervivencia humana en el planeta depende fundamentalmente de la preservación de la naturaleza. (COP16, 2024)

Dentro del llamado a la reflexión a nivel mundial, debe visibilizarse principalmente las voces de las Primeras Naciones y/o pueblos originarios que han sido protectores ancestrales con lengua propia en comunicación y relación permanente con la naturaleza, eso implica promover saberes propios, que se conviertan en acciones, con esfuerzos colectivos y desde las diferentes prácticas medicinales con médicos tradicionales, justicia propia y en el caso del Pueblo Awá, desde las entonaciones de la naturaleza con la marimba: expresiones y sonidos de la selva para sanar y armonizar, ritualizar la vida y llamar al espíritu alegre, que regocija el corazón (UNIPA, 2019).

Se puede señalar que la investigación, la reflexión académica y la identificación de las prácticas ancestrales, respetando la propiedad intelectual del Pueblo inkal Awá, Resguardo El Gran Sábalo, se convierte en un potencial que pone en movimiento la identidad cultural, que impulse y refresque la memoria ancestral de la misma comunidad: “vivir bonito con nuestras formas de vida inkal Awá, como gente de la selva en relación a nuestra Ley de Origen” (Comunicación personal, Kaisam Canticus, Consejero - Secretario General UNIPA, 2024). Esa misma Ley de Origen está ligada hacia un camino de autonomía, autodeterminación y autoidentificación, reconociendo y garantizando los derechos apropiadamente de los pueblos ancestrales en el territorio, frente a la creación de los recientes Estados Nacionales. Por lo anterior, se considera que este estudio se orienta a reconocer los derechos fundamentales de los pueblos y los territorios que garantizan la conservación ambiental en el Katsa Su. Por tanto, la invitación es a seguir profundizando en estas prácticas propias y saberes ancestrales que conllevan una diversidad compleja y natural de los territorios que hablan en Latinoamérica, aprovechando la disponibilidad de herramientas contemporáneas que permitan generar representaciones conceptuales, facilitando y reconociendo diversas formas de vida que motivan la interacción social y solidaria, buenas prácticas relacionales y complementarias en armonía con la naturaleza, donde se fecunda la vida y conmueva al sentido humano, tal y como lo menciona Fals Borda y Mora Osejo (2001) en el Manifiesto por la Autoestima en la Ciencia Colombiana, donde se hace una crítica a las distorsiones antropocéntricas y ciencias científicas, que han recrudecido e impulsado verdades profundas en los territorios como Colombia, donde la violencia y el despojo superan las perspectivas del conflicto socioambiental.

Objetivos

Objetivo General

Analizar las prácticas propias de mediación de conflictos socioambientales del Pueblo inkal Awá, Gran Sábalo- Nariño y su contribución a la coexistencia natural con el territorio.

Objetivos Específicos

Identificar las prácticas propias de mediación de conflictos socioambientales del Pueblo inkal Awá.

Comprender cómo la cosmovisión del Pueblo inkal Awá, influye en la solución de conflictos socioambientales.

Promover las prácticas propias de mediación para la solución de conflictos socioambientales y su contribución a la coexistencia natural con el territorio.

Marcos de Referencia

Marco de Antecedentes

Desde la ancestralidad los pueblos han construido un sistema propio de comunicación y coexistencia con la naturaleza y los territorios, con principios y normas de respeto con el espacio natural en un sentido sagrado de vida. Por tanto, es apremiante resaltar y visibilizar aquellos enfoques y perspectivas ancestrales como contribuciones a la conservación ambiental desde la cultura, tradición, identidad y la relación profunda con la naturaleza. Esta construcción y concepción de vida se ha dado en medio de conflictos complejos a través de los siglos y en distintos momentos históricos con intereses particulares y transformaciones sociales e ideológicas, pero a la vez, aparecen múltiples propuestas, contribuciones y alternativas de solución para los conflictos socioambientales.

En ese orden de ideas, se encuentran los estudios sobre prácticas propias de los pueblos originarios en Colombia con enfoque etnoeducativo, enmarcados en sus propios conocimientos ancestrales para solucionar conflictos internos y externos entre las comunidades y territorios, como aquellas contribuciones importantes a la sociedad en general.

Antecedentes Regionales

Partiendo de la revisión de estudios realizados en la zona de investigación con el Pueblo inkal Awá, se da a conocer el informe construido conjuntamente con la comunidad y el Centro de estudios DeJusticia (2022), titulado: “KATSA SU, Ecologías de la Guerra en la Pervivencia del Gran Territorio Awá: Derecho Propio, Coordinación Interjurisdiccional y Violencia Estructural” este informe visibiliza que el Katsa Su, como un territorio vivo y vinculante de ríos, selva, cerros, bosques, animales, plantas, gente inkal Awá, educación propia, medicina propia,

sistema jurídico propio, espíritus mayores, se ha visto inmerso en violencias y guerras ajenas al sentido de permanencia de vida milenaria, como lo expresan en el informe mencionado:

Desde hace tres décadas la violencia comenzó a incrementarse en el Katsa Su, con consecuencias humanitarias y culturales profundas. Las comunidades del pueblo Awá han sido vulneradas sistemáticamente en sus derechos fundamentales a la vida, la libertad e integridad física y cultural. (p.5)

En el estudio anterior, se generaron detalladas recomendaciones, como la importancia del fortalecimiento de los procesos dialógicos horizontales entre el Derecho Propio Awá y la justicia transicional; ampliar investigaciones y dar a conocer el pensamiento propio y las preocupaciones del Pueblo Awá, teniendo en cuenta que en cada resguardo y que en cada voz Awá, se encuentran significados heterogéneos por las afectaciones al Katsa Su, de la misma manera, comprender la importancia de “promover espacios participativos para cada comunidad del pueblo Awá afectada por la violencia, reconociendo qué tanto las afectaciones producidas por el conflicto armado como sus horizontes de reparación colectiva son particulares” (DeJusticia, 2022, p.28).

En el estudio de la investigadora Durán (2020), denominado: “El Pueblo Indígena Inkal Awá en Colombia: Ante las Armas, la Palabra”, desarrolla un análisis del conflicto histórico armado en la zona subregión Telembí- Pueblo Awá y describe cómo a partir de estos conflictos sociales - ambientales y las afectaciones que tuvieron a partir de la Pandemia COVID-19 en su territorio, fueron consolidando prácticas propias de supervivencia que integran el concepto en lengua propia: *Wat Uzan* (vivir bien o buen vivir) del pueblo Inkal Awá. La investigadora recoge las voces desde el sentipensar de la comunidad, como se expresa a continuación: “nosotros los Awá, como hijos de la montaña, buscamos salvaguardar étnica, cultural y ambientalmente el

territorio relacionándonos en equilibrio con los elementos del Katsa Su, que permitan el buen vivir de nuestro Pueblo Awá” (p.4). Es decir, desde su propia cosmovisión, prevalece el pensamiento a favor de la vida, el territorio y la naturaleza para gestionar los conflictos internos y externos, de esa manera, el Pueblo Awá: *caminan la palabra*, conformando el equilibrio y la organización entre la comunidad. Este estudio va en sintonía con la actual investigación, porque recoge la transformación y fortalecimiento de la comunidad Awá, pese a los diversos conflictos que afronta, la comunidad se vuelve más fuerte y sus prácticas y saberes les permite vivir y coexistir en el Katsa Su.

En el proyecto denominado: “Fortalecimiento de la Justicia Propia del Pueblo Awá Asociado en la UNIPA, de acuerdo a su Cosmovisión y Cosmología Propia” (UNIPA, 2022) se hace notar que durante las tres últimas décadas (1990- 2024), el pueblo Awá y sus organizaciones socio- jurídicas han logrado significativos avances en la mitigación de conflictos socioambientales y resistencia a partir de una serie de estrategias, acuerdos, alianzas, manifestaciones culturales, armonizaciones, educación propia y espiritualidad, además de los diálogos permanentes intergubernamentales entre: Gobierno de Ecuador, Gobierno de Colombia, Gobierno Propio del Pueblo Inkal Awá y diálogos con la naturaleza. De la misma forma, se destaca las medidas jurídicas propias, que el pueblo Awá ha demostrado con su misma existencia milenaria, la convivencia pacífica con la naturaleza, basado en el manejo de relaciones, conexiones y estrategias diplomáticas propias de la comunidad, como lo menciona la organización UNIPA (2022):

Reconocemos que el fortalecimiento de nuestra justicia no es solo hacia adentro, debemos seguir en la construcción de estrategias para mitigar otras formas de justicia ajenas a nuestra naturaleza; también debemos formarnos como líderes y autoridades para

participar en aquellos espacios interjurisdiccionales en los que podamos seguir demandando nuestro derecho a la autodeterminación. (p. 16)

En síntesis, el proyecto lleva consigo una sistematización de estrategias y prácticas propias del Pueblo Awá, basadas en el conocimiento ancestral y Ley de Origen, lo que permite fortalecer y afianzar su sistema de justicia propio desde el sentipensar Awá a nivel espiritual, político, organizacional y cultural. Para esta investigación es muy importante comprender la consolidación de los saberes propios a través de sus prácticas tradicionales y como estas se van transformando de acuerdo con las necesidades actuales del Pueblo Awá en relación con el territorio y los otros grupos humanos e instituciones externas con quienes se presentan desafíos permanentes de múltiples dimensiones.

Hallazgos similares se encuentran en la investigación de Rodríguez et al. (2023) referida como: “La Restauración Como una Estrategia Pedagógica para la Educación Ambiental. Caso. Corregimiento de Llorente, Municipio de Tumaco Colombia” quienes analizaron el proceso de restauración que la comunidad Awá está fortaleciendo desde su cosmovisión, para poner en práctica estrategias ambientales pedagógicas dentro de su educación propia. Su estudio cualitativo con paradigma interpretativo trajo como resultados fortalecer los escenarios propios de educación y gobernanza ambiental en la comunidad, como formas de pervivencia del *Ser Awá* en coexistencia con la naturaleza, en otras palabras “el Pueblo Awá y la montaña tienen una relación muy estrecha, son una misma realidad, a tal punto que uno no puede vivir sin el otro” (Vallejo et al., 2023, p.44). En virtud de lo anterior, es importante resaltar el reconocimiento de inescindibilidad del Pueblo Inkal Awá y el territorio, así como se muestra en el Comunicado No. 164 de la Jurisdicción Especial para la Paz – JEP, quienes acredita al Katsa su, gran territorio Awá, y al pueblo Awá (UNIPA) como víctimas del conflicto armado colombiano (2019), este

hecho demuestra el avance hacia una reivindicación con el Pueblo Awá, en especial, al *Katsa Su* como sujeto colectivo de derechos. Es de resaltar que el conflicto social y ambiental en el territorio Awá, pone en riesgo los saberes ancestrales; estos conflictos ambientales además violan los mismos Derechos Humanos y al *Katsa Su* en su calidad de sujeto colectivo de derechos (JEP, 2019) y dignidad humana, pese a este conflicto violento, el Pueblo Inkal Awá ha generado a través de los tiempos prácticas para contener, sanar, aliviar y reparar desarmonizaciones en el territorio, desde su cosmovisión y coexistencia con el *Katsa Su*.

Antecedentes Nacionales

Dentro del marco de esta investigación, es importante la perspectiva etnoeducativa para la identificación de las prácticas propias de los pueblos; por ese motivo, se resalta el estudio titulado: “Estrategia Etnoeducativa desde los Saberes Ancestrales en la Etnia Embera Katío sobre el Cuidado del Medio Ambiente” de Cantero et al. (2021), los autores realizaron un estudio etnográfico, en el cual, sostienen la importancia de integrar los saberes ancestrales en las áreas académicas institucionales (educación ambiental y ciencias naturales) desde un proceso etnoeducativo, teniendo en cuenta la fuerte relación con el territorio, puesto que son contribuciones valiosas a la práctica educativa institucional, a su vez, pertinente, significativa y contextualizada, logrando espacios de formación intercultural, que reconozcan los diferentes saberes enfocados en la protección ambiental.

Desde el ámbito educativo, los autores Dumrauf et al. (2022), en su investigación titulada: “Pedagogías del conflicto ambiental: aportes desde una experiencia participativa de formación docente en un territorio en disputa”, afirman que no es posible transformar y descolonizar una educación Latinoamericana, si no emerge desde los diferentes territorios y la identidad cultural de los pueblos y comunidades, de esta manera, permite generar escenarios de

enseñanza-aprendizaje desde la realidad y vivencia de las personas e interacción con la naturaleza-territorio. Además, encontraron que la “pedagogización” de los conflictos ambientales se fortalecen en la medida que se fomente la participación, sensibilidad y conciencia colectiva, recuperando la dignidad humana con enfoque socio-territorial, sin dejar de lado las acciones ético -políticas que se deben promover, pero también, reconocer al ambiente como el mismo cuerpo-territorio del ser humano que debe reconciliarse. Su sistematización desde la perspectiva docente pone en evidencia la disputa entre movimientos campesinos y barrios privados que desencadenan conflictos socioambientales, dando como resultado y recomendación, una invitación a reconocer las contribuciones de los movimientos sociales con enfoque territorial dentro del marco pedagógico- didáctico.

Asimismo, se destaca el artículo identificado como: “Educación Popular: una alternativa en la resolución de conflictos socioambientales” de Peña, et al. (2021), es una experiencia de co-construcción de una escuela popular ambiental entre la academia y la comunidad, un escenario propicio de diálogo de saberes para buscar conjuntamente soluciones a los conflictos socioambientales, esto permitió fortalecer la praxis docente desde la diversidad de saberes para retomar esas: “formas de vivir, habitar y existir más cercanas a las lógicas de la naturaleza” (Peña, et al., 2021, p.18). Todo lo anterior, desde la educación popular que propone Paulo Freire, como una propuesta educativa en la que nadie libera a nadie, como tampoco, nadie se libera solo, sino que las personas se liberan en Comunidad” (Freire, P.:1970: 61-62, citado en Delgado, 2011, p.3), en otras palabras, son procesos participativos que fomentan el sentido común - ambiental para comprender la importancia de afrontar las afectaciones y consecuencias del abuso del ser humano hacia la naturaleza.

Desde el acompañamiento y co-creación: universidad -comunidad, la escuela popular ambiental es un proyecto en primera fase que fortalece las relaciones de proximidad para despertar las capacidades humanas entre la comunidad a través del diálogo de saberes, trascendiendo una investigación clásica:

Analiza un contexto, extrae información mediante un proceso “participativo” y formula un proyecto para resolver un problema- por otra, donde el docente acompañe a la comunidad en el marco de unas relaciones horizontales -comunidad y academia- que busque el desarrollo autónomo de sus alteridades y otredades y sus formas de existir, ser y hacer en el mundo. (Gil, et al., 2021, p.17).

Paralelamente, el proyecto de investigación aporta desde la gestión de conflictos socioambientales desde una perspectiva biocultural, que promueve la vida y la resistencia de los pueblos originarios y comunidades (Toledo et al., 2019). Sin embargo, dentro del proceso histórico de los pueblos, se han transgredido los territorios con intervención de agentes e instituciones externas o foráneos para la mediación de conflictos sin enfoque intercultural, es decir, desconociendo la milenariedad y la cultura propia.

Con relación a lo anterior, Rosas (2023) propone un estudio denominado: “Gestión de Conflictos en torno al Territorio: análisis de las experiencias propias del pueblo Embera Chamí en el Departamento del Quindío”, en su análisis de conflictos territoriales, se identificó que los pueblos originarios han mantenido prácticas de mediación, armonización y/o alternativas de solución ante conflictos entre la comunidad y la naturaleza; A su vez, también analiza las prácticas de las comunidades rurales o campesinos caficultores que han desarrollado un proceso cultural arraigado al territorio y en esa medida, el territorio se convierte en un actor principal que puede gestar procesos de reconciliación entre las comunidades (indígenas y no indígenas), esto

es posible, si la relación y percepción de las comunidades hacia el territorio esta sostenido por la tradición y su cultura, lo que no ocurre cuando ingresan mecanismos externos gubernamentales o no gubernamentales, grupos externos que no tiene una conexión cultural o espiritual con el territorio, en esos casos, incrementa la ruptura y conflictos entre poblaciones. El autor habla de la importancia de generar más espacios y estudios sobre gestión de conflictos interculturales basados en las prácticas propias de las comunidades y el territorio como mediador.

De otro lado, Morales (2019), realiza un estudio denominado: “Bëtskнатé - Día Grande, Propuesta de Paz, Perdón y Reconciliación para el Departamento de Putumayo”, donde plantea fundamentos de: “Acción sin Daño”, alrededor de la celebración del Bëtskнатé o Día Grande en Sibundoy, Alto Putumayo, como una apuesta territorial de paz con la naturaleza, entre familias, con los ancestros, con los diferentes pueblos y a la vez, una contribución al proceso de paz y construcción de país. Entre sus fundamentos el Pueblo Camëntsá sostiene:

No necesitamos sentarnos en una mesa de negociación para hacer la paz, porque la paz es una fiesta, es un auténtico modo de vida, es una celebración que la actualizamos cada año con la profunda convicción de que este año puede ser el último y que por lo tanto es preciso armonizar la propia vida y estrechar los lazos de unidad con la familia, con la comunidad, pues si Dios nos da vida nos volveremos a encontrar el siguiente año, si no es así esta será la despedida. (Morales, 2019, p.28)

Este estudio busca generar un reconocimiento a aquellas prácticas propias y actos ceremoniales vinculados a la reconciliación física, espiritual, familiar y en relación con el entorno del Pueblo Camëntsá, reconociendo la contribución que realiza cada año con una invitación de paz desde el territorio, abierto a quien desee participar y poner en práctica la reconciliación como estilo de vida. Los resultados y reflexiones de la investigación son un aporte

muy importante, porque permite reconocer que, en las prácticas propias y saberes ancestrales, existen experiencias de vida que colaboran con nuevas perspectivas y formas de reconciliación con principios y valores; una esperanza de vida para construir y convivir mejor diariamente.

De la misma manera el “Atun Puncha” el día grande del Pueblo Inga en el Valle de Sibundoy- Putumayo, también es una práctica y ceremonia de paz y reconciliación territorial, como lo expresa el poeta de ascendencia Inga, Ortiz (2013):

Sonaron los tambores, bututos y cascabeles anuncian la llegada de todos los exiliados de la nostalgia. Ya es tiempo de las flores, de abrir los corazones, de reunir los pasos errantes, los pasos perdidos en ciudades distantes, y armonizarlos en un solo baile...
Calmaremos con chicha la sed del viaje, comeremos en el mismo plato los frutos salvajes y dejaremos en el equipaje — olvidadas — nuestras hambres personales. (p.1)

El pensamiento propio convertido en poesía de vida para compartir los saberes y las reivindicaciones, se vuelven una práctica esencial para darle trascendencia a las expresiones desde el sentir de los pueblos y comunidades, quienes buscan poner la esencia desde su cosmovisión, aportando formas de vida adecuadas y sensibles que promueven una cultura de paz.

Antecedentes Internacionales

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD (2023) realiza un ejercicio de sistematización de las prácticas ancestrales de resolución de conflictos de los pueblos originarios y comunidades afrodescendientes en el país de Honduras, entre ellos, el Pueblo Pech, Pueblo Garífuna, Pueblo Tawahka y Pueblo Miskitu desde un análisis comparativo entre el Derecho Nacional y Derecho Internacional de los Derechos Humanos, con la intención de visibilizar las prácticas propias que fortalecen su derecho a la gobernabilidad y justicia propia de los pueblos. En ese sentido, para este estudio, se afirma que: “las comunidades indígenas y

afrohondureñas, ante un conflicto en la comunidad, estas tienen sus propios métodos y reglas para su resolución, con base en su derecho consuetudinario”. (PNUD, 2023, p.10).

Por lo anterior, el estudio permite un reconocimiento, reivindicación y dignificación de los pueblos a través de sus fundamentos y principios que les ha permitido pervivir en el tiempo con resistencia ante tanta violencia estructural y sistemática. Es un avance que resalta las prácticas ancestrales o propias como contribuciones de los pueblos y comunidades y como estas se contrastan con los mecanismos estatales.

Dentro de las experiencias notables a nivel mundial, Ngomane (2020) resalta las contribuciones de prácticas propias y saberes ancestrales de los Pueblos Zulú y Xhosa, en el continente que hoy conocemos como africano, su sabiduría está vinculada con la concepción de respeto a la vida y la buena convivencia: *Ubuntu*, que significa “yo soy porque nosotros somos”, este fundamento promovió la reconstrucción de Sudáfrica después de la segregación racial *apartheid*. Es decir, en la concepción de vida de los pueblos, existe formas de armonizar la vida, el territorio, la comunidad, el caminar propio, porque contienen una experiencia milenaria. Una de las responsabilidades en los pueblos y comunidades es compartir los saberes entre generaciones, y la autora del libro *Ubuntu*, Ngomane (2020) afirma en sus propias palabras:

He tenido la suerte de criarme en una comunidad que me enseñó la práctica del *Ubuntu* como una de mis primeras lecciones vitales. Mi abuelo, el arzobispo Desmond Tutu, me explicó su esencia con estas palabras: mi humanidad está unida a la tuya, profundamente conectada a ella. (p.10)

Existen diversas contribuciones de los pueblos originarios que aún están vigentes desde su milenariedad, que tienen el objetivo y la experiencia ancestral de promover la conservación, el cuidado y protección de toda forma de vida en la naturaleza, con valores y principios de

solidaridad, responsabilidad colectiva y confianza mutua, son apenas algunas de las múltiples prácticas propias que los pueblos y comunidades han preservado en su memoria. En la actualidad, aumenta la necesidad de afrontar los conflictos sociales y ambientales y muchas de esas respuestas, se encuentran en los saberes propios que mantienen una conexión genuina con la naturaleza, es decir, son saberes que promueven la capacidad para reconciliarse con la vida en comunidad, sustentada por la vida natural y los territorios que brindan diferentes formas adaptativas de vivir adecuadamente, sin dañar, sin abusos y excesos contraproducentes generados por el mismo ser humano.

Marco Teórico- Conceptual

La investigación se centra en analizar dos componentes esenciales: las prácticas propias y los conflictos socioambientales que ancestralmente los pueblos y comunidades han conservado y afrontado en favor de la vida y en relación con la naturaleza. A su vez, se busca avanzar hacia la reivindicación de saberes propios como contribuciones a los desafíos actuales que conllevan los conflictos socioambientales en la humanidad desde un enfoque holístico e intercultural.

