

‘LA KOSMOVILIDAD DE LA MADRE TIERRA CUANDO HABLA’ Y EL DISCURSO JURÍDICO ACERCA DE LA ‘NATURALEZA’

Recibido: 6 noviembre 2021* Aprobado: 25 enero 2022

JOHANA-FERNANDA SÁNCHEZ-JARAMILLO
Universidad del Rosario
Bogotá, Colombia
johanaf.sanchez@urosario.edu.co

WILLIAN JAIRO MAVISOY MUCHAVISOY
Universidad del Cauca
Popayán, Colombia
wmavisoy@unicauca.edu.co

Resumen

Este artículo reflexiona sobre el discurso jurídico, dominante y antropocéntrico, creado en torno a la “naturaleza” y propone la kosmovilidad intercultural, la biolugargogía, los diálogos transdisciplinarios y los conocimientos tradicionales ancestrales de los pueblos Awá y Kamëntšá para elaborar un nuevo relato jurídico. La incorporación de las percepciones de los pueblos originarios sobre la madre tierra, de los departamentos de Nariño y Putumayo en Colombia, podría enriquecer la categorización de la naturaleza como sujeto de derechos. Esta es una humilde invitación a emprender un diálogo entre saberes que deben reconocerse como iguales.

Palabras claves: kosmovilidad, Madre tierra, sujeto de derechos, biolugargogía, saberes interculturales, transdisciplina.

Abstract

This article reflects about the legal discourse, hegemonic and anthropocentric, created around nature and it proposes the application of biolugargogía, transdisciplinary dialogues and ancestral knowledges from Awá and Kamëntšá people to build a new legal narrative. This approach could enrich the notion of nature as subject of rights based on the incorporation of the perceptions that first nations, located on Nariño and Cauca provinces in Colombia, have about it. This is a humble invitation to start a



conversation between knowledges that should be recognized as equal.

Keywords: kosmovilidad, Mother earth, subject of rights, biolugargogía, intercultural knowledges, transdisciplinary.

INTRODUCCIÓN

Con el permiso de la gente que habita en *Katsa Su* y *Tsbatsan bebmá* es propuesto este artículo, curiosidad-investigación, para comprender cómo se ha elaborado el discurso jurídico sobre la “naturaleza” y proponer una perspectiva decolonial del lugar y del conocimiento con base en los aportes de la biolugargogía, el diálogo de saberes interculturales y la transdisciplinariedad.

Este tema es relevante dada la multiplicidad de declaraciones de la naturaleza como sujeto de derechos vía legislativa; ordenanzas en Estados Unidos, Brasil, Canadá, Nueva Zelanda, Australia y Bolivia; vía constitucional: en Ecuador con la Constitución de Montecristi de 2008, primera en declararla como sujeto de derechos en una Constitución y jurisprudencialmente, en Colombia, Ecuador, e India (Acosta y Martínez, 2017). El reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos se inscribe en el paradigma ecocéntrico, que reclama derechos para la naturaleza con base en su valor inherente y no en su instrumentalidad para el humano O’Donnell (2018) y en la jurisprudencia de la tierra, término acuñado por Berry en el año 2001, una filosofía legal que cuestiona el antropocentrismo del ordenamiento jurídico, y del derecho eurocéntrico heredado por países como Colombia, y aspira a desarrollar un sistema de justicia para los seres que habitan la tierra, complementando el sistema de justicia diseñado exclusivamente para el humano (Berry, 2006).

La jurisprudencia de la tierra y el ecocentrismo abogan por el otorgamiento de derechos para la naturaleza, ya que consideran este el camino más apropiado para garantizar la protección que el derecho ambiental colombiano no le ha asegurado debido al modelo de desarrollo impuesto y a la gobernanza extractivista que Merino (2015) define como “arreglos institucionales que la legitiman”, en Colombia mediante los planes de desarrollo, bitácoras económicas y sociales de cuatro años, de los gobiernos dependientes de la explotación de los recursos naturales (Boyd, 2020).

Este artículo de reflexión fue estructurado en cuatro partes: 1) determinar cómo se ha construido el discurso jurídico sobre la naturaleza y plática con la biolugargogía; 2) describir las miradas de los pueblos indígenas, Awá y Kamëntšá en torno a la “naturaleza” y sus coincidencias y 3) establecer la importancia

del diálogo de saberes interculturales y la transdisciplinariedad para desmontar narrativas hegemónicas y 4) proponer la kosmovilidad de la Madre Tierra, para defenderla como sujeto de derechos, según los pueblos Awá y Kamëntšá.