Prácticas Propias

Las prácticas propias o prácticas ancestrales se refieren a un conjunto de acciones observables, que se repiten y tienen una intencionalidad específica basadas en una cosmovisión de un pueblo o comunidad, en otras palabras, según Jaramillo y Lombo (2024), son expresiones basadas en criterios de vida y en un sistema propio de conocimiento ancestral, principalmente transmitido con tradición oral intergeneracional. Muchas de estas prácticas propias se han conformado a través de profundas relaciones con el territorio a nivel humano y no humano (físico, emocional y espiritual), es decir, trascienden a una vivencia individual y colectiva, es un proceder que va en sintonía con la realidad de un mundo propio, a su vez, ese mundo está

inmerso en un pluriverso que contiene otros mundos con sus propias prácticas en un espacio-tiempo, en otras palabras, es la posibilidad de integrar la concepción de un mundo en el que quepan muchos mundos (Blaser, 2018, 2019; Escobar, 2014, 2020; EZLN, 1994, como se citó en Ceceña, 2004).

Por su parte Ruiz (2020) afirma que los saberes ancestrales son prácticas vivas de resistencia social y deben ser protegidas como patrimonio inmaterial de la humanidad, al igual que, a los portadores y guardianes de estas prácticas propias atesoradas por los mayores y mayores de los pueblos ancestrales, quienes entregan los saberes para que sean puestos en práctica en las siguientes generaciones, siempre y cuando estén dispuestos a recibir la herencia de un legado construido territorialmente y milenariamente como prácticas o formas de “intervención en la vida” desde un vínculo espiritual, emocional, físico y en relación con el territorio. Complementariamente, Walsh (2009) desde una mirada descolonial, expresa la importancia de reconocer las prácticas propias y saberes de los pueblos ancestrales, como formas vivas de existencia y conocimiento práctico en este tiempo presente y no como “vestigios del pasado”, sino como oportunidades para construir futuros sostenibles y nuevos mundos de interrelación.

Ahondando en las prácticas propias de los pueblos ancestrales o comunidades, el antropólogo Blaser (2018) las describe como protocolos, actos ceremoniales o mandatos que posibilitan un bienestar general de un colectivo. También encontró que existen prácticas propias de pueblos originarios, que fomentan el cuidado basado en la generosidad y el respeto entre lo humano y no humano inmerso en la naturaleza. En sus investigaciones con el Pueblo Innu, también encontró, que la falta de prácticas propias desencadena un evidente deterioro en la salud de la comunidad: epidemias de adicción, suicidios en jóvenes, entre otros problemas físicos,

emocionales y espirituales. Es decir, las prácticas propias traen consigo *afectos* que sienten por el territorio, ese afecto y correlación mantiene un equilibrio entre la naturaleza, la comunidad y todas las formas de vida donde comparten un espacio y un vínculo.

De manera similar, se sostiene que desde las cosmovisiones andinas existen “prácticas-tierra”, lo que equivale a rituales o acciones espirituales de reciprocidad, que están directamente relacionadas con los “tirakuna” o “seres de la tierra” dicho de otro modo, aquellas prácticas propias que se articulan con los “apus” (significado en quechua: señor, autoridad o jefe espiritual que habita en las montañas sagradas), de igual forma, con entidades sagrada y sensibles, entre ellas: lagunas, cerros, ríos, animales y entidades-lugares vivos con agencia y emociones propias. Según las autoras, las prácticas propias tienen la capacidad de comunicarse y relacionarse entre seres humanos y no humanos permitiendo fortalecer desde un sentido cosmopolítico para la protección de los territorios y pueblos andinos, basados en la colectividad y espiritualidad (Harvey, 2007 como se citó en De la Cadena, 2020).

En consecuencia, merece destacarse que las prácticas propias son el resultado de un conjunto de conocimientos ancestrales relacionados con el territorio, identidad y formas de vida de un pueblo, donde ponen en movimiento la memoria ancestral y las voces del territorio; cada vez que se pone en práctica los saberes propios, estos se resignifican, re-existen y resisten reforzando su autenticidad, derecho a la libre determinación y autonomía (Albarracín, 2024).

Si bien es cierto que las prácticas propias se basan en la identidad de un colectivo o comunidad, conviene señalar que la ‘identidad’ no es un proceso estático o paralizado en el tiempo, sino una dinámica que va evolucionando en el presente, se fundamenta en el pasado (valores, principios, contexto, simbolismos, significados propios) y se encamina hacia el futuro de manera simultánea y acorde a los cambios que asume una comunidad, colectivo y/o sujeto

(Cruz y Sierra, 2022); es decir, son procesos y prácticas que también se adaptan, evolucionan y se reconfiguran según las transformaciones en un territorio, una región, un país y un mundo construido de muchos mundos.

En virtud de lo anteriormente expuesto, se puede afirmar que existen múltiples miradas de realidades que se expresan y se hacen visibles a través de las prácticas propias o prácticas ancestrales de diferentes mundos entrelazados; de esta manera, es una invitación a ir más allá de una explicación dualista o de la creencia de un solo mundo, sino enfatizar en la interdependencia de muchos mundos por conocer y convivir, lo que equivale a un pluriverso, que significa: “mundos genuinos donde la vida se rige por principios que difieren de manera importante de aquellos que impulsan la fuerza arrasadora desatada sobre ellos” (Escobar, 2020).

Finalmente, poner en práctica los saberes propios significa revitalizar el legado ancestral que los mayores y mayores de un pueblo han cuidado y entregado a su pueblo, en ese sentido, la tradición oral hace parte de la práctica propia de los pueblos y comunidades, convirtiéndose en un mecanismo de comunicación efectiva y contextualizada en el territorio. En palabras y Pensamiento Yanacona (2014) como se citó en Majín, (2018) indican que los saberes propios viven en la práctica cotidiana de los pueblos y comunidades, por ejemplo, los pagamentos que están ligados a procesos de corresponsabilidad y reciprocidad entorno al nivel físico, espiritual y natural, es decir, son las mismas vivencias y prácticas que promueven el cuidado y autocuidado, la medicina tradicional, caminar la palabra, mantener el fogón encendido y cultivar la sabiduría, pero a su vez, hay que saber comprender que son legados de resistencia que fomentan los diálogos circulares e infinitos.

Prácticas Propias de Mediación Ancestral

Ya se ha mencionado el significado y trascendencia de las prácticas propias, ahora bien, es importante para este estudio, contemplar el concepto o significado de ‘mediación’ como una característica fundamental de la categoría de prácticas propias desde la cosmovisión y legado ancestral. Desde la perspectiva de Hernández (2012) el ejercicio de mediar es la capacidad y habilidad para el diálogo y el acuerdo continuo que permite reconectarse con la identidad y la espiritualidad de un pueblo arraigado ancestralmente. Así mismo la autora destaca el significado de mediar que propone el CRIC como una práctica diversa de resolución de conflictos en la familia, en la comunidad, entre diferentes comunidades, instituciones o grupos económicos, empresas, multinacionales, actores armados y entre el Gobierno en diferentes niveles y periodos. En ese sentido, también la autora menciona que la práctica propia de mediar o la mediación propia, según el conocimiento ancestral del Pueblo Nasa, está ligado a su cotidianidad, a su presencia y lugar de origen, es decir, una forma o estilo de vida que les ha permitido pervivir; evidencia de ello: su misma existencia milenaria, coexistencia e interconexión con *Uma Kiwe* ‘madre tierra’, en idioma Nasa Yuwe. Conforme a lo expuesto, es importante resaltar algunas expresiones de la comunidad mencionada: “este asunto hay que mediarlo, vengo de mediar esto, esta persona puede mediar esa situación”, es evidente el uso de la palabra en su cotidianidad a nivel familiar – comunitario, pero también, por conflictos externos que impactan a la comunidad, entre ellos, el conflicto armado. Tal como lo expresa Alicia Chocue (2010) en una entrevista personal a Hernández (2012):

Mediar es importante porque en estos conflictos se juega la vida de las personas y el movimiento indígena siempre se ha caracterizado por defender la vida, no solamente la humana, sino la vida de la madre tierra con todos sus habitantes. (p. 105)

Desde esa mirada, la práctica de mediación se ha convertido para los pueblos y comunidades, en un mecanismo de resistencia, a través de los saberes propios y reafirmarse en lo espiritual, pero también, en una forma de vida que da una respuesta pacífica ante los conflictos internos, pero también hacia los conflictos externos armados y violentos que han tenido que afrontar en el territorio. De igual manera, cabe mencionar que las prácticas ancestrales de mediación se desarrollan en varias dimensiones: políticas, espirituales y comunitarias, las cuales, se han construido y transformado continuamente con la sabiduría de los pueblos (Hernández, 2012).

En resonancia con Morales (2019) el bienestar o armonía social de una comunidad depende de una relación entre el cuerpo físico, la mente, la cultura, espiritualidad y el ambiente, es decir, los conflictos sociales y ambientales están intrínsecamente relacionados entre sí, y a su vez, son procesos innatos a la naturaleza humana, originados por desavenencias entre posturas, intereses y sentimientos de cada individuo que pueden ir escalonando a un colectivo y a un territorio, por esa razón, es fundamental proceder oportunamente con prácticas propias de mediación, para resolver dichos conflictos en la comunidad y el entorno, por tal motivo, no se debe esperar a que el tiempo vaya recrudeciendo, agudizando y acentuando emociones que desarmonizan al ser, la familia y/o comunidad. El autor además afirma, que dentro del Bëtsknaté -Día Grande- del Pueblo Camëntsá Biya, las prácticas propias se realizan por medio del diálogo, el compromiso de sembrar armonía, realizar rituales y encuentros con el consejo de mayores, autoridades propias y medicina tradicional e insiste que sea lo más pronto posible, para que el dolor y el rencor no se quede adentro del ser y enferme, por esa razón, la conmemoración: Bëtsknaté o Día Grande, las familias se reencuentran y se visitan para compartir y empezar el ritual de perdón y reconciliación:

Se pide perdón de rodillas como símbolo de respeto y también de humildad, con el corazón contrito y con la razón lúcida para recibir de los padres su bendición y el permiso para participar de del Día Grande. Una vez pronunciadas las palabras rituales se expresa el regocijo de sentirse en paz mediante el saludo con las flores se baila dentro de la casa de los padres y los hijos les invitan ahora a pasear a su propia casa reafirmando la unidad familiar y el compromiso solidario. (Morales, 2019, p.29)

Los procesos de resistencia, tenacidad y reivindicación de los pueblos originarios son promovidos, sostenidos y fortalecidos por cada una de las prácticas rituales que las comunidades y pueblos han conservado en su diario vivir, diario sentir, diario pensar en el espacio-tiempo y lugar sagrado que ancestralmente han vivido y han ritualizado la vida como una forma de permanencia y pervivencia.

Finalmente, a la luz del pensamiento ancestral, las prácticas propias para mediar conflictos sociales y ambientales no se debe apartar la condición de la mujer dentro los pueblos y comunidades, es decir, las mujeres salvaguardan y gestan la vida de los pueblos originarios, por lo tanto, el reconocimiento y pervivencia de los pueblos, también es por ellas, es decir, el reto y el desafío de reconciliación, perdón, sanación y mediación, convoca a las mujeres con raíz ancestral a proponer prácticas propias en sintonía con los saberes del pueblo originario.

Conflictos Socioambientales

El origen latín del término ‘conflicto’ – *conflictus*- sustantivo masculino, que significa: disputa, combate, lucha, pugna, colisión o situación de enfrentamiento o controversia entre dos o más personas con distintos intereses (Real Academia Española, 2024, definición 1). En el caso del elemento compositivo: ‘socioambiental’ se analiza desde el contexto y vínculo entre el ser humano y la naturaleza con enfoque social, es decir, se ocupa en analizar las sociedades humanas

en dimensiones políticas, culturales, económicas, éticas, ecosistémicas, entre otras, para identificar, comprender y reconocer las interacciones entre sí (Real Academia Española, 2024; Pronaces SS y S, 2021).

Según el análisis de Ortiz (2011) los conflictos socioambientales son confrontaciones y tensiones entre diferentes actores sociales en un espacio natural determinado, donde cada uno lleva consigo sus valores, posiciones y objetivos particulares, el autor destaca la importancia de saber diferenciar los conflictos de los problemas, porque en el caso de los conflictos socioambientales, hay una particularidad, no es posible resolverlos fácilmente con métodos técnicos, mecanismos racionales o administrativos.

En base a lo anterior, los conflictos socioambientales son largos procesos históricos donde se reflejan dinámicas de poder y relaciones sociales que evidencian desigualdades estructurales, imposición de modelos de desarrollo económico y luchas por el bienestar social (Gudynas, 2009). Desde esta perspectiva, los conflictos socioambientales son multidimensionales con justicia ambiental, territorial, derechos humanos, bioculturales, éticos, económicos, políticos y una necesidad hacia una transformación social, que muchas veces no se dimensiona desde la cosmovisión de los pueblos y comunidades.

Siguiendo con Ortiz (2011) expone que dentro de los conflictos socioambientales existen tres categorías principales, la primera: *conflictos por escasez* debido a la dificultad en el acceso a un bien natural que afecta directamente en las necesidades de una población, comunidad o grupo; segunda: *conflictos por identidad* debido a un desplazamiento forzado por privación de bienes naturales o falta de garantías de seguridad a una población y/o comunidad; tercero: los *conflictos por privación relativa* que se refiere a las carencias sociales, culturales y económicas, dicho de otro modo, aquellas necesidades y/o aspiraciones de un individuo según el contexto o puntos de

referencia de una población, por lo general, estas carencias se derivan de problemas medioambientales de origen multifactorial, generando un desasosiego y frustración al no lograr esa aspiración de nivel de vida acorde a su entorno.

Esto nos lleva a considerar que “la imposición de un modelo de desarrollo ajeno a América Latina y el Caribe genera situaciones de conflicto que en muchos casos derivan en confrontaciones y hasta costos de vidas humanas” (Collinson, 1996, como se citó en Ortiz, 2011). Por esta razón, los conflictos socioambientales deben abordarse de manera integral, proponiendo políticas ambientales, culturales y protegiendo los derechos de los pueblos y comunidades. Es igualmente importante destacar que hay autores que sugieren ver a los conflictos socioambientales como oportunidades para lograr redistribuciones económicas, crear transformaciones y movimientos sociales para generar consciencia ambiental; sin embargo, esto es posible si se logra cierta autonomía ante el gobierno y los partidos políticos en la protección y salvaguarda de los territorios (Sabatini y Sepulveda, 1997, como se citó en Ortiz, 2011)

Por otro lado, Munévar y Valencia (2019) afirman que: “la construcción y elaboración de diferentes formas de valoración del ambiente, la naturaleza y el territorio por parte de sujetos individuales y colectivos, económicos y estatales, ha dado lugar a la generación de conflicto socio-ambientale” (p.44). Complementariamente, el origen de los conflictos socioambientales son hechos sociales a lo largo del tiempo, situación que, conmociona e impacta a nivel territorial, humano, ambiental, espiritual y cultural a través de un sistema económico e ideológico implantado en cada uno de los sitios y espacios que constituyen los pueblos originarios y comunidades locales (Gudynas, 2009). Estos conflictos son cada vez más visibles por el evidente deterioro ambiental-natural que se acrecienta por la degradación y pérdida de la biodiversidad, sobreexplotación a partir de megaproyectos extractivistas con el objetivo de lograr un

crecimiento económico a raíz de la demanda de consumo y a costa de la eliminación de la vida (Sabogal, 2024).

De igual forma, se puede resaltar que existe una necesidad de seguir profundizando, no sólo en los desencadenantes de los conflictos socioambientales, sino en los actores que inciden y generan oposiciones sustanciales. En ese sentido Fontaine (2003) menciona los siguientes actores que influyen directamente en la dinámica de los conflictos socioambientales, en primer lugar, se encuentra el Estado, con sus tres ramas: ejecutiva, legislativa y judicial, priorizando el derecho público nacional, desenvolviéndose en una dimensión política, y actuando bajo el ordenamiento territorial -nacional, al mismo tiempo, basándose en el marco legislativo constitucional, regulándose a través de leyes medioambientales pero también, leyes que protegen actividades económicas de exploración y explotación, ejemplo de ello, la extracción de hidrocarburos; en segundo lugar, están las empresas nacionales e internacionales, públicas, privadas o mixtas con actividades económicas del sector primario -agropecuario y secundario- industrial extractivo y de transformación, este sector prioriza el derecho de crear empresa y el ánimo de lucro obtenidos a través de actividades relacionadas con la naturaleza; el tercer actor está asociado a un campo ético, por ejemplo: pueblos ancestrales, comunidades, organizaciones ambientalistas y campesinos, quienes priorizan los derechos humanos, el derecho internacional y derechos colectivos. En el caso de los pueblos originarios, muchos de ellos mantienen y conservan una lógica ética y de corresponsabilidad integral con un profundo arraigo milenario con el territorio, es decir, “más allá de la reivindicación territorial e identitaria, la etnicidad se vuelve entonces el soporte de una crítica de la modernidad que va desde el aislacionismo a la demanda de participación” (Fontaine, p.518, 2003). La organización y los movimientos de los pueblos y comunidades ancestrales avanzan en las acciones legales, obligando el cumplimiento por parte

del Estado y los diálogos entre empresas privadas que buscan realizar intervenciones extractivas en los territorios, a su vez, han logrado avanzar hacia la recuperación del territorio y fortalecer sus derechos consuetudinarios. Siguiendo las ideas de Fontaine (2003) resalta no perder de vista la perspectiva, donde los conflictos socioambientales originados por la colonización agraria y petrolera han generado procesos muy importantes que contribuyen a la recuperación de sentido y protección del territorio, fortaleciendo la identidad de los pueblos. En el mismo sentido, el mismo autor, menciona que el Pueblo U'wa resalta:

Como el petróleo puede ser parte de la recreación del mito de los orígenes. Estamos presenciando aquí un ejemplo de utilización de lo sacro como recurso estratégico y de conversión del discurso ético en instrumento de acción política para la defensa del territorio. (Fontaine, p.518, 2003)

A partir de lo señalado, es importante destacar la capacidad de transformación y resistencia de los pueblos y comunidades ante la presión continua de todo tipo de intervención y modelo económico y político, afrontando presiones ideológicas externas, extremas y ajenas al territorio.

Adicionalmente, el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz - Indepaz (2022) destaca los numerosos desencadenantes de los conflictos socioambientales, entre ellos: los monocultivos (legal e ilegal), uso de agrotóxicos, energía eólica, cría extensiva de animales, industrias, hidroeléctricas, turismo acaparador e invasivo, fumigaciones en ejecución de programas gubernamentales “antidrogas”, extracción de petróleo, extracción minera y maderera, grupos armados, deforestación, infraestructuras invasivas y no amigables con el territorio, esto ha generado consecuencias y repercusiones destructivas y contraproducentes, muchas veces, daños irreversibles, desequilibrios en los ciclos vitales de la naturaleza y afectaciones violentas hacia las comunidades y pueblos.

Mediación de Conflictos Socioambientales

Desde un panorama internacional, la mediación de conflictos, según la Organización de Naciones Unidas – ONU (2012), “es un proceso por el que un tercero ayuda a dos o más partes, con su consentimiento, a prevenir, gestionar o resolver un conflicto ayudándolos a alcanzar acuerdos mutuamente aceptables” (p.6), esta práctica se realiza de manera voluntaria y participativa para generar y explorar alternativas de solución, conciliación y acuerdo que no implique llegar a conflictos armados o violentos, teniendo en cuenta los antecedentes y consecuencias funestas de dos guerras mundiales en la historia de la humanidad, las micro guerras ideológicas y económicas en los diferentes países que se han desencadenado hasta la actualidad.

En la mirada de Ortiz (2011) existe un interés hacia la comprensión de los conflictos sociales que abarcan lo ambiental, cultural, económico, ideológico con diferentes actores individuales y colectivos en el transcurrir de la historia de la humanidad, a su vez, se han realizado estudios desde diferentes disciplinas sobre los conflictos socioambientales y sus consecuencias que ponen en riesgo la misma existencia de una población y/o comunidad; sin embargo, el autor describe que la presencia de estos conflictos son necesarios en toda experiencia de vida individual y colectiva, en la medida de que se busque estrategias de restauración, mitigación o posibles salidas, pero sin violencia de ningún tipo.

Partiendo de las prácticas, estrategias o abordajes de la mediación de conflictos socioambientales, existe una propuesta metodológica denominada: ‘Acción Sin Daño’ (Do no Harm) creada por Mary Anderson y desarrollada por la ACD –Collaborative for Development Action, donde busca sensibilizar el conflicto: comprendiendo el contexto, la interacción de las intervenciones de los actores en conflicto y actuar acorde a esas interacciones sin hacer ningún daño como acuerdo mínimo (Ortiz, 2011). Es importante clarificar que esta metodología con

enfoque ‘Acción sin Daño’ está dirigida principalmente a las intervenciones externas (mediación) y/o actividades de agentes de desarrollo: Estado, empresas, iglesia, ONG, entre otros organismos gubernamentales y no gubernamentales ajenos a la comunidad y al territorio, donde se expone que estos agentes e intervenciones, también pueden contribuir al agravamiento del conflicto, sino se realiza una adecuada contextualización, autorización de las comunidades y organización de procesos participativos de los actores en conflicto. En particular en el caso de los conflictos socioambientales:

Las áreas de explotación extractiva de recursos naturales –agravadas y complejizadas por tratarse de zonas ecológicamente frágiles y culturalmente vulnerables en varios casos-, es importante promover cambios para superar las causas estructurales del conflicto y abrir las instituciones existentes del Estado central, de los gobiernos locales y de las propias organizaciones sociales, a procesos participativos y democráticos de debate, diálogo y negociación. (Ortiz, 2011, p.45)

La sensibilización del conflicto permite identificar y promover las capacidades individuales, colectivas, locales, nacionales e internacionales para encontrar puntos de acuerdo, sin recurrir a la violencia, y donde se genere una participación y apropiación cultural, social, política y ambiental, donde se fomente la autonomía y la dignidad humana.

Desde el punto de vista de Rodríguez et al. (2022) a partir del tejido de memoria ancestral, existen estrategias y herramientas propias Inkal Awá que cuentan con principios sostenibles y de conservación natural, que permiten afrontar conflictos socioambientales, especialmente de actores externos: Estado, grupos armados ilegales, empresas extractivas, expansión agrícola, entre otros, estas prácticas propias como el calendario lunar y el tejido del canasto, entre otros, son expresiones que van más allá de una tradición cultural, y se adentran en

una conexión espiritual, sin la búsqueda de confrontación directa con los agentes externos, sino la continuidad de procesos de resistencia y resiliencia a través de sus prácticas propias para afrontar estos conflictos sociales y ambientales. Los autores resaltan también, la importancia que tienen los aportes de las prácticas propias de los pueblos y comunidades originarias dentro de las políticas públicas y currículos académicos, porque permiten ampliar la conciencia ambiental (no solo como algo físico- científico), generar propuestas sostenibles participativas y bioculturales, como también ofrecer alternativas de solución mediante el dialogo y acercamiento horizontal en los procesos de conflictividad intercultural y ambiental.

Siguiendo con el tejido de sabiduría ancestral, en el Pueblo Cofan, existen prácticas propias que reflejan a la naturaleza como un ser vivo sintiente y no como recurso económico para el desarrollo, esto ha permitido lograr acuerdos milenarios de coexistencia e intercambiar formas de vida que no deterioren el territorio, prácticas como el respeto por la veda (restricción de pesca espacio-temporal), la reforestación y el cuidado de las chagras tradicionales, son estrategias que promueven la conservación ambiental y al mismo tiempo, son formas de asumir los conflictos socioambientales, principalmente por intervenciones de explotación masiva y externa (Verdugo, 2023) Hay un gran desconocimiento sobre el potencial que tienen las prácticas propias para mitigar o afrontar conflictividades socioambientales, los pueblos originarios han logrado largos consensos y acuerdos vivenciales a través de la historia y que han ido transmitiendo a su comunidad.

Marco Contextual

El pueblo originario inkal Awá (gente de la selva) se constituye como un todo a partir de su Katsa Su (territorio grande, amplio y vinculante), donde confluye entre diálogos continuos con el cosmos, la selva, el bosque, ríos, espíritus de respeto, animales y la naturaleza en su

conjunto. En otras palabras, Coral et al. (2023) destaca que: “el Katsa Su es el territorio grande donde viven y han habitado los abuelos Awá, para el pueblo Awá el territorio grande es la esencia de su vida, donde conviven en armonía con la naturaleza y los otros mundos” (p.11). Es decir, el pueblo Inkal Awá conserva una comunicación a nivel espiritual, natural y física.

El Origen del Pueblo inkal Awá

En la oralidad Awá cuentan que en el principio solo había selva y de un árbol gigante empezó a descender la barbacha negra, llegó hasta el suelo y entonces apareció el hombre Awá; Así mismo, desde el árbol de barbacha blanca nació ashampa (mujer Awá), y juntos poblaron la tierra como gente de montaña -inkal Awá-. (Astaiza, 2006).

La comunidad inkal Awá cultiva en medio de la selva y porta el canasto como símbolo de cosecha (pan coger). La cesta de fibra vegetal tiene el código de tejido propio para la pesca, caza, siembra, cosecha, protección, transporte de niños y el alimento, pero también significa el mundo donde se plasma el conocimiento, según lo expresa la misma comunidad. Además, es muy importante entre el pueblo Awá, los saberes sobre plantas medicinales, y la diversidad de animales que representan historias y relatos, entre otros, el venado, armadillo, las hormigas, águila, el pilmo (ardilla voladora), la culebra, el colibrí, el oso perezoso y el oso de anteojos (Vallejo et al. 2023).

La organización social familiar y económica se sostiene en buena parte en la caza y en la pesca, la siembra, cosecha y los principios de convivencia e intercambio de productos y relaciones entre pueblos. A su vez, tiene especial significado la Marimba, reconocida como el piano y la música de la selva, también es patrimonio inmaterial de la humanidad, y mediante Resolución No. 1645 de 2010 el Ministerio de Cultura incluye en la “lista Representativa de

Patrimonio Cultural Inmaterial del *Ámbito Nacional* y se aprueba su Plan Especial de Salvaguarda” (Resolución 1645 de 2010).

La marimba construida en madera de chonta procedente de la naturaleza en el territorio de los pueblos originarios, entre otros, el pueblo Awá, lo cual, cabe reflexionar que, al auto-reconocerse el pueblo Awá como la naturaleza misma, su cuerpo, la naturaleza, la chonta, la marimba y su música es un solo organismo (una misma energía), razón por la cual, se puede comprender que se comparte y enaltecen junto a la comunidad afrodescendiente el instrumento musical, según cada cultura y cosmovisión de cada pueblo y/o comunidad. Se puede comprender como un símbolo o principio de convivencia e intercambio desde la musicalidad y el compartir de un instrumento de chonta que conecta y hermana con la comunidad Afrodescendiente.

Características Geográficas del Territorio

Dentro del territorio milenario Awá, llegaron instituciones político- administrativas del periodo hispánico de la república de Colombia del Siglo XIX y entidades territoriales como es el caso del Departamento de Nariño, creado en el año 1904, mediante Ley 1° de agosto 6 y a los Municipios de “Ipiales, Mallama, Ricaurte, Barbacoas, Roberto Payan, Samaniego, Santa Cruz, Guachavéz y Tumaco” (Coral et al., 2023, p.11). En el caso del Departamento de Putumayo, territorio segregado del Departamento de Nariño y reconocido como departamento a partir de la Constitución Política de Colombia de 1991 mediante ley 22, contiene los Municipios de “Puerto Asís, Valle del Guamuez, San Miguel, La Dorada, Orito, Puerto Caicedo y Villa Garzón” (Coral et al., 2023, p.11). Y en la República de Ecuador, incluye las provincias de: Carchi, Imbabura, Esmeraldas y Sucumbíos. En 1863 con la Guerra de Cuaspud por confrontaciones de carácter religioso e ideológico se fija la frontera artificial demarcada por la operación militar de ese acontecimiento (Hernández, 2023) y, solamente hasta el año de 1916 la Comisión Civil integrada

por las cancillerías de Ecuador y Colombia, ratifican los términos de la frontera a través del “Tratado de Límites entre la República de Colombia y la República de Ecuador” (Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia), llamado el Tratado Suárez -Muñoz Vernaza.

Con referencia a lo previamente mencionado, el pueblo originario inkal Awá fue separado con linderos que imponen el establecimiento e invención de frontera y límites, que para los pueblos originarios resultan divisiones artificiales o ficticias, pero que en la actualidad da como resultado la designación resignificación de: “Pueblo Awá Binacional”; sin embargo, dentro de los procesos organizativos y de resistencia de la comunidad Awá, expresan la importancia de ser reconocidos por los gobiernos de los dos Estados y que el mundo sepa de su existencia en este territorio “las plantas, los árboles y animales de estos territorios no conocen de fronteras”. Como afirman también que como los ríos Mira y Mataje se unen en uno solo, así “somos nosotros los Awá”. (World Wildlife Fund - Colombia [WWF], 2019).

De modo que, además del tiempo milenario y la extensa territorialidad panamazónica, existe una interrelación del pueblo Awá con distintas culturas y pueblos ancestrales, no sólo binacional, sino también, la necesidad de fortalecer relaciones trinacionales, en particular: “los pueblos y nacionalidades indígenas transfronterizas de Colombia, Ecuador y Perú: Awá, Inga, Quillacinga, Pastos, A’i Kofán, Eperara Siapidaara, Kamentsá, Murui, Kichwa, Siona, Secoya, Coreguaje, Nasa, Embera Chamí, Shuar y Achuar, pueblos indígenas en aislamiento (PIA) Tagaeri Taromenane” (Amazon Frontlines, 2020), pero también generar diálogos y encuentros con la comunidad Afro del pacífico para fortalecer los lazos y protección del territorio transfronterizo que comparten.

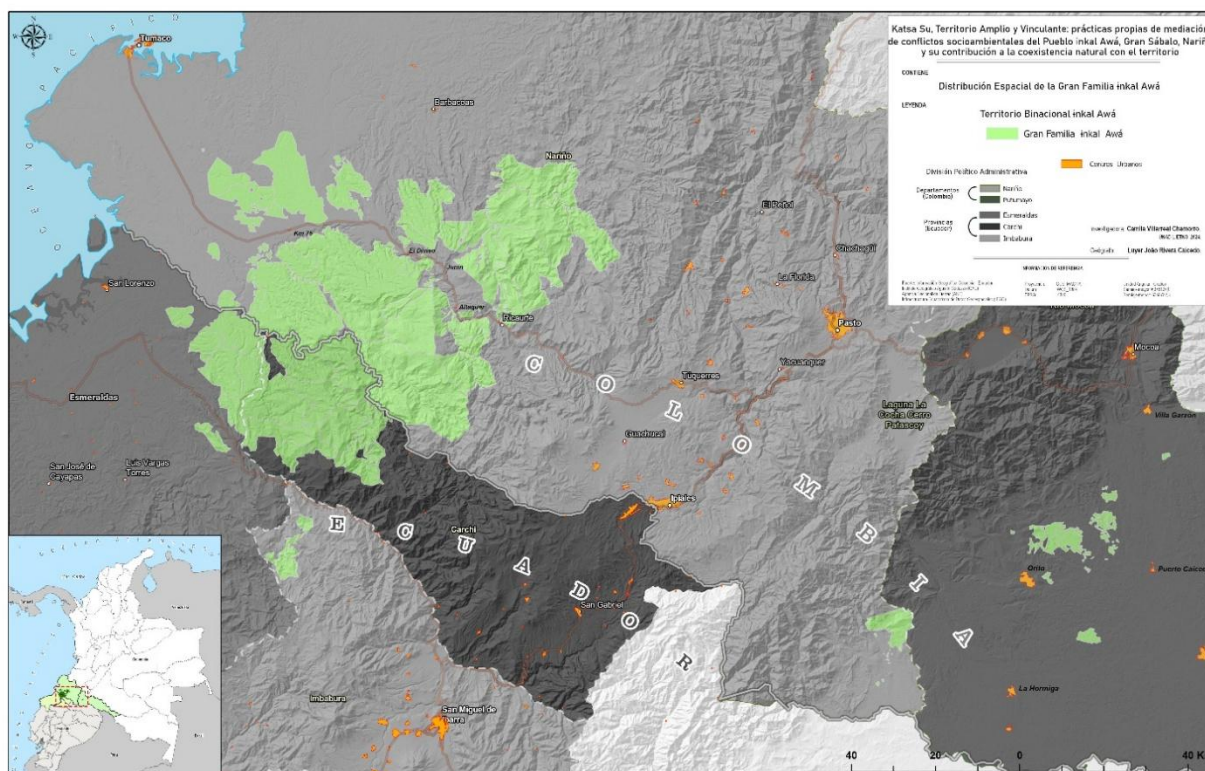
A partir de lo anterior, es necesario reconocer la intensa relacionalidad existente entre la cosmología, cosmogonía, Ley de Origen y Derecho propio de los pueblos y comunidades, como

también, los espíritus mayores y el pensamiento propio del pueblo inkal Awá que convive con otros pueblos milenarios, comparten el territorio y los saberes, aplican su concepto de justicia y organización propia. En otras palabras, el pueblo originario Awá o la Nación Awá, compromete un territorio panamazónico, en la franja territorial que involucra la costa pacífica, los Andes americanos y la Amazonía colombo - ecuatoriana. A su vez, cuenta con cuatro procesos organizativos: Unidad Indígena del Pueblo Awá -UNIPA; Federación de Centros Awá del Ecuador -FCAE; Cabildo Mayor Awá de Ricaurte -CAMAWARI; Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Awá del Putumayo – ACIPAP. Lo cual, a partir del taller de sistematización realizado por la Gran Familia Awá Binacional (2016), se encontró una extensión aproximada de 516.513 hectáreas, distribuidas en Ecuador: 129.684 y en Colombia 386.829 hectáreas.

Con el fin de aportar con una lectura espacial-geográfica, se realizó un levantamiento y diseño cartográfico con la selección de criterios temáticos y validación de la información en los medios oficiales, orientados por los objetivos de este estudio y permitiendo una comprensión integral del territorio del Pueblo inkal Awá. El contexto territorial visibiliza la conservación de un territorio vivo, que no sólo delimita un espacio físico, también muestra una geografía relacional que trasciende fronteras y autonomía histórica (Escobar, 2010; Consorcio TICCA, 2025), evidenciando una presencia y autogobierno que antecede la conformación de los estados nacionales; en la actualidad, la extensión geográfica es caracterizada como: “binacional. Desde la mirada de Barragán et al. (2020) el ejercicio cartográfico no debe ser visto “sólo para enunciar los modos en los que se encuentra circunscrito en las relaciones de poder y privilegio, sino también para revisar las trayectorias políticas con las que puede comprometerse y asumir responsabilidades y solidaridades” (p.7). Conviene también reconocer que la distribución

espacial es un aproximado de la dimensión observable, basado en las fuentes de información oficiales y disponibles tanto en Ecuador como en Colombia; sin embargo, no refleja la totalidad de la dimensión, puesto que, los territorios ancestrales son entidades dinámicas, y algunas fuentes de información no están disponibles en medios públicos.

La serie cartográfica (figuras 1-4) ilustra la distribución binacional de la Gran familia inkal Awá, la localización de los resguardos indígenas del lado colombiano y las colectividades originarias en Ecuador. Este esfuerzo de contextualización culmina en la cartografía del Resguardo: Kuazi Ña Katsa Su (Resguardo El Gran Sábalo) donde el nombre propio en awapit fue facilitado en un gesto de colaboración por una autoridad Awá.

Figura 1*Distribución Espacial de la Gran Familia inkal Awá Binacional*

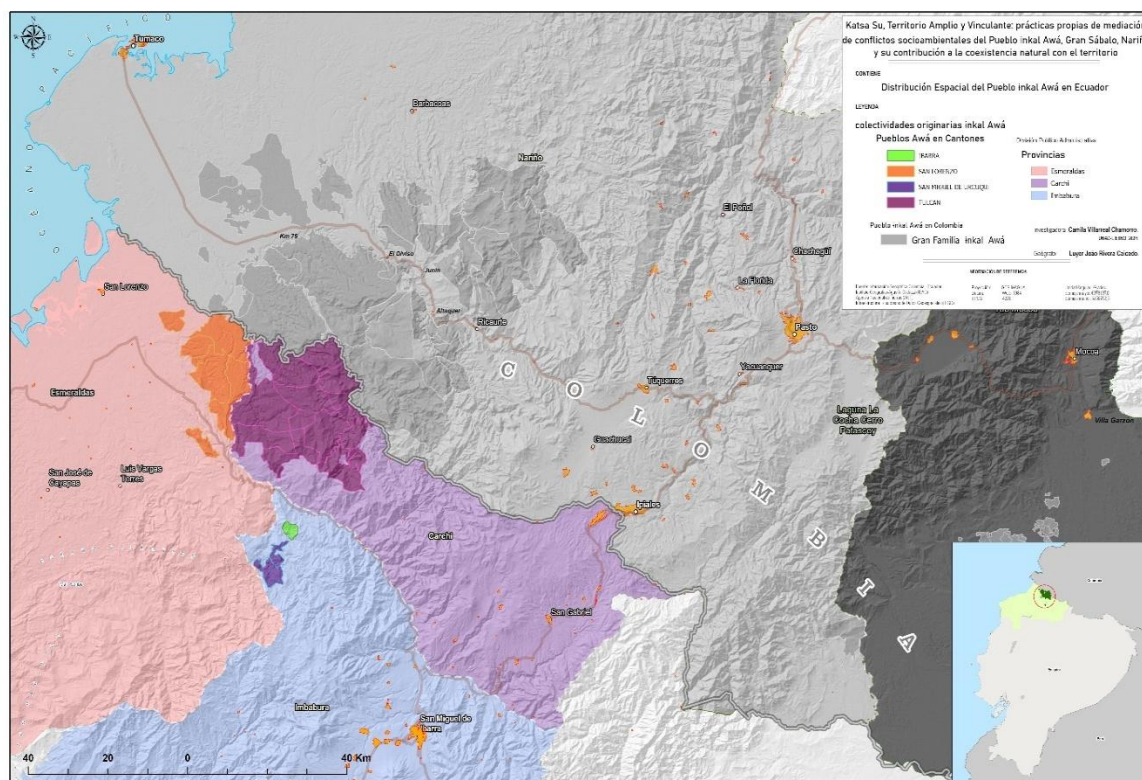
Nota. Cartografía diseñada para estudio. Elaborado por el Geógrafo Luyer João Rivera Caicedo (2024), a partir de insumos geoespaciales oficiales de Ecuador y Colombia: datos procesados con base en IGAC (Colombia), IGM (Ecuador), cartografías UNIPA, CAMAWARI, ACIPAC Y FCAE. Representa la distribución binacional de la gran familia inkal Awá y su articulación transfronteriza.

Este mapa es importante porque permite dimensionar la extensión territorial y la presencia de la Nación inkal Awá, que antecede a la división político-administrativa que hoy separa Ecuador y Colombia. Este panorama permite comprender la amplia construcción ancestral del territorio Awá, donde sus procesos propios de conservación natural y pervivencia, no se restringen por las fronteras estatales de reciente data, sino desde una jurisdicción propia. Esta

autonomía, articulación política- territorial y mediar las relaciones con instituciones externas nacionales e internacionales. Es importante distinguir que la distribución espacial, no responde un modelo concentrando de poblamiento, sino a una lógica expansiva que caracteriza su modo de habitar el territorio, como un tejido amplio, relacional y en movimiento continuo.

Figura 3

Distribución Espacial del Pueblo inkal Awá en Ecuador



Nota. Cartografía diseñada en el marco de este estudio. Elaborado por el Geógrafo Luyer João Rivera Caicedo (2024), a partir de datos procesados con base en registros administrativos cantonales, CONAIE, IGM (Ecuador) y cartografías de la Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE). Representa una aproximación técnica contextual y georreferenciada, basada en parroquias, cantones y provincias de la presencia de las colectividades originarias Awá del lado ecuatoriano.

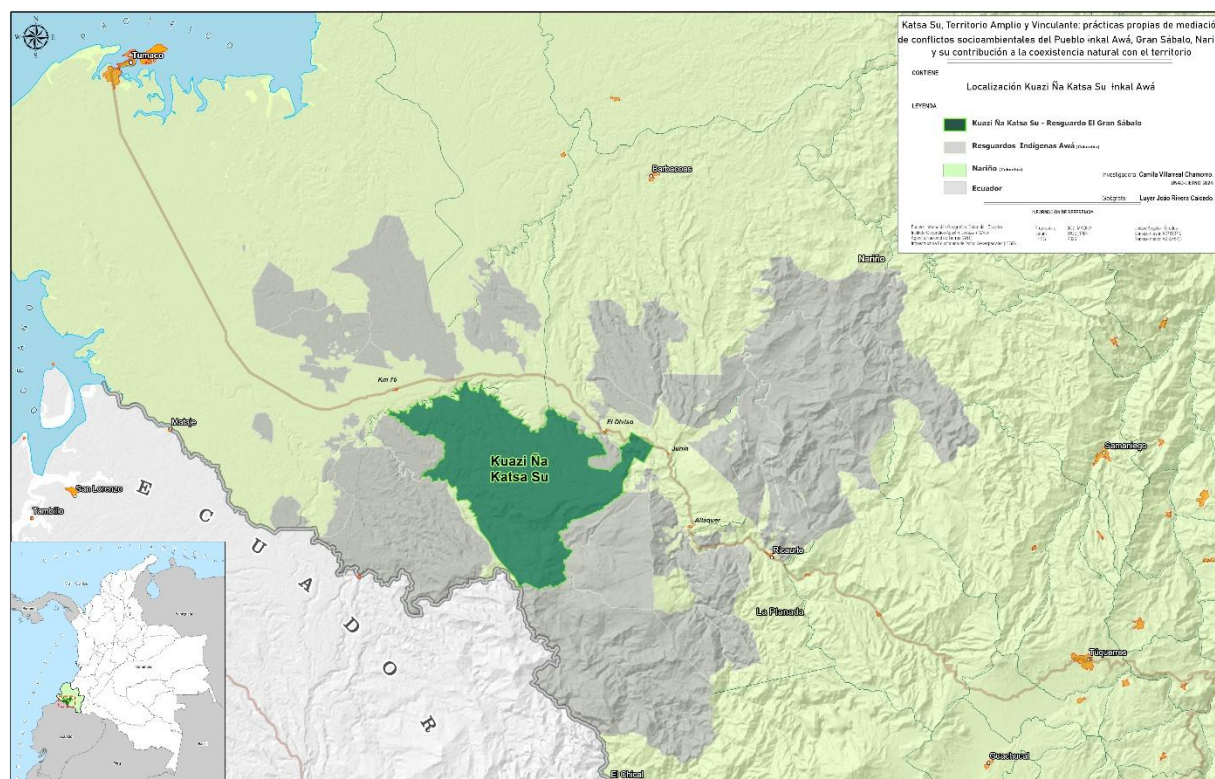
En el contexto ecuatoriano, este levantamiento cartográfico representa la “distribución espacial aproximada” de las colectividades originarias Awá. Debido a la restringida información pública disponible sobre la delimitación de los linderos específicos de los Centros Awá en Ecuador, la representación cartográfica se construyó a partir de las estructuras político-administrativas oficiales en parroquias, cantones y provincias en las que se reporta su presencia. Es decir, la cartografía señala que las colectividades originarias Awá, se localizan dentro de los cantones: Ibarra, San Lorenzo, San Miguel de Urcuqui y Tulcán, pertenecientes a las provincias de Esmeraldas, Imbabura y Carchi, según las fuentes disponibles.

Esta aclaración, permite a su vez, reconocer el carácter transfronterizo y colindante con Colombia, como también, la necesidad de más información pública en el contexto ecuatoriano, en atención a que, la información georreferencial, responde también a necesidades esenciales para la protección territorial, visibilidad y reconocimiento de derechos colectivos, articulación de proyectos y gobernanzas binacionales, como en el caso de la Gran Familia Awá Binacional.

Finalmente, se presenta a continuación la cuarta figura que ilustra la ubicación del Resguardo El Gran Sábalo, cuyo nombre propio en awápit es: *Kuazi Ña Katsa Su*; constituye el territorio específico donde se desarrolla esta investigación. Su representación cartográfica permite situar el contexto donde se entrelaza lo físico, cultural y espiritual del territorio. Recuperar y emplear la denominación propia en awápit, constituye un acto de reconocimiento epistémico, honrando la ancestralidad del Pueblo inkal Awá, permitiendo la continuidad lingüística y espiritual del Katsa Su.

Figura 4

Resguardo Kuazi Ña Katsa Su - Resguardo El Gran Sábalo



Nota. Cartografía diseñada en el marco de este estudio. Elaborado por el Geógrafo Luyer João Rivera Caicedo (2024), a partir de datos procesados en cartografías UNIPA. Representa la localización del Resguardo El Gran Sábalo y se resalta la denominación propia en lengua Awápit: “Kuazi Ña Katsa Su”, obtenida mediante la colaboración de la autoridad Awá: Kaisam Canticus Bisbicus (2024).