1. DISCURSO JURÍDICO, MADRE TIERRA Y BIOLUGARGOGÍA

El discurso jurídico sobre la naturaleza es heredero de la modernidad que estableció la dicotomía entre lo humano y el resto del mundo; por eso, este trabajo se refiere a esta como Madre Tierra, en respeto a las múltiples maneras de nombrar el lugar que habitan los pueblos originarios. Para Duncan (2019) el pensamiento de filósofos como Aristóteles, Aquino, Descartes, Hobbes y Kant, entre otros, permitió la consolidación de la idea de la supuesta “superioridad” del ser humano respecto a todo lo demás. La consolidación del paradigma antropocéntrico -el hombre centro del universo y del mundo jurídico- ha sido posible gracias también a la Iglesia judeocristiana como explicó White (1967, citado en Sánchez 2017) que posicionó-en el mito de la creación- el dominio del hombre sobre la naturaleza y las demás criaturas.

La perspectiva antropocéntrica, colonial y eurocéntrica moldeó el derecho hegemónico latinoamericano:

En derecho, los países de tradición romanista habían desarrollado un conocimiento que se presentaba como científico y universal. Puede así esperarse que en los distintos países de América Latina los estudios de derecho hayan sido comunes (Pérez, 2004, p. 101).

El ordenamiento jurídico colombiano, heredero de la tradición romano-germánica del derecho, tiene como centro al humano consagrando así un abordaje antropocéntrico lo cual se evidencia en la Constitución Política de 1991, el Código de Recursos Naturales Renovables, y la Ley 99 de 1993, que creó el Ministerio del Medio Ambiente y el Sistema Nacional Ambiental (SINA), para los cuales el humano es el fin último de sus disposiciones.

Desde entonces diferentes legislaciones, en este caso el derecho ambiental colombiano, han desarrollado una normatividad para la cual la naturaleza es patrimonio y canasta de recursos para la supervivencia del ser humano y los bosques, árboles y ríos, proveedores de servicios y capital natural (Cepal, 2005).

A partir de estas nociones, el árbol y sus frutos tienen precio. Según el Departamento Nacional de Estadística (DANE, 2003) en Colombia las cuentas del medio ambiente empezaron en 1992 cuando se creó el Comité Interinstitucional de Cuentas Ambientales (CICA). El Código de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente, Decreto 2811 de 1974, establece en sus artículos 1 y 2 que el ambiente es “patrimonio común” del cual dependen la supervivencia y el desarrollo económico, y lo mismo establece el artículo 1, los principios ambientales, de la Ley 99 de 1993 que hacen énfasis en el aprovechamiento de los recursos para garantizar la vida humana saludable y productiva.

La narrativa dominante promueve el eufemismo del desarrollo sostenible, desde 1987 con el Informe Brundtland, como garantía del crecimiento y la conservación de la “naturaleza” simultáneamente, pero siempre vista como una fuente de recursos, una propiedad ejercida en muchos casos con megaproyectos que enfrentan visiones propias del lugar y generan conflictos y tensiones (Barquín y García, 2021).

Proteger el medio ambiente es imposible si continuamos defendiendo la superioridad humana y la propiedad universal de todas las tierras y la vida silvestre para perseguir el desarrollo económico sin fin. La cultura dominante de hoy, y el sistema legal que la respalda, son autodestructivos. Necesitamos un enfoque arraigado en la ecología y la ética. (Boyd, 2020, p. 31).

Para desmontar, o hacerles contrapeso, a esas narrativas hegemónicas sobre la Madre tierra se propone la biolugargogía a partir de las memorias y conocimientos ancestrales de los lugares donde habitan los pueblos Awá (Nariño) y Kamëntšá (Putumayo) en Colombia. La biolugargogía consiste en la conversación sobre los ciclos y tejidos de vida, que los sujetos aprenden de forma mutua, integral, entretejida y equilibrada (Mavisoy, 2021). Por ejemplo, la laguna cumple una función mediadora de la Madre tierra, para que animales, humanos y no humanos, entablen un diálogo fluido durante su ciclo de vida-muerte-vida -según la curiosidad-creativa- en la selva, donde habitan los Awá, cordilleras o valles donde viven los Kamëntšá. Consider

Fluir es posible gracias a que en el espacio vital se recrean y sentipiensan los conocimientos ancestrales, una herencia milenaria, para mantener la armonía entre quienes conviven, respetándose mutuamente, conociendo y aprendiendo de sus propios movimientos. La piedra, la peña, el río, el pez, el árbol, la selva, la chagra y el humano son una comunidad, comparten saberes y la Madre Tierra les ha asignado una misión concreta en el lugar. Sumadas sus misiones, construyen así un orden natural, organizan la existencia en la

kosmopolítica (conversación entre sujetos para construir un equilibrio) y la kosmocracia (comprensión de los sentidos del orden que los sujetos de la Madre Tierra ejercen con el macrocosmos).