En suma a lo anterior, es importante destacar que la lengua madre Awápit, ha permanecido en el territorio, permitiendo evidenciar la existencia continuada y dentro de un proceso de conservación, sostenibilidad, cuidado y protección como pueblo originario, teniendo en cuenta que, “la lengua propia como sistema que traduce todo el pensamiento de una cultura es

pilar fundamental del Pueblo Awá y sólo mediante su fortalecimiento podremos pervivir física y culturalmente para la defensa de nuestro territorio y nuestro pueblo” (UNIPA, 2018, p. 12).

Resguardo el Gran Sábalo - Kuazi Ña Katsa Su

El resguardo El Gran Sábalo está conformado por 56.750 hectáreas y una población de 5.219 habitantes. Su creación fue mediante Resolución No. 070 del 14 de abril de 1993. Su ubicación se encuentra entre: Ricaurte, Barbacoas y Tumaco (Plan de Vida “de la raíz hacia arriba”, 2025). Adicionalmente, un dato relevante es que: El Gran Sábalo es uno de los Resguardos, atravesado por el tránsito del Oleoducto Trasandino OTA, que se encuentra:

En operación desde 1969, recorre 305 kilómetros entre Orito (Putumayo) y Tumaco (Nariño). Entre 2009 y 2024 ha sido objeto de más de mil perforaciones ilegales, concentrando el 81% de las conexiones ilícitas del país. Estos ataques -perpetrados por distintos grupos armados ilegales para financiar economías ilícitas- han provocado graves daños a las fuentes hídricas y los suelos del territorio Katsa Sú, hogar ancestral del pueblo Awá (Corporación Colectiva de Abogados José Alvear Restrepo -CCAJAR, 2025, párr. 2).

Debido a lo anterior, el Oleoducto Trasandino (OTA), es uno de los principales focos de contaminación, violencia sistemática y estructural en el territorio. De ahí que, los derechos fundamentales de los resguardos Awá, fueron amparados por la Corte Constitucional, por medio de un fallo histórico a favor de veinte resguardos, entre ellos, el Resguardo El Gran Sábalo. Esta decisión judicial amplía medidas de protección del Katsa Su, como sujeto de derechos (CCAJAR, 2025). Conviene recordar que los resguardos indígenas son inembargables, imprescriptibles e inalienables, responden a una propiedad colectiva para la pervivencia de los pueblos; El Katsa Su como sujeto de derechos, eleva el sentido de relación y cuidado de un

territorio, más allá de un título de propiedad, el territorio y/o resguardo es también un cuerpo vivo donde fecunda la vida en abundancia y a su vez, desde la esencia del cabildo, desde su función de servicio al Pueblo garantiza el bienestar colectivo. A raíz de esto, la Unidad Indígena del Pueblo Awá- UNIPA, en su página oficial, describe la integralidad y el sentido de los Resguardos desde su Ley de Origen, como se muestra a continuación:

En estos resguardos y comunidades, nuestros hombres (ampu) y mujeres (ashampa), gente inkal Awá (ser de la montaña), buscan vivir en armonía con el Katsa su (gran territorio), para lograr plenamente el desarrollo de su Wat Uzan (vivir bien), bajo los principios de Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía, que se establecieron desde la fundación de nuestra organización UNIPA el 6 de junio de 1990. (UNIPA, s.f., párr.4)

El Resguardo El Gran Sábalo se encuentra agrupado en la asociación de autoridades y cabildos indígenas Awá y, en la Unidad Indígena de los Pueblos Awá -UNIPA, por lo anterior, desde el ámbito político- organizacional, cuenta con un cabildo indígena, considerado entidad pública especial conformado por líderes y lideresas Awá elegidas cada año por consenso mediante asamblea comunitaria.

Desde el contexto de conservación ambiental, dentro del Resguardo El Gran Sábalo, nace la Reserva Natural inkal Awá La Nutria “Piman” donde se siembran semillas de gobernanza ambiental: procesos de revitalización y restauración natural en favor de la vida y la conservación, es un espacio vivo de enseñanza para las nuevas generaciones del pueblo Awá y un proceso biocultural referente a nivel nacional e internacional (Plan de Vida “de la raíz hacia arriba”, 2025).

Al igual que todo el pueblo inkal Awá, el Resguardo El Gran Sábalo desarrolla prácticas de pesca y caza, medicina tradicional, construcción de casas en cuatro pilares, tejido de la higrá,

canastos, habilitación de caminos, senderos entre el bosque y los ríos, prácticas culturales y artesanales, en la música con marimba, danza, centros de educación propia y bilingüe, también “se practica la horticultura y la agricultura, con cultivos permanentes, semipermanentes y transitorio, siendo los principales el plátano, caña, piña, caimito, yuca, entre otra” (Plan de Vida “de la raíz hacia arriba”, 2025), toda forma de vida desde la cosmovisión Awá hace parte de la pervivencia del pueblo originario.

El Resguardo El Gran Sábalo, ha venido contribuyendo desde sus prácticas ancestrales en comunión con la naturaleza y sus propias formas de conservación ambiental, es un territorio que se fortalece a través de su interdependencia con el agua, los ríos, los árboles, los seres de la naturaleza y la espiritualidad, por medio de la lengua propia awápit, la medicina tradicional y la conciencia colectiva en correspondencia con el cuidado y el respeto profundo hacia la vida y su alrededor.

Diseño Metodológico

Enfoque Metodológico

La presente investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo, con el propósito de comprender en profundidad los significados que los sabedores (as) y autoridades inkal Awá del Resguardo El Gran Sábalo- Kuazi Ña Katsa Su, otorgan a las prácticas propias de mediación —redefinidas por ellos mismos como prácticas de *Wat nijkuh chan*⁵ (armonización). El marco de este enfoque permitió interpretar relaciones a nivel espiritual, físico, anímico, afectivo, sentidos y vínculos, con la naturaleza, es decir, la investigación cualitativa ofrece ampliar miradas a través de los ojos de otros; no solo es describir perspectivas de vida, sino promover conocimientos relevantes, procesos sociales e históricos y nuevas propuestas a favor de la vida, con una visión holística —la suma de las partes interconectadas— respetando la complejidad de múltiples realidades humanas y sociales, que implica una metodología flexible y adaptativa que se va ajustando en el avance investigativo (Deslauriers, 2024; Flick, 2015).

Desde esa perspectiva, se desafía la estandarización del conocimiento occidental, para adentrarse en la descolonización metodológica de la investigación, priorizando la epistemología propia Awá como fuentes legítimas del saber ancestral y como legados humanos que promueven la protección biocultural. En virtud de lo anterior, el Ser Awá en su sentir, hacer y pensar—en su existir— con el territorio, encuentra tejidos en comunión con Katsa Su y sus cuatro mundos de interrelación; acorde a los aportes por Vidal (2009), el enfoque cualitativo permite estudiar la calidad de las relaciones de sentido y afectos que han surgido y germinado en el territorio, desde un análisis profundo buscando la integralidad de las particularidades, en términos más precisos, se muestra desde una amplia sensibilidad interpretativa y humanista, que explora con el propósito de reconstruir la realidad desde la óptica de la comunidad.

A raíz de lo anterior, el enfoque, permite abordar las prácticas propias como formas de transformar los conflictos sociales y ambientales en un sentido dialógico permanente y sentido común de cuidado de la naturaleza, donde el territorio y el ser Awá se convierten en una unicidad complementaria (Escobar, 2014).

Paradigma Interpretativo

El paradigma interpretativo está basado en la premisa de comprender cómo las personas sienten, significan y dignifican su realidad; tanto la realidad como la identidad se van construyendo con las experiencias, historias, narrativas y sentidos que las personas van incorporando y experimentando desde su contexto vital; es decir, la “visión interna” es la prioridad metodológica para comprender significados, intenciones y saberes culturales como fuentes vivas de conocimiento y no desde la imposición externa (Taylor & Bogdan, 2010). De ahí que, se busca a través del paradigma interpretativo, comprender que las prácticas propias Awá, no son técnicas, ni objetos medibles, sino que se interpretan desde la óptica de los relatos, vivencias, espiritualidades, vínculos y responsabilidades éticas propias del Pueblo Awá y desde la base conceptual del “sentipensar” que propone el sociólogo Orlando Fals Borda, quien reivindica el *sentir* dentro del ejercicio de la investigación: “ésta debe impulsar la reivindicación de los saberes culturales, sociales, políticos, que permitan plantear otras posibilidades del mundo” (Marín, et al., 2020, p.11). De igual forma, este paradigma se articula con la ontología relacional que plantea Escobar (2014, 2020) donde el territorio y la comunidad son un mismo tejido vivo de vínculos, por lo tanto, son interdependientes los seres humanos con la naturaleza; esa mirada coincide con la cosmovisión del Pueblo inkal Awá del Katsa Su como sujeto de derechos que siente, piensa y enseña a vivir armonizado con la naturaleza. En síntesis, este paradigma permitió comprender y reconocer la realidad de mundos diversos interconectados

desde el pensamiento inkal Awá, identificar una dinámica social, cultural, espiritual y afectiva en permanente transformación y co-creación, construyendo puentes de diálogo entre el investigador, la comunidad y el territorio como sujetos sentipensantes, con significados propios y múltiples realidades, dando valor a la intersubjetividad (intercambio de saberes y afectos), la riqueza de sentidos, significados y ceremonialidades (González, 2001) que promueven la vinculación sagrada con la vida y las nuevas memorias colectivas de cuidado y conservación de la naturaleza.

Método Hermenéutico

A fin de lograr interpretar y comprender las prácticas propias del Pueblo inkal Awá, desde las voces de los sabedores y autoridades del Resguardo El Gran Sábalo - Kuazi Ña Katsa Su, las prácticas propias que armonizan los desequilibrios y desafíos que surgen en el Katsa Su, se analizan desde la comprensión de que la realidad humana no es objetiva, sino construida colectivamente,—desde ese marco amplio que ofrece el paradigma interpretativo—, es necesario acceder desde las interpretaciones de los participantes, sin que eso signifique que el investigador (a) sea neutral o se limite a describir, sino que dialoga y “co-construye sentido” en conjunto con la comunidad y/o sujetos de investigación; por esa razón, la aproximación hermenéutica desde la perspectiva de Gadamer (Viveros, 2019) se sustenta en el diálogo permanente, promoviendo miradas susceptibles al cambio transformador (individual y colectivo), y más aún, al encontrarse con un mundo de cuatro mundos interconectados en espacio y tiempo (ontología relacional) en *Katsa Su*. (Escobar, 2020).

Complementando lo anterior, este camino orientado por el método hermeneúutico posibilita situarse desde la idea de que: “dialogamos porque creemos que gracias a la perspectiva de otros ampliamos nuestras comprensiones y extendemos nuestra facultad interpretativa del mundo” (Viveros, 2019, p.8). En ese sentido, dentro del proceso de análisis hermeneúutico y

continuando con Gadamer: para que el diálogo funcione, se necesita situar la voz del otro, como una pieza fundamental para alcanzar la comprensión y no como una simple opinión o acto a “corregir”. Abrirse a escuchar desde el sentipensar, significa que el propio punto de vista puede ser mejorado (modificado) gracias a lo que el otro dice. El objetivo no es confirmar lo que se sabe, tampoco recurrir a la persuasión mutua, sino lograr que el horizonte de comprensión propia sea enriquecido por el encuentro de las otras miradas, superando las perspectivas iniciales. Esto implica que el investigador(a) debe abstenerse de pretender tener la “última palabra”, sino que requiere humildad para aceptar que la comprensión se consolida en el diálogo permanente y a su vez, facilitar la fusión de horizontes, buscando formas desde la práctica y el testimonio individual y colectivo, la articulación del conocimiento ancestral y el conocimiento académico (Gadamer, 2005, p.673, citado en Viveros, 2019), donde las miradas van más allá de la obstinada búsqueda de la contrariedad, que ya de por sí, reposa en cada una por su condición humana, sino desde una corresponsabilidad de aunar esfuerzos desde los diferentes sistemas de conocimiento a favor de la vida, y eso requiere disponerse a mirar un horizonte común.

Dentro del ejercicio hermenéutico se desarrolló un proceso relacional, interpretativo y contextual, en tres niveles de profundidad y desde el punto de vista de Ricoeur (2001), quien aborda la hermeneútica del “texto a la acción”, primero se identificó las “unidades de sentido”, comprendidas como aquellas frases, palabras, acciones, expresiones o enunciados significativos y relevantes relacionados con los objetivos y contexto de esta investigación. Estos fragmentos — unidades de sentido—son las voces de los participantes, lo cual, transmiten ideas completas y complejas de identidad, orientación ética, relación espiritual, anímica y territorial que revelan significados profundos; se prosigue a conformar categorías interpretativas, que son el tema central o principal organizador de las unidades de sentido, es decir, temas que se repiten y abarca

los fragmentos, agrupándolas por temáticas que se construyen a través de convergencia semántica (afinidad de significados), que van en sintonía con la ontología relacional de la cosmovisión Awá (Escobar, 2020); permitiendo finalmente, la develación hermenéutica, que es la acción observable y concreta que surge del patrón interpretado, dando como resultado hermeneútico, como un acto de síntesis: la “práctica propia Awá”.

Tabla 1

Síntesis del Análisis Hermético

Unidad de Sentido	Categoría interpretativa	Práctica Propia Awá
Voz Awá	Tema central	Acción concreta
Conexión con los objetivos y pregunta de investigación	Convergencia semántica en Conexión- cosmovisión Awá	Resultado- Hermenéutico

Nota. Modelo de análisis hermético articulando la voz Awá como unidad de sentido y develar la práctica propia. *Fuente.* Elaboración propia.

Por lo anterior, la identificación de las prácticas propias Awá, pasa por un proceso de comprensión profunda, que requiere relacionar constantemente las partes y su totalidad (el círculo hermeneútico), para lograr una interpretación coherente de las prácticas propias desde la cosmovisión inkal Awá con relación al Katsa Su (Ricoeur, 2001). Este procedimiento permitió comprender cómo son vividas, transmitidas y conservadas las prácticas propias Awá, según su contexto y vínculo territorial. Es importante resaltar, que comprender dentro del proceso hermeneútico, no se trata de reproducir lo dicho, sino reconocer lo que se revela a través de la palabra, textos, datos y voz de los pueblos originarios, de ahí que el diálogo es fundamental en este proceso (Gadamer, 2005, citado en Viveros, 2019).

Unidad de Análisis

La unidad de análisis corresponde a las prácticas propias de mediación de conflictos socioambientales del Pueblo Originario inkal Awá, en el contexto territorial del *Katsa Su* como sujeto vivo sentipensante que otorga sentido a las prácticas propias, desde las voces y participación de autoridades de Gobierno Propio, ambientales y educativas pertenecientes al Resguardo El Gran Sábalo- Kuazi Ña Katsa Su, en el marco de la Asamblea General del Pueblo Indígena Awá-UNIPA en el año 2024, teniendo en cuenta la experiencia y conocimiento en la temática específica de la investigación.

Técnicas e Instrumentos de Información

Desde la naturaleza hermenéutica e intercultural de esta investigación, se utiliza técnicas dialógicas, flexibles y contextuales, fundamentales desde una perspectiva descolonial, que visibilice conocimientos ancestrales sobre impactos ambientales.

Entrevistas Semiestructuradas

La entrevista semiestructurada permite explorar conocimientos profundos, a partir de las preguntas orientadoras y flexibles a las autoridades Awá del Resguardo Gran Sábalo- Kuazi Ña Katsa Su. El uso metodológico facilitó el acceso a narrativas fluidas de saberes propios, espirituales, experienciales desde la cosmovisión Awá. Esta técnica permite que cada participante sienta la libertad de priorizar las temáticas de investigación, desde su propio conocimiento y experiencia, ampliando o resignificando conceptos en el marco de los conflictos socioambientales, promoviendo un valioso intercambio y relación respetuosa entre el participante y el investigador (a) y con un compromiso de retorno significativo al Katsa Su de los saberes compartidos (Smith,2016). Se utilizaron como instrumento, guías temáticas flexibles y abiertas, acordes a los objetivos de investigación con el apoyo de grabadoras de audio.

Observación Participante

La observación participante implica cercanía, confianza mutua, interacción que requiere involucrarse desde los tiempos, contextos territoriales y respetando los protocolos comunitarios. Esta técnica va más allá de mirar formas de vida, sino de participar en el acto político y legítimo de dignificar los conocimientos ancestrales (Walsh, 2017). Esta técnica trasciende la explicación de un conocimiento y/o un lenguaje verbal, porque requiere percibir expresiones corporales, gestos, emociones, pausas, silencios, roles comunitarios, las estrechas relaciones con el entorno-naturaleza y el uso de la lengua propia en interconexión, permitiendo así, perspectivas bioculturales y medioambientales únicas (Reyes-García, 2024).

Diario de Campo Intercultural

El diario de campo desde el enfoque intercultural permite una descolonización metodológica en sintonía con estudios que visibilizan conocimientos ancestrales (Walsh, 2017; Escobar, 2020; Smith, 2016), donde no solo se registra hechos, sino el proceso de investigación desde un ejercicio reflexivo-emocional y territorial vivo. Desde esa perspectiva, el investigador(a)—que no es neutral— registra la experiencia vivida más allá de algo “anecdótico”, para adentrarse a la reflexión profunda y emocional, donde sus registros no sólo son anotados o grabados en un dispositivo, sino registrados en el mismo cuerpo del investigador como un instrumento de recopilación de información, datos y análisis, es decir, su cuerpo y emociones también registran y hacen parte del encuentro en el campo de estudio (Ahmed, 2015).

En el contexto de esta investigación con el Pueblo inkal Awá, el diario de campo intercultural, fue crucial para identificar nos solo un registro verbal, sino también observaciones emocionales y sensaciones corporales-contextuales de los participantes y el investigador, donde en muchos momentos, son atravesado por esas emociones (Ahmed, 2015), —indignación ante

injusticias en contra de la vida, miedo, abandono, dolor, angustia, pero también esperanzas, alegrías, risas y anhelos— todos estos registros construyen realidades y relaciones con el *Katsa Su*, que enriquece la interpretación hermenéutica desde las disposiciones afectivas, reconociendo la dimensión sensorial de un territorio vivo y no la limitada “descripción objetiva de hechos”, (ver Apéndice B).

Tabla 2

Resumen Metodológico

Componente	Metodológica	Justificación
Enfoque	Cualitativo	Comprender significados y prácticas propias Awá.
Paradigma	Interpretativo	Realidad como significado construido.
Método	Hermenéutico	Unidades de sentido → categorías → prácticas propias Awá.
Unidad de análisis	Voces de Autoridades Awá Resguardo El Gran Sábalo Resguardo Kuazi Ña Katsa Su	Depositarios legítimos de conocimiento ancestral Awá
Técnicas	Entrevistas semiestructuradas Observación participante Diario de campo	Obtener narrativas culturales profundas. Investigador involucrado activamente. Reflexión integral e intercultural

Nota. Síntesis metodológica de esta investigación. *Fuente.* Elaboración propia.

Resultados

Prácticas Propias Awá

En el marco de la Asamblea General UNIPA (2024), los saberes compartidos en este capítulo se constituyen como un acto de co-autoría ética del Katsa Su y Pueblo Awá, por medio de las voces de los Mayores y Sabedores: Apolinar Pascal, Gabriel Bisbicus, Olivio Bisbicus, Kaisam Canticus, Libardo Pai, quienes confiaron en la proyección de este estudio. Desde la sabiduría del Pueblo Awá, se encontraron prácticas propias que reflejan formas milenarias de relacionarse armónicamente, convirtiéndose en aportes fundamentales en la concepción de los “conflictos socioambientales”.

Se hace una aclaración específica en este capítulo: la nomenclatura de los títulos de las prácticas propias en awápit, fue desarrollada y solicitada a una autoridad tradicional Awá: Kaisam Canticus Bisbicus (comunicación personal, 26 de noviembre de 2025), como hablante de lengua propia awápit, traducción y validación de la nomenclatura de las prácticas propias de armonización Awá. Este ejercicio se desarrolló posteriormente al análisis inicial de las narrativas y responde al compromiso ético de devolver los hallazgos en lengua propia, asegurando la fidelidad conceptual Awá y consolidación lingüística de la investigación.

Esta investigación contó con el seguimiento de autoridades del Resguardo El Gran Sábalo y la autorización del Resguardo (2025) para ingresar al territorio y realizar el registro fotográfico in situ de los resultados. No obstante, debido a adversidades logísticas y territoriales, comunicación interna con la universidad y calendario académico, no fue posible materializar el registro fotográfico. En consecuencia y para garantizar la representación visual de las prácticas propias Awá develadas, esta investigación ha optado por un protocolo de rigor ético visual, que

utiliza fuentes referenciales de la Nación Awá para ilustrar los resultados, buscando la fidelidad de sentido cultural de las prácticas, como salvedad de su contextualización geográfica particular.

Dialogar en Awápit con el Katsa Su - inkal Awá sukin Awapitmin parat charin⁶

Desde la palabra viva del Pueblo inkal Awá, hablar el idioma awápit es una práctica propia, una interacción lingüística, que genera transformaciones a través de la comunicación permanente con el Katsa Su. Es un lenguaje propio no sólo entre las personas Awá, sino también a nivel espiritual con lo no-humano. Hablar Awápit es una práctica que implica una intención de comunicarse con la naturaleza y recibir de esta su sabiduría. En otras palabras, esta práctica es de vital importancia para mantener los diálogos entre las personas Awá, el territorio, los ancestros y entidades espirituales. De acuerdo con una autoridad Inkal Awá:

El idioma Awapit es lo fundamental, porque nos permite a nosotros mantener esa armonía, mantener ese equilibrio. Sí hoy dejáramos de hablar el idioma Awapit, eso nos afectaría muy gravemente, porque no tendríamos la posibilidad de comunicar con todos los seres que nos rodea desde los cuatro mundos [...] nosotros hablamos con las cascadas, con el río, con las piedras, con las plantas medicinales, incluso con los animales, con las aves, cuando entramos al territorio se siente un mundo muy distinto. Desde la ley de origen y de la naturaleza, también desde el Derecho mayor, desde el Derecho Propio, ellos nos imparten a nosotros ciertas ciertas orientaciones que para nosotros vienen siendo los mandatos, por esa razón no podemos incumplir, debemos acatar, si no acatamos, nos sancionan. (Kaisam Canticus, 2024, comunicación personal).