En este orden de ideas, la biolugargogía constituye un acto político que deviene del kosmos, escrito con “k” para reconocer la memoria y sabiduría espiritual transmitidas a través de las lenguas originarias (Angulo et. Al. 2020, p.282), discriminadas históricamente por Occidente con sus idiomas y lenguajes académicos dominantes. Se trata de hablar desde Abiyala (Orán y Wagua, 2013), no desde América; que la geopolítica dé cabida a los conocimientos tradicionales ancestrales desde sus sitios originarios los cuales fueron desterrados por el mapa hegemónico que impuso su perspectiva geográfica e histórica.

Consecuentemente, para que la biolugargogía se exprese son necesarias dos dinámicas: memoriar la curiosidad colectiva sobre la kosmopolítica y la kosmocracia, pues cada pueblo recibió de la Madre tierra un conjunto de saberes, y la kosmovilidad intercultural (Mavisoy, 2020) que radica en practicar las nociones propias del movimiento en los espacios-tiempos de los kosmos que cada pueblo originario refleja en el paisaje del lugar y en sus lenguas.

Reescribir el relato jurídico desde la biolugargogía implica aprehender las leyes naturales que la Madre Tierra otorgó a los sujetos interactuantes para recrear la existencia comunitaria con base en principios como el Suma Kawsay y Suma Qamaña (Vivir bien y Vivir bonito), de los pueblos Aymará y Quechua de Bolivia y Ecuador, *Wat Uzan*, “vivir bien en nuestro territorio”, del pueblo Awá, o en los Kamëntšá *Botaman vid jysobom biam* “vivamos bien y bonito”.

2. LA CASA DE LOS INKAL AWÁ Y LOS KAMĚNTSÁ

Los pueblos originarios Inkal Awá y KamĚntsá se encuentran en el Abiyala (Ver mapa). Son dos de los aproximadamente 115 pueblos indígenas que hay en Colombia. La colonización los ha afectado de diversas maneras, entre ellas la violencia, ocupación y usurpación de sus lugares íntimos de convivencia, que han transformado sus vidas en relación con la Madre tierra. A continuación, se presentan algunas generalidades sobre estos pueblos.

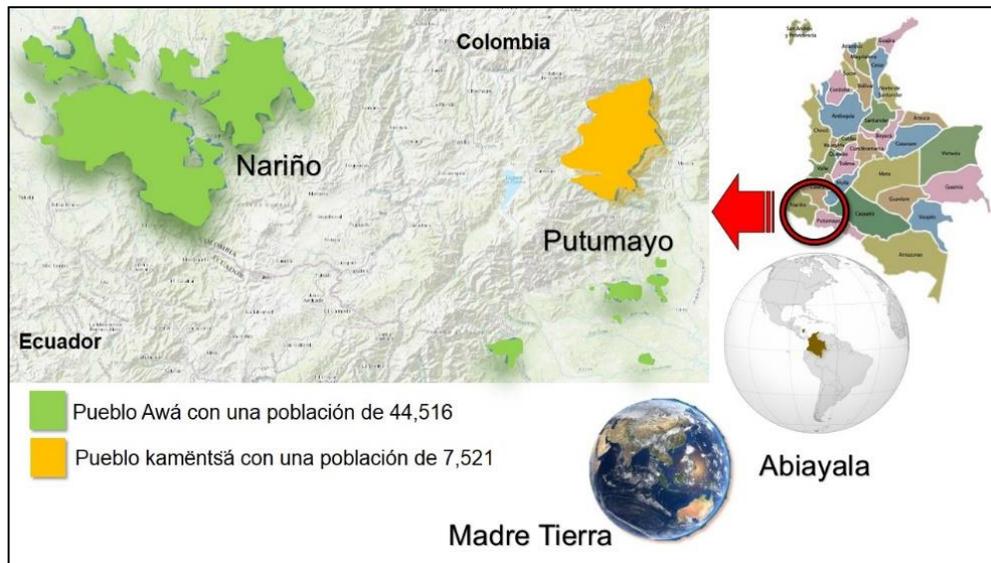


Figura 1. Pueblos Inkal Awá y KamĚntsá. Elaboración propia con fuentes de la Agencia Nacional de Tierras (ANT, 2021) y el Departamento Administrativo de Estadística (DANE, 2019).