La continuidad de esta práctica dialógica permite mantener un sistema de pensamiento basado en el equilibrio y conexión con el Katsa Su, promoviendo una armonización

ante los conflictos internos y externos sociales o espirituales en el territorio. En las propias palabras desde el sentir Awá:

Se armoniza a través de la palabra, se armoniza hablando, comunicando, se armoniza orientando [...] ha sido de esta forma de poder armonizar: saludando al río, respetando al río, saludando a la piedra, a las plantas, a los árboles. Eso ha sido la forma de poder armonizar, reuniéndonos con nuestros abuelos, abuelas, invocando nuestros seres espirituales, a nuestro sabios y sabias a seguir manteniendo el orden y el espacio que nos corresponde (Kaisam Canticus, 2024, comunicación personal).

De esta manera, hablar en awapit se convierte en una reafirmación de las formas de vida Awá, que conlleva a una relación filial con el Katsa Su (el uno depende del otro), la interacción va desde un saludo hasta un diálogo con todo lo que integra los cuatro mundos, comunicaciones complejas de armonización y toma de decisiones en el gobierno propio, convirtiéndose en un proceso dialógico interconectado a nivel espiritual, físico, emocional, medicinal y natural.

Complementando lo anterior, se resalta la palabra de la autoridad Awá, lo cual recuerda que: “En el territorio Gran Sábalo, somos mayoría hablantes Awápit, es nuestra lengua materna, es la esencia desde la ancestralidad” (Olivio Canticus, 2024. Comunicación personal), en sintonía con lo expuesto, se comprende que es una práctica, un ejercicio de oralidad y memoria ancestral muy importante para salvaguardar y conservar la naturaleza.

Figura 5

Práctica Propia inkal Awá: Dialogar en Awápit con Katsa Su



Nota. Imagen referencial del Pueblo Awá en el Resguardo Nulpe Medio Alto Rio San Juan.

Fuente. Diego Esteban Erazo Arciniegas (2022). Usada con autorización explícita para fines académicos.

Aconsejar para Prevenir Desarmonías en Katsa Su- Ñanta miwara inpachi kurunna⁷

A partir del sentir compartido de las autoridades inkal Awá del Gran Sábalo, existe una práctica propia de armonización que permiten mediar, regular o prevenir conflictos en el territorio, esta práctica conlleva a una mediación interpersonal y espiritual entre dos o más personas de la comunidad hasta llegar a una reflexión y un actuar intrapersonal (consigo mismo). Dentro del marco de la ética hay un ‘deber ser ligado a un sentir Awá’ que los líderes, consejeros, autoridades, guardia indígena y médicos tradicionales de la comunidad comparten a

través de los saberes propios, dependiendo la complejidad del conflicto en el territorio, según expresa la comunidad, hay ciclos continuos de conflictos sociales y ambientales que se afrontan desde la guianza milenaria, permitiendo la prevención de conflictos a futuro.

Esta práctica parte de la convocatoria y revitalización de la memoria colectiva de la gran familia Awá, convirtiéndose en trascendentales aprendizajes intergeneracionales de reafirmación y vitalidad cultural. Para la comunidad Awá, es importante “guiar el camino” desde una postura ética de cuidado del territorio ante las diferentes desarmonías o desequilibrios en el Katsa Su, es un legado que lo transmiten en dos lenguas: awapit y español. Tal como lo refiere el consejero de Educación Propia Awá:

Si yo me comporto en contra de la naturaleza, me va a afectar, me voy a enfermar, puede ser que no me pase ahora, pero después, sí, a mí o a mi familia, entonces es esa conciencia que se dice, no puedo hacer una desarmonía, porque me va a afectar mi salud y a mi familia. En un buen Inkal Awá no tiene que haber conflicto con la naturaleza o en choque o en contra de los grandes espíritus, sino un compartir del territorio, un compartir de su espacio, un compartir de cada una de sus horas, momentos y las cosas que se tienen. (Gabriel Bisbicus, 2024, comunicación personal)

Esta práctica integra una cosmovisión relacional, reconociendo a la naturaleza como sujeto de derechos y portadora de aprendizajes a través de la ética del cuidado en el Katsa Su; tiene la particularidad de ejemplarizar y retomar analogías, haciendo uso de varios elementos que estén familiarizados en su vida cotidiana, entre ellos, el fogón, los caminos, los senderos, la vida silvestre, ríos, montañas, seres espirituales y el territorio en su integralidad: “¡no le eche más leña al fuego, porque si le echa más leña al fuego, mire como se prende!” (Apolinar Pascal, 2024, comunicación personal).

En otras palabras, en la práctica propia de guiar el camino se acude a los valores y principios del Wat Uzan (vivir bonito en idioma Awápit), es decir, hay una intencionalidad analógica en la guianza que reafirma la importancia de conexión con la naturaleza como ente vivo y no como medio para agravar o escalar los conflictos en el Katsa Su.

De esta manera, la comunidad reafirma que un buen Awá, es el que integra en su ser el “saber guiar”, “saber aconsejar”, “el saber escuchar” y el “saber compartir” como parte de la buena convivencia. De tal manera que, la comunidad Awá describe que: “hay que saber escuchar a esos seres queridos” que han trascendido al tercer mundo, pero que siguen acompañando y guiando en el inmenso Katsa Su. Desde la voz de una autoridad del Gran Sábalo:

En el tercer mundo, el mundo de los seres espirituales, donde están nuestras personas, nuestros abuelos, abuelas (todas las personas que han fallecido), ellos nos guían, nos acompañan desde el tercer mundo. Y en el cuarto mundo donde están nuestros seres creadores, donde están nuestros seres que nos orientan, nos guían, nos aconsejan.

Nosotros decimos nuestros dioses, diosas, El Sol, La Luna, Las Estrellas). También está nuestro abuelo el trueno, nosotros le decimos en nuestro idioma awapit: Ipá, significa: trueno, pero nosotros le decimos “abuelo”, porque también es un ser que a nosotros nos orienta y nos da fuerza y guianza. En cada uno de los mundos hay seres espirituales con quienes nos comunicamos con quienes mantenemos la relación y ha sido a través de este sistema de comunicación propio y sistema de gobierno propio (Kaisam Canticus, 2024, comunicación personal).

En vista de lo anterior, esta práctica se fomenta a través de las relaciones respetuosas, coherentes, con alto nivel de responsabilidad, y relacionadas con las orientaciones de los cuatro mundos del Katsa Su. A su vez, la práctica de “Aconsejar para Prevenir Desarmonías en el Katsa

Su”, contempla la regulación comunitaria, los seres espirituales también sancionan como una medida de armonización. En palabras desde la sabiduría Awá:

Dicen que ahí debajo de ese río, hay unas personas, seres espirituales y cuando hay conflictos entre los Awá, al momento de estar cruzando el río, dicen que allí, muchas de las personas fueron castigadas, sancionadas, el agua los absorbió, prácticamente los castigan, el agua de la gente, por esa razón dicen que ese río es muy, muy respetable. Por esa razón también dicen, que entre nosotros no podemos generar conflictos, sino más bien convivir muy bien de manera muy sana entre nosotros, sin generar conflictos. Dicen que “Kum Pi” (Rio que absorbe) su significado sería prácticamente: “río que absorbe”, o “río que come”, o “río que sanciona” o “río que armoniza”. (Kaisam Canticus, 2024, comunicación personal).

La práctica de guiar el camino trasciende de la mera transmisión del conocimiento, se constituye en una acción de encauzar la vida Awá. En otras palabras, encauzar estas experiencias entre la gran familia Awá es la práctica de guianza para no desviarse del camino, es un mecanismo de regulación que busca orientar, prevenir y concientizar sobre los impactos sociales, naturales y espirituales que se generan.

Figura 6

Práctica Propia inkal Awá: Aconsejar para Prevenir Desarmonías



Nota. Imagen referencial del Pueblo Awá en el Resguardo Nulpe Medio Alto Rio San Juan.

Fuente. Diego Esteban Erazo Arciniegas (2022). Usada con autorización explícita para fines académicos.

Restaurar con Medicina Awá en Katsa Su - Watsat charinpa inkaltas pin kasain watsan⁸

Desde la memoria de los médicos tradicionales del Pueblo Awá, se encontró la práctica curativa propia, conformada por ceremonias y rituales que establecen una relación entre las personas Awá, sus espíritus mayores y la cosmovisión en el Katsa Su. Los médicos tradicionales, parteras y parteros especializados en Watsat nijkutnina ⁹(armonizar) el cuerpo, el espíritu, las emociones en conjunto con la naturaleza. La medicina Awá recurre a muchos recursos espirituales y de la naturaleza, utilizando plantas con fines curativos y preventivos para mantener

la armonización en el Katsa Su. En ese sentido, la comunidad expresa que existe una conexión sagrada entre el cuerpo de la persona y el espíritu del territorio.

En la cosmovisión Awá no hay separación de la persona y el territorio, están entrelazados, es un solo tejido de vida y espíritu. Por esta razón, cuando el médico tradicional realiza curaciones con las plantas medicinales y ceremonias, trasciende lo individual y aporta en la restauración colectiva y en la armonía de los cuatro mundos dentro del Katsa Su. La comunidad expresa que la enfermedad física o emocional es una desarmonía espiritual, debido a comportamientos inadecuados y falta de respeto a los seres espirituales y la naturaleza. Al no obedecer los ritmos naturales y espacios sagrados en el territorio se afecta el equilibrio en el Katsa Su. En palabras del sabedor espiritual:

No solamente se enojan los seres espirituales porque entran agentes extraños en el territorio, se enojan porque nosotros también damos ese mal manejo en un sitio sagrado, un sitio sagrado es de respeto, no es de sitios de visitas, de pasar a cualquier momento, tienen su momento y tienen su tiempo. Tiene que haber permisos desde con la misma gente de la Comunidad. (Libardo Pai, comunicación personal, 2 de junio de 2024).

El proceso de sanación que el médico tradicional realiza es vital en la reconexión y restablecimiento de la armonía ante los conflictos sociales y ambientales, entendiendo al territorio como un ser vivo que siente y piensa por sí mismo, necesita de armonizaciones y que las personas se armonicen con las plantas medicinales.

Cuando una persona recupera su armonía, recupera el bienestar dentro del Wat Uzan (buen vivir), fortaleciendo el vínculo de la comunidad y el territorio. Según cuenta la comunidad, en cada encuentro, reunión, congreso o asamblea, siempre debe iniciarse con una limpieza de

plantas medicinales, en ceremonia con los médicos tradicionales. Por lo anterior, se comparte el siguiente testimonio:

Al iniciar la Asamblea se hace un ritual públicamente, reunido con toda la gente de la Asamblea. Aparte nosotros nos vamos a ubicar en una casa de sabiduría, donde se hace sanidad de cuerpos de personas y de ahí nos vamos ya directamente al salón público donde está la Asamblea. (Libardo Pai, comunicación personal, 2 de junio de 2024).

Esta práctica propia con plantas sagradas en el territorio no solo armoniza a las personas, sino que restablece la relación con el Katsa Su, permitiendo una mejor toma de decisiones en coherencia con la integralidad del sentir, hacer y ser Awá.

Esta práctica propia también actúa de manera preventiva, puesto que abarca lo espiritual y la naturaleza como una unicidad, a su vez, es una práctica de resistencia ante los diferentes conflictos generados por los actores armados y explotación minera en el territorio. En otras palabras, cada vez que llegan personas externas al territorio a causar daño a la comunidad se desestabiliza al Katsa Su. Entre las plantas medicinales de gran importancia para la armonización se encuentra la ortiga para armonización (Urtica, familia de las urticáceas):

Una de las plantas que puedo decir, para poder destapar la mente, es la ortiga. Tiene que ser una ortiga que el Mayor directamente la maneje. No es cualquier ortiga, porque de las ortigas hay muchas plantas, todas no tienen la misma función, en vez de hacer la armonización, lo puede estar desarmonizando. Entonces, es una de las plantas que uno la puede utilizar para ortigar y destapar la mente, le sirve hasta para curación, sanación de cuerpo, dolor de huesos, de estrés y todo eso. Queda armonizado a través de esa planta” (Libardo Pai, comunicación personal, 2 de junio 2024).

A la luz del pensamiento ancestral, los aportes del médico tradicional, la armonización o sanidad del cuerpo-territorio-espiritualidad, no solo es un ritual de curación o limpieza, sino una práctica ancestral que actúa en cuatro niveles para mediar los conflictos: a nivel individual (cuerpo y mente de la persona), a nivel social fortalece la buena convivencia en la comunidad, a nivel ambiental con el territorio y espiritual que está inmerso en el Katsa Su.

Figura 7

Práctica Propia inkal Awá: Restaurar con Medicina Awá



Nota. Imagen referencial del Pueblo Awá en el Resguardo Nulpe Medio Alto Rio San Juan.

Fuente. Diego Esteban Erazo Arciniegas (2022). Usada con autorización explícita para fines académicos.

Custodiar Katsa Su para la Pervivencia- inkal Awá katsa sukin wat puran izkuh mitna¹⁰.

Dentro de las prácticas propias del Pueblo ancestral inkal Awá, existe una estrategia de gobernanza ambiental que busca mecanismos que estén alineados con sus principios de conservación como espacios de vida, ante las transformaciones socioculturales y el sistema político administrativo de un Estado -Nación impuesto en los territorios.

Cuidar el Katsa Su, ha implicado una práctica ancestral que parte de los valores y responsabilidades de salvaguardar el territorio donde coexisten los cuatro mundos desde la Ley de Origen Inkal Awá. Este ejercicio de conservar se manifiesta a partir de un largo proceso de gestión del Pueblo Originario Awá para recuperar su propio territorio milenario.

Uno de los resultados de esta gestión es la creación de la Reserva Natural Inkal Awá La Nutria Piman, ubicada en el Resguardo Gran Sábalo, este proceso propio es una práctica de resistencia para materializar el principio de conservación que sus ancestros dejaron a cargo de las futuras generaciones, convirtiéndose en una acción tangible y con la suma de esfuerzos colectivos para mantener vivo y protegido al Katsa Su. Según lo manifestado por una autoridad ambiental del Resguardo Gran Sábalo:

Es un proceso que se camina, hablamos de conservación ambiental, nosotros hemos emprendido desde unos procesos propios y hoy tenemos constituido como la Reserva Inkal Awá la Nutria "Piman". La reserva es un proceso ambiental comunitario y siempre está encaminado a conservar la biodiversidad, a conservar los recursos hídricos, conservar los bosques, conservar la biodiversidad de aves, conservar la biodiversidad de flora y fauna. Todo lo que es del territorio, puedan mantenerlo y conservar esos bonitos caminos de vida, caminos de esperanza, conservar y proteger la cascada, chorreras grandes, esas selvas ancestrales que desde mucho tiempo han existido y siguen existiendo por todos los indígenas Awá y a su vez, seguimos existiendo nosotros, porque somos

gente de la selva, somos hijos de la selva, nacidos y criados allí, somos cuidadores del territorio, cuidadores de la naturaleza, de la biodiversidad y también somos autoridades ambientales en nuestro territorio. (Olivio Canticus, comunicación personal, 6 de junio de 2024)

En correspondencia con lo anterior, dentro del principio ancestral *Wat Uzan* o vivir bonito, se encuentra el sentido de “conservar” como un pilar fundamental del saber milenario que se manifiesta desde su autodeterminación, encontrando herramientas legales para proteger la vida, cultura y el territorio inmerso en el *Katsa Su*. Esta práctica propia de concertación, que con esfuerzo constante de cuidado, protección, diálogo y vigilancia, fomenta la pervivencia y la autonomía a través del consenso. Desde la voz de un portador de la palabra del Pueblo Inkal Awá, reafirma que:

Hemos apostado hacia una política propia desde la ancestralidad y desde allí se busca garantizar la pervivencia física y que naturalmente se mantenga en el tiempo. Como es un territorio también integral colectivamente desde estos sueños de vida, debe estar construida una política desde la conservación de biodiversidad a futuro, donde las comunidades puedan vivir de ella desde la conservación de bosques, y así, mejorar condiciones de vida. Así construimos paz en el territorio, lo hemos venido construyendo, porque la paz es un proceso bastante importante, todo lo que nosotros construimos desde el territorio y desde las bases estamos aportando para la sociedad en general y para el mundo entero. (Olivio Canticus, comunicación personal, 6 de junio de 2024)

Es de resaltar que dentro de la práctica de conservación y custodia del *Katsa Su*, hay diferentes papeles activos que desarrolla la comunidad con roles de conservación, protección y armonización que legitima su vínculo con los árboles, el agua, las cascadas, la naturaleza. Es

decir, el pueblo Inkal Awá también son los árboles, pájaros, son gente de agua y de ríos, son barbacha, son la esencia misma de la naturaleza. (Olivio Canticus, 2024, comunicación personal).

Dentro de esta práctica de custodia, se destaca la presencia de la guardia indígena, integrada por mujeres y hombres, quienes ejecutan el mandato propio de conservación para la pervivencia del Katsa Su, bajos los principios de gobierno propio, teniendo en cuenta que desde la gobernanza ambiental se promueve procesos colectivos, liderazgo, vigilancia, defensa y cuidado territorial, como también mediación de conflictos entre la comunidad que pueda desarmonizar de manera integral su ser Awá. Estas prácticas propias desarrolladas por la guardia indígena como mecanismos de conservación que promueve la vida del Katsa Su, se desarrollan desde el consejo, compartiendo los saberes que la misma naturaleza entrega a sus hijos e hijas, nietos y nietas inkal Awá, esta práctica de custodia ha permitido mantener la conexión con la naturaleza, preservación e identificación de la biodiversidad y proteger especies amenazadas desde la memoria ancestral del Wat Uzan (vivir bonito). A la luz de lo comprendido, la Ley de Origen se emite desde la naturaleza, es decir, los mandatos propios en el Katsa Su son vigilados, regulados y custodiados también por las autoridades espirituales (Mayores espirituales). Según el testimonio de una autoridad Awá:

Nosotros no estamos exentos de la normatividad espiritual, a nosotros nos mantienen bajo esa observación -para comprender- bajo esa vigilancia y bajo esa orientación de la gente del río, de las cascadas, gente del temblor, la gente del agua, también bajo la observación de nuestra: Kuankua Amparinkua (abuela sabia), la dueña de las aves. Por esa razón, no somos de andar maltratando a las aves, está también nuestro abuelo: El Astaron, que para nosotros es nuestro abuelo, es el dueño de los animales, por esa razón, no somos gente de

andar cazando, sino más bien, nos dicen tanto la abuela y el abuelo, que nosotros debemos cuidar, ayudar a cuidar a ellos, para garantizar la vida en el Katsa Su. (Kaisam Canticus, comunicación personal, 6 de junio de 2024).

En sintonía con lo anterior, se muestra una recopilación de la trayectoria de algunos de los mecanismos de armonización desde la cosmovisión inkal Awá. Los hallazgos de la práctica propia de “Custodiar Katsa Su para la Pervivencia”, se evidencian en la existencia de figuras jurídicas y organizacionales creadas y defendidas por el Pueblo Awá, donde se constata la adopción de herramientas del ordenamiento jurídico nacional, pero que responden a una ley mayor: Ley de Origen Awá, que permite al Pueblo Awá el mismo reconocimiento de su Ley de Origen y preexistencia de su personalidad jurídica colectiva, que no sólo protege derechos de personas, sino que valora la naturaleza como una entidad viva intrínseca, que siente y adolece, ampliando el marco de conservación y protección de los cuatro mundos cosmogónicos que lo componen.

Tabla 3*Recopilación de Actos Jurídicos*

Fecha	Hito organizativo y jurídico	Normatividad	Significado de la práctica propia: custodiar del <i>Katsa Su</i>	Alcance
Años 90's	Constitución de Resguardos – Titulación progresiva de territorios ancestrales.	Decreto 1088 de 1993 y Ley 160 de 1994.	Base legal para garantizar la seguridad jurídica en el territorio ancestral.	Nacional
Pre-2007	Reserva inkal Awá la Nutria “Piman”, Resguardo Gran Sábalo.	Hace parte del Sistema Departamental de Áreas protegidas de Nariño.	Se destaca el proceso gestado, más de 18 años, Según Plan de Vida: “De la raíz hacia arriba”, UNIPA, 2025) y el reconocimiento como área protegida que permite la autonomía y gestión de acuerdo con la cosmovisión del Pueblo inkal Awá, promoviendo la conservación natural y el ejercicio de la gobernanza ambiental.	Nacional
26/01/ 2009	Riesgo de Exterminio	Auto 004 de 2009- Corte Constitucional declara la situación de riesgo de exterminio físico y	Visibiliza la extrema vulnerabilidad ante el conflicto armado, activando la obligatoriedad al Gobierno Nacional,	Nacional e internacional

		cultural a 34 pueblos indígenas, principalmente el Pueblo Awá, por el conflicto armado en Colombia.	la implementación de un Plan de Salvaguarda (que no se ha hecho efectivo rigurosamente).	
12/04/ 2010	Mesa de Concertación - MCAWA	Creación de la MCAWA- Decreto 1137- 2010.	Se resalta el ejercicio de concertación del Pueblo Awá y la búsqueda continua de herramientas de justicia que vayan en coherencia con la protección del Katsa Su, lo cual, puso en evidencia y en contraste con el incumplimiento reiterado por parte del Estado colombiano: un modelo estatal fragmentado que fue estructuralmente incapaz de atender la crisis humanitaria Awá.	Nacional
12/11/ 2019	Katsa Su y 32 cabildos indígenas Awá como Sujetos Colectivos de Derechos.	Auto SRVBIT-O79 – Jurisdicción Especial para la Paz (JEP).	Hito en la justicia transicional colombiana, al reconocer el territorio como víctima directa del conflicto armado. Se reconoce al <i>Katsa Su</i> , como un ser que sufre, siente y debe ser reparado.	Nacional

05/10/2022	Derechos Lingüísticos Fundamentales	El Consejo de Estado emitió la Sentencia histórica de los derechos lingüísticos en Colombia.	Reconocimiento y uso del idioma Awápit en documentos oficiales y trámites legales como un derecho fundamental para la pervivencia cultural	Nacional
Mayo 2024	Reconocimiento “Comunidad Transfronteriza”	Acuerdo binacional de frontera – en el marco de la Declaración de Quito y la Cancillería.	Reafirma la unidad cultural y territorial como la Gran Familia Awá Binacional. Estados reconocen formalmente que la línea fronteriza no divide al Pueblo inkal Awá. Fortaleciendo la cultural y memoria ancestral.	Binacional Ecuador y Colombia.
15/09/2024	Katsa Ti Ecomuseo	Inauguración y reconocimiento por el Ministerio de Cultura como entidad museal.	Ejercicio pionero de autonomía que redefine el concepto de “museo”, como territorio y memoria viva, de la Nación inkal Awá. reconocido dentro del sistema nacional de museos. Se resalta este logro como	Nacional

			mecanismos de salvaguarda y reafirmación cultural.	
24/09/2025	Sentencia T-390 de 2025	Fallo histórico de la Corte Constitucional a favor de la Nación Awá. Ordena medidas integrales de protección por derrames de petróleo (OTA)	Precedente ambiental que eleva la protección del Katsa Su como sujeto de derechos en sintonía con la cosmovisión Awá. Implementación de un plan integral de protección, mitigación, reparación y restauración ambiental, se garantice el acceso al agua potable para la comunidad. Responsabilizan por negligencia a empresas extractivas y entidades estatales de control ambiental.	Nacional

Nota. Tabla sistematizada por la investigadora a partir de la revisión de actos administrativos de constitución de resguardos, convenios de la Mesa de Concertación (MCAWA) y jurisprudencia de la Corte Constitucional (e.g., Sentencia T-390 de 2025). La cronología de hitos organizativos se basa en documentos oficiales del Pueblo Awá y registros del Ministerio del Interior. La consulta se realizó en los años 2024-2025. *Fuente.* Recopilación y análisis etnoeducativo de la autora

Figura 8

Práctica Propia Awá: Custodiar Katsa Su para la Pervivencia



Nota. Registro propio de la investigadora durante las entrevistas con Autoriades del Resguardo Kuazi Ña Katsa Su (El Gran Sábalo). (2024). Asamblea General del Pueblo Indígena Awá

UNIPA. Centro de Salud -IPS UNIPA. Corregimiento de Llorente, Distrito de Tumaco. *Fuente.*

Elaboración propia.

Trazabilidad Hermenéutica de Resultados

La trazabilidad hermenéutica permite evidenciar una interpretación rigurosa, es el recorrido que inicia con las voces de las autoridades Awá (fuente original), el análisis que condujo a una categoría interpretativa y al hallazgo desde la óptica de la cosmovisión Awá.

Tabla 4

Trazabilidad Hermenéutica de Prácticas Propias de Armonización

Voz Awá (2024) fragmento textual	Categoría Central	Práctica Propia Awá (acción develada)
Sabedor Awá: "El idioma Awápit es lo fundamental, porque nos permite a nosotros mantener esa armonía[...] no tendríamos la posibilidad de comunicar con todos los seres que nos rodea desde los cuatro mundos".	La lengua Awápit como vehículo ontológico esencial para la comunicación y el equilibrio con el Territorio-Ser Awá.	Dialogar en Awápit con el Katsa Su - inkal Awá sukin Awapitmin parat charin
Autoridad Awá: "personas que generaron ese conflicto interno... el agua los absorbió[...]Ese río es muy respetable y enseña que hay que respetar."	El Río como autoridad de sanción ontológica que previene la desarmonía interna.	Aconsejar para Prevenir Desarmonías en Katsa Su- Ñanta miwara inpachi kurunna
Médico Tradicional Awá: "Los médicos tradicionales nos protegen y nos ayudan a armonizar en el territorio y todo lo que nos haga daño... [...] para nosotros vivir en paz, vamos armonizando nuestro territorio."	La enfermedad es una desarmonía integral entre la persona y el territorio, tratada con medicina tradicional (ritual) para	Restaurar con Medicina Awá en Katsa Su- Watsat charinpa inkaltas pin kasain watsan.

restablecer la
coherencia vital.

Autoridad Ambiental Awá: "La conservación de la biodiversidad debe estar basada desde los mandatos propios, como ley natural que se camina ancestralmente[...]se conserva esos bonitos caminos de vida como cuidadores del territorio".

La protección del Katsa Su es un mandato propio (Ley Natural), constituyendo una Gobernanza Ambiental Propia orientada por el Derecho Mayor.

Custodiar Katsa Su para la Pervivencia-inkal Awá katsa sukin wat puran izkuh mitna

Nota. Matriz de Trazabilidad Hermenéutica de los resultados de esta investigación. *Fuente.*

Recopilación y análisis etnoeducativo de la autora.

Discusión

Los resultados analizados no pueden desprenderse de la profundidad humana que cohabita en el lenguaje con el territorio. En ese sentido, la esencia de este estudio converge en el testimonio compartido por una de las autoridades del Pueblo Awá del Resguardo El Gran Sábalo, quien con su palabra sintetiza el espíritu de estos hallazgos:

Nosotros como inkal Awá, nosotros hablamos más de conservar, de proteger, de defender, de cuidar, de poder abrazar, de poder sentir, de poder vivir, de poder reír también con el universo, con la tierra, con en el territorio, incluso hemos tenido momentos para llorar, llorar para poder hablar, y por esa razón, nosotros hablamos de conservar el territorio (Kaisam Canticus Bisbicus, comunicación personal, 6 de junio, 2024).

En este capítulo de discusión, para efectos de fluidez analítica, los hallazgos cualitativos derivados de las entrevistas semiestructuras se referenciarán en adelante como: (Voces Awá, 2024) para reconocer la fuente colectiva de la información en esta investigación.

Redefinición de los Conflictos Socioambientales

Uno de los aportes epistemológicos centrales de esta investigación, radica en la distinción entre la noción occidental: “mediación de conflictos socioambientales” y los procesos de “armonización inkal Awá”; el concepto de “mediación” es imprecisa, porque carece de integralidad en el tejido de la vida -espíritu- territorio (Voces Awá, 2024); De hecho, es algo más profundo que una “forma cultural o folclórica de una comunidad”, se trata de algo consustancial e inherente a la vida misma del Pueblo Awá. Esta distinción está en sintonía categóricamente con la perspectiva de Walsh (2009) quien enfatiza la importancia de reconocer los saberes ancestrales como formas vivas de existencia en la actualidad y no como “saberes de la antigüedad”, es decir, las prácticas propias de los pueblos ancestrales han encauzado la pervivencia y siguen construyendo futuros posibles. De esta manera, las prácticas propias de armonización inkal Awá son un sistema epistémico viable y sostenible desde la ancestralidad, demostrando así, que la Ley

de Origen Awá es un paradigma esencial para la educación ambiental glocal porque parte del principio de “vivir conservando” (Voces Awá, 2024). Mientras que organismos internacionales como la ONU (2012), propone mecanismos de resolución de disputas, influenciados por intervenciones externas, que si bien busca una eficacia desde un conocimiento profesional especializado, se refleja una mediación desde la verticalidad con un rol de “ayudador”, que muchas veces, devela asimetrías sociales, a su vez está condicionado principalmente de la “disposición de las partes” a negociar, mientras que las prácticas propias de armonización, no se sostiene desde una conveniencia personal o ayuda externa, sino de una conciencia y compromiso relacional con los cuatro mundos del *Katsa Su* (Escobar, 2020), es decir, existe una decisión ética de responsabilizarse e incluirse en el sentido común de vida, porque la intención de dañar o violentar al otro —ser vivo, ser humano, naturaleza, entidad espiritual—provocando una Ñanta washain ¹¹(desarmonización) en contra de todo el sistema que integra los cuatro mundos de interrelación, incluido el que ha efectuado el daño — provocándose auto-daño — (Voces Awá, 2024). En virtud de lo anterior, la armonización Awá se consolida como una soberanía ética fundamentada en el *Wat Uzan* (vivir bonito). Desde la perspectiva de un rol armonizador, en sintonía con la cosmovisión Awá, no se armoniza por conveniencia individual, sino desde la certeza de que el cuidado de la naturaleza y adecuada interacción con el entorno resulta en un autocuidado individual y colectivo integral, como un gran acuerdo ancestral que fomenta la coexistencia. Desde esta mirada se constituye una base ética ambiental más profunda que la que ofrece una visión instrumentalizada del conflicto socioambiental.

El análisis de las prácticas propias de armonización trasciende la lógica de una delimitación territorial y lo eleva a una dimensión de corresponsabilidad humana. El daño que se genera a un lugar sagrado en el *Katsa Su* no se limita a una esfera territorial-comunitaria,

desarmoniza a nivel espiritual - energético en la salud y bienestar físico, emocional, espiritual de manera individual y colectiva, con la capacidad de propagarse más allá del territorio (Voces Awá, 2024) es decir, no solo afecta al pueblo Awá, afecta a todos los seres humanos, teniendo en cuenta que, por más que se conciba una forma de vida aislada y ermitaña, se comparte un mundo de muchos mundos de interrelación, como señala el autor Escobar (2020) desde la perspectiva ontológica relacional expone, que los seres no existen de manera aislada o separada, ni mucho menos dualista, sino que obtienen sentido en la medida en que se relacionan con otros e interactúan en el pluriverso y en la diversidad de realidades de manera integral, esta comprensión es una alternativa a la idea y concepción moderna de individualismo, alejamiento, fragmentación y separación de seres y saberes, dogmatismos e intransigencia; creencias que como consecuencia, han generado explotación, extracción y dominación sobre la naturaleza y toda forma de existencia humana y no humana (López, 2014). Esta visión se corrobora con el análisis de Fontaine (2003), sobre los conflictos socioambientales, donde identifica tres actores, entre ellos: Estado, empresas y un campo ético representado por comunidades, organizaciones ambientales y pueblos originarios. Desde esa perspectiva la soberanía ética Awá demuestra que el campo ético no se mueve desde una lógica de mera “oposición” — limitada a contradecir, sin ofrecer alternativas constructivas —, sino desde una lógica ética de corresponsabilidad integral-universal (Fontaine, 2003). De manera que, desde la cosmovisión inkal Awá y esta investigación, se requiere incorporar una soberanía ética, donde los seres humanos, sin importar su labor, ideología y ubicación geográfica, asuma la corresponsabilidad de ser cuidadores, protectores, vigilantes y custodios del lugar donde se cohabita de manera integral, aprendiendo de la sabiduría Awá: donde el daño que se le hace a la madre dadora de vida—planeta tierra— es una autolesión que repercute a toda la humanidad.

Vínculo entre las Prácticas Propias de Armonización

Desde la cosmovisión Awá, las cuatro prácticas propias tienen una coherencia con la conservación de la vida natural, que se despliega en un espiral como una sola danza desde la ancestralidad, eso quiere decir, que fluyen naturalmente unas con otras, se acompañan, se complementan formando un todo armonioso que hace parte de un organismo vivo y sintiente: Katsa Su, dicho de otro modo, son procesos que se han desarrollado ancestralmente y se interconectan entre sí, fomentando la restauración, prevención, diálogo y custodia, que buscan mantener la unidad integral del Katsa Su (Voces Awá, 2024), esto permite comprender, que la armonización exige acuerdos, incluye afectos con la naturaleza, implica diálogos en lengua propia con el Katsa Su, ética del cuidado territorial, requiere custodiar, proteger, vigilar, conservar, dar y recibir consejo de Mayores de manera intergeneracional, restaurar con medicina tradicional Awá, incluso dentro de la armonización Awá, tal como se indicó previamente, se integra la concepción de amor propio, no como procesos individualizados, sino como prácticas integrativas y comprometidas simultáneamente entre lo individual, colectivo, espiritual y en relación con el entorno (Voces Awá, 2024) Este hallazgo confirma la postura de Hernández (2012) quien expone sobre la mediación propia de pueblos ancestrales como el Pueblo Nasa. La autora enfatiza que el ejercicio de mediar—desde las cosmovisiones ancestrales—es una práctica diversa que se ejerce de manera permanente, relacionada con la identidad, la cotidianidad, espiritualidad y pervivencia de un pueblo en armonía con “Uma Kiwe” (Madre tierra en idioma propio Nasa Yuwe). Desde este punto de vista, la armonización Awá se sintoniza con la mirada de la líderesa Alicia Chocue (citada en Hernández, 2012), donde las prácticas propias son consideradas también como mecanismos de protección de la vida, no sólo a nivel humano, sino también en salvaguardar la madre tierra junto con los seres con quienes se cohabita.

Esto coincide con la esencia de las cuatro prácticas propias de armonización Awá, porque encauzan la pervivencia a través de soberanía ética y vigilancia espiritual que se fundamenta en la Ley de Origen, no como una obligación, sino como una reafirmación con las formas de vida propia en coexistencia; incluyendo dimensiones comunitarias, políticas, y espirituales (Hernández, 2012). En este orden de ideas, las prácticas propias de armonización Awá, es un sistema integral, no la suma de acciones aisladas, que se comprometen con un vínculo que ha sostenido la vida desde la ancestralidad y a su vez, proporcionando elementos esenciales para un futuro cercano en armonía.

La discusión de los resultados obtenidos revela que existe una práctica propia que conecta a todas las demás, esta práctica va más allá de hablar el awápit, posibilita el diálogo e interacción con Katsa Su, por lo tanto, no es un simple medio de comunicación entre las personas inkal Awá, sino un sistema de comunicación que mantiene el equilibrio y un diálogo con los cuatro mundos que armonizan al Katsa Su (Voces Awá, 2024), por esta razón, es una práctica que trasciende un sentido lingüístico e idiomático—más allá de palabras, expresiones y estructuras gramaticales—, para adentrarse a un diálogo de interrelación biodiverso, humano y no humano, y que a su vez, previene desarmonías; de esta manera, recibir orientación y sabiduría desde los cuatro mundos cosmogónicos, en conexión con la naturaleza (donde se fecunda la vida), mantiene la armonización a nivel físico, anímico y espiritual. Estos resultados se encuentran en correspondencia con Morales (2019), donde afirma que el Pueblo Camënsá Biyá, pone de manifiesto que el bienestar y la armonía depende de la relación intrínseca entre el cuerpo físico, mental, espiritual, cultural y ambiental. Siguiendo con el autor, enfatiza en la necesidad de actuar oportunamente con prácticas propias que evitan que las desarmonizaciones escalonen hasta el grado de enfermar al ser, la familia y el territorio.

Desde ese enfoque, el uso del Awápit, nutre y confiere su intención espiritual y ontológica a integrar las prácticas de armonización del Pueblo Awá, actuando de puente para la prevención, protección, conservación, diálogo y restauración oportuna. De esa manera, el diálogo en awápit garantiza que la armonización sea el vehículo principal que conecta desde un cuidado mutuo hasta los cuatro mundos de interrelación del Katsa Su.

Por esta razón y desde los hallazgos de este estudio, se habla de un conjunto de prácticas propias de armonización sistémico— funcionamiento en conjunto —: Aconsejar en Katsa Su, actúa de manera preventiva, la medicina Awá procede de manera restaurativa, el awápit como puente de interconexión con las demás prácticas propias y con los cuatro mundos del Katsa Su (Voces Awá, 2024). De igual forma, la Custodia del *Katsa Su*, es una manifestación de profunda conexión y sabiduría ancestral, que favorece la protección de las demás prácticas propias de armonización, que prioriza la pervivencia cultural del Ser Awá, por encima de confrontaciones y lógicas violentas o armadas, dando testimonio de un gran acuerdo ancestral a favor de la vida; lo que no pasa desde la visión de un modelo de vida contemporánea — neoliberal y/o neo-extractivo—, enfocados en la productividad y mercadeo, que sólo ven a la naturaleza como un recurso que se explota (Fontaine 2003; Gudynas, 2009). Por el contrario, el Pueblo Awá con su práctica propia de custodiar al Katsa Su, ofrece una filosofía de vida, un paradigma de valor más amplio sobre la protección de la naturaleza, como un sujeto que debe estar armonizado para garantizar la pervivencia (Voces Awá). Los resultados revelan que la Ley de Origen y Derecho Mayor —desde su orientación y normativa espiritual— adopta herramientas jurídicas nacionales que hagan valer sus propios mandatos ontológicos—leyes fundamentales de existencia— sostenidas desde la ancestralidad como un puente legal entre distintos mundos. En ese sentido, la misma Ley de Origen Awá, constata una realidad de preexistencia de su personalidad jurídica

colectiva. Dicha preexistencia, no solo protege personas, también seres de la naturaleza que armonizan la vida integralmente (incluida la humana). De esta manera, la argumentación aquí dispuesta se convierte en un insumo epistémico para fortalecer procesos de autonomía del Pueblo Awá. Sin embargo, este paradigma trasciende un bienestar exclusivo de los pueblos y comunidades ancestrales, se constituye en una contribución y regalo a la humanidad, una lección de vida y ética de la naturaleza, porque ofrece aprendizajes para que el ser humano asuma su corresponsabilidad y empiece a relacionarse bonitamente —Wat Uzan—unido a un gran tejido de vida, del cual nunca había sido separado.

Alcances en el Contexto Educativo

Desde la cosmovisión y prácticas propias que coexisten naturalmente en la territorialidad Awá, para esta investigación, *Katsa Su*, no es un contexto territorial de estudio, es la maestra-tierra o madre dadora de vida y aprendizajes del territorio, desde los cuatro mundos en el Katsa Su (Voces Awá, 2024). Este hallazgo sintoniza con los estudios de Walsh (2009) y Ruiz (2020) quienes afirman que el saber ancestral está vivo—se practica, se transmite oralmente, se adapta en la cotidianidad— y representa una forma de reafirmación cultural, que debe ser protegida y preservada por su valor intrínseco en el presente y futuro de la humanidad y la naturaleza en su conjunto, debido a que sus lecciones y testimonios de vida son relevantes para la especie humana para ampliar su visión y lugar en el mundo.

Desde ese sentido, se pone en evidencia sus prácticas propias de armonización, como referentes y cimientos para la formación de una conciencia amplificada del cosmoambiente Awá, es decir, se devela un nuevo paradigma educativo que confronta la fragmentación del conocimiento occidental, para generar procesos interdisciplinarios y diálogo de saberes que

integren desde lo educativo el bienestar, la salud y la educación ambiental como algo indisociable para la pervivencia humana en armonía con el planeta tierra.

En la matriz de análisis hermenéutico que se comparte a continuación, se contrastan y se amplifican conceptos desde tres perspectivas: la cosmovisión del Pueblo ñokal Awá, una perspectiva intercultural y la académica (visión occidental). La importancia de estas distinciones conceptuales radica en el reconocimiento de la diversidad cultural, permitiendo desescalar la hegemonía del conocimiento occidental y trascender la mirada antropocéntrica para dar un paso hacia la resignificación y dignificación del diálogo de saberes.

Tabla 5*Matriz de Análisis Hermenéutico*

Concepto - Académico (Marco Teórico)	Concepto- Voces inkal Awá (Resultados)	Análisis Hermenéutico (Etnoeducadora)
Conflicto Socioambiental:	Desarmonización del <i>Katsa Su</i>:	Ampliación Espiritual y biocultural:
Dualismo: el ser humano separado de la naturaleza.	Desarmonización del ser a nivel físico, espiritual, emocional, y en relación con la naturaleza.	La desarmonía Awá es holística (interna, externa, espiritual).
Disputas por recursos naturales, objetos de explotación, modelos económicos basados en el antropocentrismo instrumentalizado con violencia sistemática.	El daño a la naturaleza es también una autolesión individual y colectiva (atenta contra sí mismo y la familia).	La desarmonía territorial irrumpe en el vínculo sagrado, desequilibrando el espíritu, el cuerpo que es el mismo territorio, y la naturaleza. Por el contrario el conflicto socioambiental es externo (solamente entre actores). Desde la mirada occidental, lo que puede catalogarse como “conflicto socioambiental”, para los pueblos originarios es invasión, despojo y amenaza existencial y biocultural.
Desigualdades estructurales, tensiones territoriales entre la trama de relaciones de poder: gobierno, empresas privadas extractivas, grupos armados, grupos ilegales armados,	Es una violación a la Ley de Origen, que hiere los cuatro mundos de interrelación del <i>Katsa Su</i> . Crisis ontológica relacional. Desequilibrio profundo y grave falta de respeto a los seres espirituales y la naturaleza lo que	La restauración se realiza con las prácticas propias de armonización, depende del tipo y

organismos internacionales e impactos ambientales.	desencadena sanciones de las autoridades espirituales.	grado de desarmonía, entre ellos esta práctica medicinal Awá, como formas de restauración que actúan en los cuatro mundos por su interrelación.
--	--	---

Mediación:	Armonización:	Ampliación Ontológica Relacional:
<p>Mecanismos de resolución de conflictos ante una disputa de intereses entre partes (solo entre personas), es una intervención “neutral” (mediador tercero) u organismos externos, algunas veces locales, nacionales o internacionales.</p>	<p>Proceso de equilibrio que influye a nivel físico, espiritual, anímico y territorial en diálogo con el <i>Katsa Su</i>, (los cuatro mundos), requiere acatar los consejos de los Mayores y autoridades espirituales (como forma preventiva) a través del idioma Awápit, debe ir en sintonía con el respeto a los ciclos, ritmos y lugares sagrados y naturales del <i>Katsa Su</i>.</p>	<p>La armonización Awá es ontológica (es un modo inherente de existir), donde la lengua Awápit es un puente de armonía con la totalidad de la vida Awá.</p>
<p>Espacios de negociación y acuerdos escritos formales. Se realiza cuando ya existe un conflicto, por lo general</p>	<p>La armonización es un estado constante del ser Awá. La armonización implica saludar al río, a la piedra, al árbol, a la cascada y a los</p>	<p>La armonización es una práctica de la vida cotidiana, no un procediendo o mecanismo protocolario, también actúa de manera preventiva y se activa en el momento de la desarmonía desde los principios axiológicos propios y espirituales (principios y valores, soberanía ética) fundamentados en el <i>Wat Uzan- Vivir Bonito</i>.</p>

<p>perpetuado, que debe resolverse o desescalar el conflicto.</p>	<p>espíritus tutelares (de no hacerlo, puede haber sanciones).</p>	<p>La armonización tiene alcances integrales y simultáneos de sanación del cuerpo, espíritu, emoción y territorio. El saludo a lo no-humano (rio, la piedra, ancestros, entidades espirituales), no es algo protocolario, es un acto de reconocimiento y profundo respeto a su autoridad espiritual del Katsa Su, que se comprende como un Ser de seres.</p>
<p>Conciencia Ambiental:</p>	<p>Katsa Su como Maestra/Tierra:</p>	<p>Territorios Vivos como Sujetos Dinamizadores de Aprendizaje:</p>
<p>Muchas veces en las instituciones educativas urbanas y/o rurales se realizan “actividades ambientales” para cumplir un requisito y dar respuestas normativas, siguiendo una visión antropocéntrica, escasa de información sobre los impactos ambientales, desconexión humana y naturaleza.</p>	<p>El territorio es la fuente primaria de aprendizaje, no solo es un escenario físico, sino pedagógico-espiritual, donde participan los cuatro mundos del Katsa Su y entidades espirituales de interrelación. Un proceso de aprendizaje continuo desde las formas de vida Awá.</p>	<p>Se encauza la vida Awá, desde la tierna infancia con orientaciones colectivas de las autoridades, sabedores, sabedoras y entidades espirituales; se generan y cultivan afectos con el <i>Katsa Su</i> y se conectan desde una relación filial. Se aprende desde la práctica de conservación, la cercanía con la naturaleza, desde el consejo y medicina Awá.</p>

<p>Por lo general, los recursos didácticos sin impacto positivo: “vestidos reciclados” que luego, generan más basura. Se queda en lo simbólico, no genera transformación profunda, ni en los estudiantes, ni docentes o comunidad educativa.</p>	<p>El <i>Katsa Su</i> es un sujeto consciente y maestro espiritual. Las personas Awá, que tienen un rol docente, son los sabedores y sabedoras, autoridades y Mayores portadores de sabiduría ancestral Awá.</p>	<p>La educación ambiental Awá no es un proyecto eventual, sino parte vital del caminar comunitario y espiritual. La educación ambiental Awá no sólo informa, fortalece lazos en conexión con la gran madre tierra, dadora de vida.</p>
<p>Surge desde una imposición de actividades externas, en su mayoría descontextualizadas. Genera una conciencia superficial con actividades que fomentan competitividad y no una verdadera corresponsabilidad ética con conciencia ambiental, que generen nuevas propuestas ambientales positivas.</p>	<p>Aprenden a escuchar y a sentir el territorio, a dialogar con el <i>Katsa Su</i> a través del awápit, aprenden de los principios <i>Wat Uzan</i> –‘Vivir Bonito’, Vivir Bien, que incluye una ética que asume con responsabilidad en el cuidado territorial y adecuada interacción con los cuatro mundos del <i>Katsa Su</i>.</p>	<p>El territorio facilita y nutre los procesos educativos propios del Pueblo Awá. De esta profunda conexión, como investigadora, surgen nuevos paradigmas educativos donde pone en el centro a la vida y la capacidad de reconciliarse con ella y el entorno natural.</p>

Nota. Nota. La matriz integra el contraste entre referentes teóricos de esta investigación, la cosmovisión del Resguardo Gran Sábalo y el trabajo de campo (2024, 2025). *Fuente.* Recopilación y análisis etnoeducativo de la autora.