2.1 INKAL AWÁ, LA GENTE DE LA SELVA

El pueblo Inkal Awá, gente de la selva, está ubicado en los municipios de Ipiales, Mallama, Ricaurte, Barbacoas, Roberto Payán, Santa Cruz Guachavez y Tumaco en el departamento de Nariño; además, en Puerto Asís, Valle del Guamuez, San Miguel Dorada, Orito, Puerto Caicedo y Villa Garzón en Putumayo.

En el año 2019, los 32 cabildos agrupados en la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa) y su territorio, *Katsa Su*, casa grande, fueron reconocidos como víctimas de las violaciones a los derechos humanos

ocurridas entre los años 1990-2016 cometidas presuntamente por la guerrilla de las FARC y la Fuerza pública. (JEP, 2019).

La declaración del lugar que habitan los Awá como víctima es importante, puesto que tiene fundamento en la relación de este pueblo con su entorno; sin embargo, esto no ha impedido que la victimización continúe hasta el año 2022. El awá sin territorio no es Awá explica Claudia Pai la exconsejera de Mujer y Familia de la Unidad Indígena del Pueblo Awá (Unipa). (Comunicación personal junio de 2021).

La sabiduría, el pensamiento y espiritualidad de los Awá tienen su origen en, *Katsa Su*, y en la armonía mantenida durante años junto a los seres que lo cohabitan. (Plan de Salvaguarda Étnica, 2009). En la extensión de tierra que ocupan todo tiene espiritualidad: el “territorio es sagrado”, adentro de la montaña hay lugares para ritos y curaciones; además, existen saltos de agua, chorreras, vertientes, páramos, cerros, peñas, lagunas, piedras y socavones.

Infortunadamente, la comunicación y convivencia tranquila con los espíritus de la montaña, la selva, los ríos y los bosques fue interrumpida por el conflicto armado y socio ambiental que siembra muerte entre los Awá e impide que fluya la relación entre los seres, terrenales y no terrenales, el duende, la vieja, la viuda, el Astarón, la iragua, la tiggalla, el colibrí, la comunidad y *Katsa Su*, desarmonizando su existencia.

El reconocimiento del *Katsa Su* como víctima y sujeto colectivo, por parte de la JEP, fue un paso importante en términos enunciativos, una apuesta por la mirada intercultural, la cual debería imperar en la administración de justicia colombiana, en cumplimiento del artículo 7 de la Constitución Política colombiana sobre la diversidad cultural, que invita a respetar el hecho de que, para los Awá, su casa es un ser vivo y hogar de otros seres dotados de espíritu al igual que ellos.

2.2 LOS KAMĚNTŠÁ, LA GENTE DE AQUÍ MISMO

Bĕngbe wáman lware es el lugar íntimo donde habitan los Kamĕntšá, que según la división político-administrativa es el Valle de Sibundoy formado por cuatro municipios: Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco. En lengua Kamĕntšá estos son *Pueblok*, *Sokrok*, *Tabanok* y *Binjok*, antiguos asentamientos de grupos familiares que se identificaban como *Mavisoyĕng* (Los Mavisoy), *Juagibioyĕng* (Los Juagibioy), *Muchavisoyĕng* (Los Muchavisoy), *Chinguaneyĕng* (Los Chindoyes), entre otros, que como resultado de la cristianización fueron convertidos en apellidos perdiendo su significado original.

Sánchez-Jaramillo, J. y Mavisoy, W. (2022). ‘La kosmovilidad de la Madre Tierra cuando habla’ y el discurso jurídico acerca de la ‘naturaleza’. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. (15). 206-226.