La aplicación de la matriz desde un sentido hermenéutico pone de manifiesto profundidades conceptuales que influyen directamente en la forma de relacionarse en la cotidianidad de la vida a nivel individual y colectiva, permitiendo comprender mejor los comportamientos humanos, reflejo de su percepción de vida— incluso explorar la posibilidad de cambiarlos o amplificarlos —.De esta manera, la matriz cumple la función de exponer al lector, desde qué lógicas se ha desarrollado su propia vida dentro de lo social y ambiental y a su vez, ofrece nuevas percepciones que integren, relacionen, construyan, restauren, conserven, protejan y fomenten una colaboración en favor de la vida. Estos hallazgos sintonizan con las entrevistas a las autoridades Awá del Resguardo El Gran Sábalo, quienes resaltan que la tranquilidad de un pueblo proviene de una vida comunitaria armonizada que convive con la naturaleza, teniendo en cuenta que dentro de ella, está la sabiduría ancestral que complementa e integra los principios de vida Wat Uzan (Voces Awá, 2024).

A partir del análisis hermenéutico de esta matriz, devela porque el término ‘conflicto socioambiental’—que a menudo naturaliza y disfraza la violencia estructural y sistemática en los territorios—es un concepto instrumentalizado e insuficiente para explicar las dinámicas ancestrales y procesos históricos del Pueblo Awá, debido a que el concepto occidental está limitado a la esfera social y ambiental por separado, sin integrar una dimensión espiritual y de alcance ontológico relacional (Escobar, 2020).

En concordancia con lo anterior, desde la mirada del conocimiento ancestral Awá, la noción de “conflicto socioambiental” es bastante sesgado; mientras occidente mira un conflicto socioambiental, para los pueblos originarios es invasión, despojo, fragmentación territorial, amenaza de la existencia y dignidad de los pueblos ancestrales con violencias sistemáticas y estructurales que deslegitima sus derechos y sentidos de vida (Gudynas, 2009). La armonización

contempla al ser, la espiritualidad, la gobernanza, el territorio y las prácticas propias (Voces Awá, 2024), ofreciendo una interpretación más holística desde la cosmovisión Awá, que una visión parcial. Esto permite reorientar los análisis y debates socioambientales de manera más profunda y desde la cosmovisión de los pueblos que cohabitan ancestralmente con los territorios y han pervivido desde antes de los Estados Nacionales (Walsh, 2009).

La matriz hermenéutica fue un tejido interpretativo necesario para reconocer la trascendencia y alcance de las prácticas propias de armonización Awá, que no sólo dan un valor conceptual, sino que ofrecen pautas específicas e intencionalidad para el diálogo, el consejo, la restauración y custodia, que permite la armonización del *Katsa Su*. En ese sentido, el análisis hermenéutico se convierte en un mecanismo que facilita el retorno de los saberes ancestrales, entregando herramientas conceptuales y lingüísticas en awápit para su fortalecimiento.

De igual manera, desde un proceso hermético intercultural, que abre un espacio de diálogo y reconocimiento de saberes, se reconoce al *Katsa Su* y autoridades inkal Awá del Resguardo El Gran Sábalo - Kuazi Ña Katsa Su, que participaron y colaboran con esta investigación, en su papel fundamental como coautores y dinamizadores de aprendizajes. Lo anterior se argumenta desde la perspectiva de Escobar (2020) que redefine el territorio como algo que va más allá de un contexto territorial-geográfico, es un sujeto activo que también promueve aprendizajes.

Conclusiones

Como resultado clave, se establece que la coexistencia natural con el territorio a través de un sistema relacional de armonización del Katsa Su, no se limita a la mediación de conflictos socioambientales, porque honra el equilibrio con entidades espirituales de la naturaleza como principio de vida. Las prácticas propias de armonización se articulan desde la Ley de Origen Awá, promoviendo desde la lengua propia awápit: el diálogo, consejo, restauración y custodia de la vida comunitaria, espiritual y territorial, al mantener este estado natural, afectivo e intrínseco, promueven procesos preventivos y restaurativos para que el conflicto no traspase los cuatro mundos cosmogónicos del Katsa Su.

El estudio concluye que las prácticas de: wat nijkuh chan (armonización), han sostenido la pervivencia del Pueblo inkal Awá, su preexistencia a los Estados Nacionales, el mantenimiento de su lengua propia awápit y persistencia en sus prácticas de vida en coexistencia con la naturaleza —a pesar de siglos de violencia colonial y neoextractiva—su respuesta intrínseca siempre ha sido: watsat nijkutnina (armonizar) de manera integral, relacional y ontológica, sin caer en lógicas guerreristas interminables y destructivas que desarmonizan al Katsa Su; testimonio de ello, es su misma coexistencia milenaria con el territorio.

Esta investigación promueve el retorno de prácticas propias al Katsa Su, co-creadas con la comunidad, para el fortalecimiento de los saberes propios del Pueblo inkal Awá. La devolución de los resultados es un acto de soberanía ética, que la comunidad ejerce sobre sus propios conocimientos. Así mismo, este estudio reconoce el legado biocultural Awá como propuestas sostenibles e integrales que promuevan la reconciliación de la especie humana con la naturaleza.

Recomendaciones

Para nutrir los futuros posibles, se recomienda a las diferentes instituciones y centros educativos diversos, generar espacios de consciencia ambiental testimonial y biocultural, en todos los ciclos vitales y niveles formativos, independientemente de la profesión u ocupación, para trascender modelos de enseñanza antropocéntricos. De manera que, promover nuevos enfoques que restauren la relación de la humanidad con la naturaleza y construya conjuntamente, una educación terapéutica que “armonice los currículos” (Sabiduría inkal Awá), según las necesidades glociales, es indispensable. De ahí que, se recomienda abrir nuevas líneas de investigación enfocadas en la biopedagogía como procesos articuladores e interdisciplinarios (Clavijo, 2025), que profundicen y dialoguen entre la educación y el bienestar integral del ser, reconociendo los saberes ancestrales, el papel de los territorios como maestros y coautores de procesos de aprendizaje, prácticas terapéuticas por las rupturas entre la humanidad y la naturaleza, procesos educativos interculturales, educación propia y etnoeducación, que contribuya a la corresponsabilidad universal del cuidado de la naturaleza en el planeta,— problema que compete a toda la especie humana— toda la humanidad esta llamada a ser cuidadora y guardiana de la vida en cada uno de sus contextos.

Desde ese sentido, se propone la posibilidad de crear “Centros Awá de Investigación Propia”, espacios de formación inspirados en el Katsa Su como maestra-territorio, lo cual, generen metodologías propias que fortalezcan la memoria colectiva de la Nación inkal Awá. Estos procesos no buscan reemplazar a la academia, al contrario, enriquecer el diálogo desde su propia epistemología. Ejemplo de ello, se encuentra la experiencia de investigación anfibia, DeJusticia, donde el conocimiento se mueve entre mundos, sin perder la raíz (Bacca et al., 2025),

con la participación de miembros del Pueblo Awá, se fortalece la autoría territorial y validación de los procesos investigativos propios.

Explorando horizontes desde las prácticas propias de armonización, especialmente la “Custodia del Katsa Su”, se reconoce y resalta los procesos de gobierno propio y jurisprudencia que la Nación inkal Awá ha logrado alcanzar; es notable la búsqueda constante de mecanismos de protección del territorio, lo cual, es preciso seguir profundizando, bajo el amparo de su Derecho Mayor, Derecho Propio, con toda la comunidad y por su derecho a la libre determinación, la revisión y pertinencia de mecanismos internacionales (CIDH, ONU, OIT, Corte IDH) de protección y reconocimiento de la “personalidad jurídica colectiva” de los pueblos indígenas, fundamentado en su “preexistencia ” ancestral a los Estados modernos (Martínez, et al., 2021) para fortalecer los derechos y deberes vitales en comunión, protección y conservación del Katsa Su como sujeto de derechos.

Acercándose al ocaso, para un nuevo amanecer de este camino investigativo, se recomienda a las universidades, centros de investigación e investigadores sociales y la academia en general, fortalecer los principios éticos con enfoque intercultural y obligatorio que garantice la devolución de los resultados de investigación—realizados en los territorios, con los pueblos, comunidades ancestrales— y en los formatos apropiados: oralidad, audiovisual, palabra escrita o material digital, consensuados previamente con la comunidad. La reciprocidad no es un acto de cortesía, sino un principio ético que respeta el derecho a la soberanía cognitiva de los pueblos. De igual forma, es importante mencionar, que la ética de devolución no reposa únicamente en la voluntad de los investigadores, sino que requiere de una ética compartida de co-rresponsabilidad y respeto mutuo, entre investigadores, instituciones educativas y pueblos originarios y comunidades.

Desde los principios relacionales que tejieron esta investigación, se recomienda de igual manera a la academia y a quienes ejercen labores investigativas-sociales y en los territorios vivos, a reconocer que la sensibilidad no constituye una fragilidad en el campo investigativo. Diferentes corrientes contemporáneas de las ciencias sociales —desde el giro afectivo— (Ahmed, 2014), la ética del cuidado (Gilligan, 2013), dignifican el coraje de sentir profundamente y el ser atravesado por los dolores sociales que nos confía “el otro”, pero que en definitiva, “es otro yo”. En otras palabras: “soy porque somos” (Sabiduría Zulu y Xhosa), y en ese sentido, “algo mío se muere en el cuerpo del otro, algo del otro se muere en mí [...] estamos conectados hasta el tuétano” (Mag. Boris Delgado Hernández, comunicación personal, 15 de octubre de 2025). En estos contextos atravesados por la violencia, como ha ocurrido en el Katsa Su, implica la apertura ética necesaria para acercarse con respeto al sufrimiento humano y territorial—y bajar la cabeza—. Esta investigación evidencia que el coraje de sentir es también el coraje de sostener al otro con dignidad, aun cuando se encuentran con los propios duelos, heridas propias y colectivas. Por ello, se propone que dentro de las investigaciones interculturales, no se deshumanice a los investigadores, sino que se reconozca su vulnerabilidad y el tiempo que se necesite como parte del proceso de ampliar y comprender con el cuerpo entero y el pensamiento relacional, donde la vida ha sido herida y ahora debe ser reparada con la misma participación y colaboración de los seres humanos, así y solo así, se co-crean nuevas historias, porque: “la historia somos nosotros” (Doramaría Chamorro Chamorro, comunicación personal, 20 de julio de 2000).

Referencias Bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones.
https://www.puees.unam.mx/curso2021/materiales/Sesion14/Ahmed2015_LaPoliticaCulturalDeLasEmociones.pdf?utm_source=chatgpt.com
- Albarracín, D. (2024). Territorio, memoria y prácticas de re-existencia del pueblo originario Kichwa de Sarayaku. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9773>
- Amazon Frontlines. (2020). Situación de Pueblos Indígenas Transfronterizos en Ecuador, Colombia y Perú es crítica y Estados tienen la obligación de dar respuestas inmediatas, diferenciadas, culturalmente apropiadas y concertadas.
<https://amazonfrontlines.org/es/chronicles/situacion-pueblos-fronterizos-critica/>
- Apaza, Y. (2022). La preexistencia de las identidades históricas (indígenas, pueblos indígenas). un derecho inconcluso de los estados en américa del sur. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/UNIV/article/view/7410>
- Arcos, B. (2013). Mito y Educación en la Cultura del Pueblo Inka AWÁ.
<https://Revistas.Udenar.Edu.Co/Index.Php/Rhec/Article/View/1739/5712>
- Arévalo, G. (2017). La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático.
<https://sisomosamericanos.cl/index.php/sisomosamericanos/article/view/746>
- Astaiza, D. (2006). Texto Ilustrado de los Rostros Indígenas de Nariño. Publicación con apoyo de Gobernación del Departamento de Nariño.
- 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.

<https://publicaciones.dejusticia.org/items/34f897b5-19f9-495b-b40a-5afbb14dc3af>

Barragán et al., (2020). Cartografía Social, usos y sospechas en el campo de la educación.

<https://www.redalyc.org/journal/279/27963020015/html/>

Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica del Departamento de*

Ciencias Sociales, XXXVI (41),117-144.[fecha de Consulta 24 de Enero de 2025]. ISSN:

0254-9212. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88658128006>

Campuzano, N. (2017). La etnoeducación y la educación propia, encuentros y contradicciones en la institución educativa oficial los libertadores en el municipio inírida- guainía.

Chrome-

Extension://Efaidnbnmnnibpcajpcglcfindmkaj/Https://Core.Ac.Uk/Download/Pdf/1325

72561.Pdf

Cantero, E., Hernández, E. y Pacheco, L. (2021). Estrategia Etnoeducativa sobre cuidado del medio ambiente apoyada en saberes ancestrales de etnia Emberá Katío.

<https://revista.redipe.org/index.php/1/article/view/1167>

Ceceña, A. (2004). El zapatismo. De la inclusión en la nación al mundo en el que quepan todos los mundos. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101030030554/15cecena.pdf>

Chate. (2017). “La identidad cultural de los pueblos indígenas y su influencia sobre el rol del psicólogo”. [https://bibliotecadigital.usb.edu.co/server/api/core/bitstreams/05aad813-](https://bibliotecadigital.usb.edu.co/server/api/core/bitstreams/05aad813-931f-43ff-9b51-c54921599e2b/content)

[931f-43ff-9b51-c54921599e2b/content](https://bibliotecadigital.usb.edu.co/server/api/core/bitstreams/05aad813-931f-43ff-9b51-c54921599e2b/content)

CIDH. (1995). Capítulo II- Documentos preparatorios del proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Comisión Interamericana de Derechos

Humanos. <https://www.cidh.org/Indigenas/Cap.2f.htm>

- CIDH. (2021). Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf>
- Clavijo, C. (2025). El emerger de la biopedagogía, un territorio para encontrar-nos. *Praxis & Saber*, 16(44), 1–18. <https://doi.org/10.19053/uptc.22160159.v16.n44.2025.17914>
- Comisión Nacional de Territorios Indígenas -CNTI. (2024). Los Pueblos Indígenas: Autoridades y sabedores ancestrales en la protección de la naturaleza. <https://www.cntindigena.org/wp-content/uploads/2024/07/documento-final.pdf>
- Consortio TICCA. (2025) TICCA, territorios de vida, y Territorios Indígenas y Tradicionales Reflexiones, posicionamientos y propuestas en el contexto de las Metas 2 y 3 del Marco Mundial de Biodiversidad de Kunming-Montreal, y del borrador de directrices para los Territorios Indígenas y Tradicionales. <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2025/10/iccas-itts-esp.pdf>
- COP16. (2024). Paz con la Naturaleza. Conferencia de las Naciones Unidas sobre Biodiversidad 2024. <https://www.cop16colombia.com/es/paz-con-la-naturaleza/>
- Corte IDH, OC-23/17. (2017). Corte Interamericana de Derechos Humanos. opinión consultiva oc-23/17 de 15 de noviembre de 2017 solicitada por la república de Colombia medio ambiente y derechos humanos. <https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2022/11/Opinion-Consultiva-OC-23-17.pdf>
- Cortez, F., Fonk, M., Luco, C. y Sandoval, C. (2018). Manifiesto Antropoceno en Chile Hacia un nuevo Pacto de Convivencia. <https://www.cr2.cl/manifiesto-antropoceno-en-chile-estudios-criticos-del-antropoceno/>

- Cruz, L. y Sierra V. (2022). Estudio cultural y revisión teórica, análisis del fenómeno de la identidad en relación con la proliferación de términos psicológicos y la necesidad de bienestar en la actual sociedad contemporánea.
<https://repository.libertadores.edu.co/server/api/core/bitstreams/f4c59c78-c426-482a-a9a6-aa1411fd0388/content>
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- DeJusticia. (2022). El legado del pueblo Awá a la Comisión de la Verdad. DeJusticia.
<https://www.dejusticia.org/column/el-legado-del-pueblo-awa-a-la-comision-de-la-verdad/>
- DeJusticia. (2022). KATSA SU, Ecologías de la Guerra en la Pervivencia del Gran Territorio Awá: Derecho Propio, Coordinación Interjurisdiccional y Violencia Estructural. UNIPA-CAMAWARI. SIPP. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/03/Brief-Informe-Caso-02_Katsa-Su-y-Ecologias-de-la-Guerra.pdf
- Delgado, A. (2011). Ética y política en la concepción de la educación popular de Paulo Freire *Universidades*, vol. LXI, núm. 50, julio-septiembre, 2011, pp. 19-32, Unión de Universidades de América Latina y el Caribe Organismo Internacional.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37319837003>
- Deslauriers, J.-P. (2004). Investigación cualitativa: Guía práctica (M. Á. Gómez Mendoza, trad.). Editorial Papiro.
https://books.google.com.co/books/about/Investigaci%C3%B3n_cualitativa.html?id=D4YZywAACAAJ&redir_esc=y

- Devia, J. (2018). La biopedagogía: una mirada reflexiva en los procesos de aprendizaje.
<http://www.scielo.org.co/pdf/prasa/v9n21/2216-0159-prasa-9-21-179.pdf>
- Dumrauf, A., Guerrero, K., Garelli, F. y Iribarren, L. (2022). Pedagogías del conflicto ambiental: aportes desde una experiencia participativa de formación docente en un territorio en disputa. <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2022-260102>
- Durán, M. (2020). El pueblo indígena inkal awá en Colombia: ante las armas, la palabra.
<https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/download/2952/3025/9187>
- Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. <https://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Territorios.pdf>
- Escobar, A. (2020). Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas. *Tabula Rasa*, 36, 323-354.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>
- Escobar, A. (2020). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, Medellín, Ediciones UNAULA. Editada por Belén Romero y publicada en el presente número de Re-visiones. Traducción a cargo de Arturo Escobar y George Hutton.
<https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/96918/4564456569808>
- Estrada, L. (2017). SOBERANÍA DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA EN LA AMAZONIA COLOMBIANA – EL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE.
<https://www.tdx.cat/handle/10803/663162#page=1>
- Estrada, L. (2024). Palabras de Lena Yanina Estrada Asito como nueva directora de la Academia Diplomática. <https://www.youtube.com/watch?v=6u44SVm2Vxk>
- Fals Borda, O. y Mora Osejo, L. (2001). Manifiesto por la autoestima en la ciencia colombiana.
<https://raccefyn.co/index.php/raccefyn/article/view/2729/4105>

- Flick, U. (2015). El diseño de Investigación Cualitativa. https://edmorata.es/wp-content/uploads/2020/06/Flick.Disen%CC%83oInvestigacionCualitativa.PR_.pdf
- Fontaine, G. (2003). El precio del petróleo - Conflictos socioambientales y gobernabilidad en la región amazónica.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/20912/2/LFLACSO-Fontaine-PUBCOM.pdf>
- Freire, P. (1992) Pedagogía de la esperanza. <https://redclade.org/wp-content/uploads/Pedagog%C3%ADa-de-la-Esperanza.pdf>
- Fuster, D. (2019). Investigación cualitativa: Método fenomenológico hermenéutico. Propósitos y Representaciones, 7(1), 201-229. <https://doi.org/10.20511/pyr2019.v7n1.267>
- González, A. (2022). La Mediación como Método de Resolución de Controversias.
https://investigo.biblioteca.uvigo.es/xmlui/bitstream/handle/11093/3762/GonzalezFernandez_AnaIsabel_TD_2022.pdf?sequence=1
- González, J. (2001). El paradigma interpretativo en la investigación social y educativa.
https://institucional.us.es/revistas/cuestiones/15/art_16.pdf
- Gran Familia Awá Binacional. (2025). Guardianas Awá: defensoras de la vida y del Katsa Su.
<https://www.patrimoniounatural.org.co/guardianas-awa-defensoras-de-la-vida-y-del-katsa-su/#:~:text=Guardianas%20Aw%C3%A1:%20defensoras%20de%20la,del%20Katsa%20Su%20%2D%20Patrimonio%20Natura>
- Gudynas, E. (2009) Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual.
<https://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasNuevoExtractivismo10Tesis09x2.pdf>

- Guilligan, C. (2013). La ética del cuidado. https://educacion.uncuyo.edu.ar/upload/etica-del-cuidado-c-gilligan-cuaderno-30.pdf?utm_source=chatgpt.com
- Hernández, E. (2012). Intervenir antes que anochezca. <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/09/Intervenir-antes-que-anochezca-Esperanza-Hern%C3%A1ndez-Delgado-2012.pdf>
- Hernández, E. (2012). Mediaciones en el conflicto armado colombiano. Hallazgos desde la investigación para la paz. <https://www.scielo.org.mx/pdf/confines/v9n18/v9n18a2.pdf>
- Hernández. (2023). ¿Guerra entre Colombia y Ecuador? Una cuestión de fe. <https://www.senalmemoria.co/piezas/guerra-entre-colombia-y-ecuador-una-cuestion-de-fe>
- Herrera, L. y Below. J. (2022). Vínculo de la especie humana con la naturaleza. https://www.amc.edu.mx/revistaciencia/images/revista/73_1/PDF/04_73_1_1303.pdf
- Huanacuni, F. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. <https://dhls.hegoa.ehu.eus/documents/5182>
- INDEPAZ. (2022). Conflictos socioambientales en Colombia. <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2023/02/Informe-Conflictos-Socioambientales-en-Colombia-final.pdf>
- INDEPAZ. (2023). El conflicto en Colombia como guerra por el narcotráfico: la gran falacia. <https://indepaz.org.co/el-conflicto-en-colombia-como-guerra-por-el-narcotrafico-la-gran-falacia-por-salomon-majbub-avendano/>
- Jaramillo, B. & Lombo, L. A. (2024). Mentes reflexivas: revisión bibliográfica sobre prácticas ancestrales en la cosmovisión de los pueblos amerindios hacia la sanación del espíritu. <https://publicaciones.autonoma.edu.co/index.php/anfora/article/view/1049/932>

- JEP. (2019). La JEP acredita al 'katsa su', gran territorio awá, y al pueblo awá (UNIPA) como víctimas del conflicto armado colombiano. [https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/La-JEP-acredita-al-%E2%80%98katsa-su%E2%80%99,-gran-territorio-aw%C3%A1,-y-al-pueblo-aw%C3%A1-\(unipa\)-como-v%C3%ADctimas-del-conflicto-armado-colombiano.aspx](https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/La-JEP-acredita-al-%E2%80%98katsa-su%E2%80%99,-gran-territorio-aw%C3%A1,-y-al-pueblo-aw%C3%A1-(unipa)-como-v%C3%ADctimas-del-conflicto-armado-colombiano.aspx)
- Julián Pérez, J. y Gardey, A. (2019). Inescindible - Qué es, definición y concepto. Disponible en <https://definicion.de/inescindible/>
- Kima Pai, P. (2024). Attim Awá Sukin Wat Uzan Pit Parattarit Kara Akuan Pit Parattarit - Sistema Jurídico Propio Attim Awá y Pluralismo Jurídico. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/server/api/core/bitstreams/a7457118-8955-4fd8-bb75-b2110950cdded/content>
- Majín Melenje, O. H. (2018). El círculo de la palabra, tecnología ancestral e intercultural en la comunidad Yanakuna -Popayán Cauca. *Ciencia E Interculturalidad*, 23(2), 149–163. <https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6574>
- Marín, L. M., & Hoyos, L. F. (2020). Manifiesto por una sociología sentipensante. *Collectivus, revista de ciencias sociales*, 7(1),90-98.[fecha de Consulta 18 de Noviembre de 2025]. ISSN: . Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=737481057008>
- Mario Blaser. (2019).“Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724. <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/view/3991/pdf>
- Martínez, F., Franco, M., Verdín, J., & Fajardo, Z. (2021). Voces por la universalidad de los derechos humanos. A 70 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Colección IECEQ. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/6410-voces-por-la->

universalidad-de-los-derechos-humanos-a-70-anos-de-la-declaracion-universal-de-los-derechos-humanos-coleccion-ieceq

Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (6 de junio de 2024). Minambiente y pueblos indígenas logran histórico acuerdo para la protección de los ecosistemas.

<https://www.minambiente.gov.co/minambiente-y-pueblos-indigenas-logran-historico-acuerdo-para-la-proteccion-de-los-ecosistemas/>

Morales, L. (2019). Bëtsknaté - Día Grande, propuesta de paz, perdón y reconciliación para el departamento de Putumayo. <https://www.bivipas.unal.edu.co/handle/123456789/782>

ONU- (2012). Las Directrices De Las Naciones Unidas Para Una Mediación Eficaz. Chrome-Extension://Efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/Https://Peacemaker.Un.Org/Sites/Peacemaker.Un.Org/Files/Guidanceeffectivemediation_UNDPA2012%28spanish%29_0.Pdf

ONU. (2022). Informe de la ONU identifica amenazas ambientales. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente -PNUMA. <https://mexico.un.org/es/172396-informe-de-la-onu-identifica-amenazas-ambientales#:~:text=%22La%20contaminaci%C3%B3n%20ac%C3%BAstica%20urbana%2C%20los%20incendios%20forestales,y%20la%20p%C3%A9rdida%20de%20biodiversidad%22%2C%20a%C3%B1adi%C3%B3%20Andersen.>

Ortiz, P. (2011). Aproximación conceptual a los conflictos socioambientales (CSA).

https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/4573491?utm_source=chatgpt.com

Ortiz, P. (2013). Atún Puncha. Vol. 1 Núm. 1 (2013): Revista Yachay Kusunchi.

<https://revistas.udenar.edu.co/index.php/ryachayk/article/view/1976>

- Parra, Y., Villa, A. y Gutiérrez, S. (2020) Narrativas encarnadas y cicatrices de lo silenciado desde la ancestralidad de las mujeres para la consolidación de una pedagogía por la paz. <https://repositoryinst.uniguajira.edu.co/entities/publication/b83bf18a-333a-4ef8-af55-5aeb1371feba>
- Patou-Mathis. (2015). El ser humano no ha hecho siempre la guerra. <https://mondiplo.com/el-ser-humano-no-ha-hecho-siempre-la-guerra#nb8>
- PDT. (2021). Derecho Propio, Ley de origen y Ser Awá. <https://pdtnarino.org/wp-content/uploads/2023/03/MODULO-I-E.D.P-AWA.pdf>
- Pérez, C. (2018). Educación Indígena Propia en Colombia, emergencia de un modelo pedagógico (la dimensión pedagógica del SEIP desde los pueblos Inga y Awá). <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/76715/PerezCarlosE-tesis-modelo-pedagogico-eip.pdf?sequence=1>
- PNUD. (2023). Sistematización de las prácticas ancestrales de resolución de conflictos complementado con un análisis y estudio comparativo de estas prácticas con el Derecho Nacional y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. <https://www.undp.org/es/honduras/noticias/se-presenta-ante-naciones-unidas-un-caso-de-exito-en-el-area-de-derechos-humanos>
- Programas Nacionales Estratégicos Sistemas Socioecológicos y Sustentabilidad. (2021). Glosario. PRONACES SSyS. https://conahcyt.mx/wp-content/uploads/pronaces/sistemas_socioecologicos/Sistemas_Socioecol%C3%B3gicos_y_Sustentabilidad_-_Glosario.pdf
- Puente, A. (2008). Bonanza Marimbera 1976-1985. Fundación Verdad Abierta. <https://verdadabierta.com/bonanza-marimbera-1976-1985/>

- Quintero Camarena, G., (2017). La sociedad del cansancio. Byung-Chul Han. Herder Barcelona, España, 2012. ISBN978-84-254-2868-5. De la sociedad de los locos a la sociedad de los cansados. *Culturales*, 1(2),321-328.[fecha de Consulta 28 de Noviembre de 2025]. ISSN: 1870-1191. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69452756009>
- Real Academia Española (2024). Conflicto. En *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es/conflicto>
- Re-Conectando. (2025) Red de Organizaciones Micelio del Alma. <https://workthatreconnects.org/event/micelio-del-alma-mycelium-of-the-soul/>
- Reyes-García, V. (2024). Honrando las perspectivas de los pueblos indígenas sobre los impactos del cambio climático: implicaciones para la investigación y las políticas públicas. <https://debatesindigenas.org/2024/11/01/honrando-las-perspectivas-de-los-pueblos-indigenas-sobre-los-impactos-del-cambio-climatico-implicaciones-para-la-investigacion-y-las-politicas-publicas/>
- Reyes-García, V., Vieira, J. & Caviedes, J. (2022). Evidencias locales del cambio climático y sus impactos: ejemplos desde Sudamérica. <https://www.scielo.cl/pdf/antrosur/v9n17/0719-5532-antrosur-9-17-103.pdf>
- Ricoeur, P. (2002). *Del Texto a la Acción*. https://www.academia.edu/39857983/Del_texto_a_la_Acci%C3%B3n_Paul_Ricoeur
- Rodríguez Moreno, A. C., Rojas Oliveros, P., & Santamaría Chavarro, Á. P. (Eds.). (2012). *Escuela intercultural de diplomacia indígena: Memoria, derecho y participación*. Editorial Universidad del Rosario. <https://books.scielo.org/id/99wn4/pdf/rodriguez-9789585003934.pdf>

- Rodríguez-Palomino, O., Oyaga-Martínez, R.-F., & Pineda Vides, F. (2023). La Restauración Como una Estrategia Pedagógica para la Educación Ambiental. Caso. Corregimiento de Llorente, Municipio de Tumaco Colombia. Boletín De Innovación, Logística Y Operaciones, 5(1), 131–138. <https://doi.org/10.17981/bilo.5.1.2023.13>
- Ruiz, D. (2020). La Memoria Generacional y los Recuerdos Tradicionales. <https://expeditiorepositorio.utadeo.edu.co/bitstream/handle/20.500.12010/9839/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=1#:~:text=El%20saber%20ancestral%20y%20pr%C3%A1ctica,patrimonio%20inmaterial%20de%20la%20naci%C3%B3n>.
- Sabogal, J. (4 de junio de 2024). ¿cuál es la relación del ambiente con el mejoramiento de la vida humana? Conferencia Desarrollo y problemática socioambiental. Universidad de Nariño, Pasto, Nariño, Colombia.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. (2020). Riqueza, experiencia y conocimiento de pueblos originarios serán rescatados en la Transición Biocultural. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/semarnat/prensa/riqueza-experiencia-y-conocimiento-de-pueblos-originarios-seran-rescatados-en-la-transicion-biocultural?idiom=es-MX>
- Smith, L. (2016). A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas. https://www.academia.edu/37484358/A_descolonizar_las_metodolog%C3%ADas_Investigaci%C3%B3n_y_pueblos_ind%C3%ADgenas_Linda_Tuhiwai_Smith
- Taylor, S.J., Bogdan,R. (2010). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. <https://epaginapersonal.unam.mx/app/webroot/files/5880/Asignaturas/2626/Archivo2.5797.pdf>

UNESCO. (2020). Los orígenes de la violencia. <https://courier.unesco.org/es/articles/los-origenes-de-la-violencia>

UNIPA. (2022). Historias de justicia propia del pueblo awá. <https://www.minjusticia.gov.co/programas-co/fortalecimiento-etnico/Documents/banco2021/IniciativasApoyadas/31.%20HISTORIAS%20JUSTICIA%20PROPIA%20PUEBLO%20AW%C3%81%20UNIPA-%20OEI.pdf>

UNIPA. (2025). Plan de Vida: de la raíz hacia arriba. <https://unipa-colombia.org/wp-content/uploads/2025/06/PLAN-DE-VIDA-UNIPA-VF-impreso-1.pdf>

UNIPA. (9 de mayo de 2019). *Primer encuentro de músicos Inkal Awá* [Archivo de Vídeo]. Audiovisuales awá. https://www.youtube.com/watch?v=1bpQ9EyKS_M

UNIPA. (s.f.)._Quiénes somos. UNIPA. <https://unipa-colombia.org/quienes-somos/>

Verdugo, A. (2023). Estrategias para la conservación de los ecosistemas fundamentadas en prácticas ancestrales de comunidades indígenas. <https://ciencialatina.org/index.php/cienciala/article/view/5947>

Vidal, S. (2009). Manual para la realización de estudios cualitativos en Ámbitos organizacionales o de consumidores en la ciudad de Cuenca. <https://dspace.uazuay.edu.ec/bitstream/datos/1742/1/07772.pdf>

WWF. (2024). ¿Qué significa ‘paz con la naturaleza’, el lema de la COP16 de Cali? <https://www.wwf.org.co/?386991/que-es-paz-con-la-naturaleza-en-COP16>

Apéndices

Apéndice A

Instrumento de Entrevista Semiestructurada

Formato	
Entrevista Semiestructurada	
Objetivo	Identificar las prácticas propias de mediación de conflictos socioambientales del Pueblo Inkal Awá.
Lugar	Fecha
Datos de identificación	
Nombre y apellido	
Número de celular	
Instrucciones	
✓	Las respuestas a estas preguntas tienen el propósito de obtener información detallada y descriptiva sobre el objetivo, basándose en su propio conocimiento, sentimientos y comprensión.
✓	Mi compromiso personal y académico-Institucional es mantener la reserva de la información exclusivamente para el proyecto mencionado y devolver los resultados a la comunidad, una vez se hayan obtenido y cumplido el propósito del proyecto.
✓	Su participación es muy valiosa para esta propuesta de investigación que está enmarcado en visibilizar las prácticas de mediación de conflictos socioambientales, desde la cosmovisión Awá del Katsa Su, reconociendo su legado y contribución a la humanidad, promoviendo una cultura de diálogo, paz y coexistencia natural con el territorio.
Guía de Preguntas	
<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Cuáles son las prácticas propias de mediación para la solución de conflictos socioambientales, social-ambiental en la comunidad Awá? 2. Coméntenos, ¿qué tipo de conflictos se presentan en el Katsa Su? ¿Cómo median, solucionan o resuelven sus conflictos con la naturaleza y el territorio? 	

3. ¿Cómo han afectado estos conflictos no solo a personas, sino al territorio, plantas, animales y lugares sagrados?
4. ¿Qué tipo de conflictos tienen o han tendido en el territorio y cómo los resuelven?
5. ¿Qué les ha permitido mantenerse unidos y afrontar los conflictos sociales y ambientales?,¿Como ha afectado o impacto en su diario vivir?
6. ¿Cuántos Consejos hay en la organización y o comunidad, cuales intervienen resolviendo o mediando problemas de la comunidad con el territorio?
7. ¿Cómo son y han sido las relaciones con otros pueblos originarios y comunidades? Pueblos: Pastos, Quillancingas, Eperara Siapidara, Cofán, Sionas, Camëntsá?
8. ¿Cómo soluciona los problemas con su familia? Parentesco
9. ¿Nos puede compartir como se resuelve las relaciones el ser humano y los espíritus que habitan en el territorio?
10. Coméntenos ¿cuáles son para Usted las organizaciones que actualmente gobiernan, ordenan, dirigen y resuelven conflictos en el territorio en la vida cotidiana del Pueblo Inkal Awá?
11. ¿Entre los cuatro mundos hay conflictos? ¿cuáles son? ¿Cómo los solucionan?, ¿cómo les afecta? Plan de Vida (2011): existen cuatro mundos: el mundo de abajo habitado por los seres más pequeño. Más arriba se encuentra el mundo nuestro y, sobre nosotros, está el mundo de los muertos. Por último, más arriba, está el mundo del creador controlando a los tres mundos que están debajo.
12. ¿Cómo se da la mediación de conflictos con los espíritus mayores cuando el espíritu castiga? Me puede dar un ejemplo.
13. ¿Cómo le gustaría a Usted que los resultados de esta investigación puedan ser devueltos a la comunidad?
14. ¿Usted estaría de acuerdo en compartir sus saberes para que la gente de las ciudades y en las universidades para que empiecen a reconectarse con la naturaleza?
15. ¿Cuáles son algunas de las prácticas tradicionales de mediación que el Pueblo Inkal Awá utiliza para resolver conflictos socioambientales?
16. ¿Cómo se seleccionan y designan los mediadores dentro de la comunidad Inkal Awá?
17. ¿Podría describir un caso específico en el que se haya utilizado la mediación para resolver un conflicto socioambiental en la comunidad?

- 18.** ¿Cuáles son los principios o valores culturales que guían el proceso de mediación entre los miembros de la comunidad Inkal Awá?
- 19.** ¿Qué tipo de recursos, como lugares sagrados o tradiciones ancestrales, se integran en el proceso de mediación para resolver conflictos socioambientales?
- 20.** ¿Existen diferencias en la forma en que se abordan los conflictos socioambientales dentro de la comunidad en comparación con los conflictos externos?
- 21.** ¿Qué papel juegan los líderes comunitarios en la facilitación del proceso de mediación?
- 22.** ¿Cómo se documentan y transmiten las experiencias y lecciones aprendidas de los procesos de mediación dentro de la comunidad Inkal Awá?
- 23.** ¿Cuáles son los principales desafíos que enfrenta la mediación para la solución de conflictos socioambientales en la actualidad en la comunidad?
- 24.** ¿Es posible poner en práctica sus saberes para relacionarse mejor con la naturaleza en las ciudades e instituciones educativas?

Nota. Formato de entrevista semiestructurada, diseñado para el abordaje cualitativo de esta investigación con el Pueblo Inkal Awá. *Fuente:* Protocolo de recolección de datos de la presente investigación.

Apéndice B

Diario de Campo Intercultural



Diario de Campo

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela Ciencias de la Educación ECEDU

Licenciatura en Etnoeducación

Comunidad: Pueblo inkal Awá.

Participantes: Autoridades y Sabedores del Resguardo El Gran Sábalo, dentro del marco de la Asamblea General del Pueblo Indígena Awá-UNIPA: “Seguimos caminando y tejiendo en Unidad por la Pervivencia ancestral inkal Awá.

Actividad para desarrollar:

Nombre del participante:

Fecha: 5 y 6 de junio 2024

Lugar: Corregimiento de Llorente, Distrito de Tumaco. IPS UNIPA

Etnoeducadora en formación: Camila Carolina Villarreal Chamorro

Propósito Diario de Campo

- El formato de diario de campo con enfoque intercultural *in situ*, representa una adaptación específica para esta investigación con el Pueblo inkal Awá, no solo realiza un registro verbal, también observaciones emocionales y sensaciones corporales-contextuales de los participantes y el investigador como experiencias encarnadas (Ahmed, 2015). Estos registros también construyen realidades y relaciones que enriquecen la interpretación hermenéutica desde una reflexión somática y conciencia afectiva que van más allá de los formatos estándar de investigación.

Nota. Formato de registro etnoeducativo que adapta los diarios de campo hacia una mirada intercultural y sensorial. Se fundamenta en la teoría de las disposiciones afectivas de Ahmed (2015), para captar las emociones y sensaciones corporales del Pueblo inkal Awá y la investigadora en el Katsa Su, durante la observación participante, (continúa en la siguiente página). *Fuente:* Elaboración de la investigadora como protocolo de recolección de información (2024-2025).



<p>Tiempo en que se desarrolló la actividad:</p> <p><i>(Describe el número de horas que utilizo para desarrollar la actividad)</i></p>
<p>Registro verbal/discursivo:</p> <p><i>(Describir lo que sucedió en el desarrollo de la actividad, incluyendo comentarios, inquietudes, preguntas y análisis que le surjan de la experiencia)</i></p>
<p>Registro afectivo del participante:</p> <p><i>(Describir gestos, tonos de voz, pausas, sensaciones, ejemplo: tensiones corporales, emociones expresadas, ejemplo: rabia, alegría, miedo, orgullo, esperanza o desesperanza y acciones durante la actividad según las temáticas sobre conflictos sociales y ambientales)</i></p>
<p>Registro encarnado de la experiencia de la investigadora:</p> <p><i>(Describir el registro de manera honesta e íntima sobre las reacciones, sensaciones y emociones corporales durante o inmediatamente después del encuentro, escritas o grabadas. Ejemplo: nudo en la garganta, tensión en el cuerpo, estremecimiento, sonrojo, emociones como: tristeza, indignación, rabia, alegría, afinidad, culpa e impotencia y de dónde viene mis propias reacciones)</i></p>
<p>Evaluación de la actividad:</p> <p><i>(resultados, ¿se logró el propósito?, ¿por qué?)</i></p>
<p>Reflexiones y análisis del docente en formación:</p> <p><i>(Inquietudes, preguntas, análisis, preocupaciones, sinsabores, interpretaciones, preguntas que le surgieron luego de hacer el recuento de la actividad)</i></p>

Nota. Formato de registro etnoeducativo que adapta los diarios de campo hacia una mirada intercultural y sensorial. Se fundamenta en la teoría de las disposiciones afectivas de Ahmed (2015), para captar las emociones y sensaciones corporales del Pueblo inkal Awá y la investigadora en el Katsa Su, durante la observación participante, (continúa en la siguiente página). *Fuente:* Elaboración de la investigadora como protocolo de recolección de información (2024-2025).

Apéndice C

Notas Lingüísticas

¹ Contribución lingüística en awápit: *Kuazi Ña Katsa Su* y su significado: ‘El Gran Sábalo’. Aporte facilitado por la Autoridad Tradicional inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 10 de julio de 2024).

²*Katsa Su*: Nos referimos a un organismo físico, natural y espiritual interconectado e indivisible, donde nuestros ancestros, los Attim Awá -indígenas originarios- crearon y desarrollaron profundas relaciones de entendimiento y coexistencia entre lo humano y no humano, entre lo material y lo no tangible. UNIPA (2022).

³ Idioma originario que conserva la fuerza de la cultura inkal awá desde el seno de las familias y comunidades, la cual se manifiesta en la vivencia de la espiritualidad, el conocimiento, y la sabiduría milenaria que transmitimos de generación en generación. UNIPA (2020).

⁴ Wat Uzan (buen vivir Awá o vivir bonito). Principios de vida Awá, entre ellos, saber escuchar, saber respetar. (Kaisam Canticus, comunicación personal, 10 de julio de 2024).

⁵ Contribución lingüística al awápit: *Wat nijkuh chan* y su significado de ‘armonización’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025).

⁶ Contribución lingüística al awápit: *inkal Awá sukin Awapitmin parat charin* y su significado de ‘Dialogar en Awápit con el Katsa Su’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional *inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus*. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025).

⁷ Contribución lingüística al awápit: *Ñanta miwara inpachi kurunna* y su significado de ‘Aconsejar para Prevenir Desarmonías en Katsa Su’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional *inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus*. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025)

⁸ Contribución lingüística al awápit: *Watsat charinpa inkaltas pin kasain watsan* y su significado de ‘Restaurar con medicina Awá en Katsa Su’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional *inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus*. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025).

⁹ Contribución lingüística awápit: *Watsat nijkutnina* y su significado de ‘armonizar’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional *inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus*. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de, 2025).

¹⁰ Contribución lingüística al awápit: *inkal Awá katsa sukin wat puran izkuh mitna* y su significado de ‘Custodiar Katsa Su para la Pervivencia’. Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional *inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus*. Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025).

¹¹ Contribución lingüística awápit: *Ñanta washain* y su significado de ‘desarmonización’.

Este aporte fue facilitado por la Autoridad Tradicional inkal Awá: Kaisam Canticus Bisbicus.

Este insumo hace parte del compromiso de retribución ética de esta investigación (Comunicación Personal, 26 de noviembre de 2025).