La terminación *-yëng* significa “varios en uno solo”, los grupos familiares eran un modo de socialización con *Tsbatsan bebmá*, la Madre cuidadora y progenitora y las prácticas comunitarias reciben el nombre de *enabuatëmbán*, compartir en familia para alimentarse gracias al trabajo de hombres y mujeres en el *jajañ* (huerta) donde siembran y cosechan respetando los ciclos astrales y de la tierra. También hay actos de agradecimientos con el *ayentšë*, donde germina la vida, las interacciones con la casa, huerta, río, montañas, bosques, páramos, lagunas y la familia; así mismo, los Kamëntšá conmemoran momentos vitales tales como el *klestrinÿe* (fiesta comunitaria), *mëngay* (trabajo comunitario), *enajabuachenán* (ayuda solidaria), *uakëkjñay* (fiesta de ofrenda a quienes fueron sembrados a otra vida) entre otros.

Desde el año 1535, cuando llegaron los primeros misioneros, fueron impuestos a los Kamëntšá conceptos y prácticas que han transformado -casi totalmente- el *jwabna* (pensamiento originario) estableciendo así un distanciamiento con *Tsbatsan bebmá*. Esa separación entre los *kamëntšá biyá* (hablantes nativos) y la *Tsbatsan bebmá* es resultado de la violencia sufrida desde 1535 hasta hoy. Violencia religiosa (imposición de creencias y apropiación de tierras), violencia educativa (cristianización en la escuela), violencia democrática (imponer unos modos de política), violencia agraria y de ganadería (prácticas de monocultivos y ganadería extensiva), violencias armadas (reclutamiento para los grupos militares y guerrilla), violencias económicas (extractivismos, modelos capitalistas), violencias culturales y patrimoniales (objetivación de la cultura para el turismo), violencia contra la Madre tierra (uso de residuos contaminantes) y la violencia tecnológica industrial (maquinaria pesada, maquinaria eléctrica).

Y es que, aunque la Constitución Política de 1991 consagró el reconocimiento y el respeto de la diversidad cultural de la Nación ese mandato, no acepta los kosmos Kamëntšá e Inkal Awá no acepta sus kosmos y, por eso, el Auto 004/09 de la Corte Constitucional colombiana declaró más de 30 pueblos indígenas colombianos en peligro de exterminio físico.

3. DE(S)COLONIZANDO¹: DIÁLOGO DE SABERES INTERCULTURALES Y TRANSDISCIPLINARIEDAD

Ante la pregunta ¿Cómo neutralizar la aproximación colonialista en la declaración de nuevos sujetos de derecho como la Madre tierra realizada con base en un modelo de pensamiento hegemónico y homogenizado?, para comenzar nos dice Quijano:

“[...] en la crisis actual del paradigma europeo del conocimiento racional, está en cuestión su presupuesto fundante, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto. Aparte de los problemas de validación del conocimiento en él implicados, ese presupuesto levanta otros que es pertinente aquí presentar” [...] "Sujeto" es una categoría referida al individuo aislado porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión. El "cógito, ergo sum" cartesiano, significa exactamente eso. Entre tanto, "objeto" es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al "sujeto/individuo", sino externo a él por su naturaleza. El "objeto" es idéntico a sí mismo, pues es constituido de "propiedades" que le otorgan esa identidad, lo "definen", esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros "objetos". (Quijano, 1992, p. 14).

Se ha impuesto el modo eurocéntrico de producción de conocimientos y “la hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en el centro que en la periferia colonial” (Quijano, 2014, p. 323). Quijano ayuda a comprender cómo el sujeto y el objeto son parte del imaginario social, que produce conocimiento. Por ello, es indispensable rescatar el “imaginario originario” Inkal Awá y Kamëntšá, y de otros pueblos, como conocimiento creativo comunal (Martínez, 2015) que Occidente debería escuchar.

Cuando los Awá nombran *Katsa Su* o los Kamëntšá denominan *Tsbatsan bebmá*, a su lugar de origen demuestran que existen formas alternativas de relacionarse y vivir en armonía diferentes de las que colonizan la Madre tierra y la tratan como objeto de consumo (recurso natural, patrimonio común, bien, capital, servicios ecosistémicos, materia prima) y rompen los tejidos originarios humano-no humanos

¹ Descolonizando: escribimos la palabra Descolonizando y descolonizar con (s) entre paréntesis, pues estamos conscientes de la quizás imposibilidad de derrumbar todo un sistema de pensamiento que atraviesa cuerpos y mentes, pero entendiendo también que puede ser enfrentado y debilitado aprovechando las grietas que este ofrece.

(cerros, animales, vegetales, astros). Este es un asunto que las prácticas jurídicas deben conocer y aprender; por ejemplo, la jurisprudencia colombiana, aproximadamente 23 sentencias sobre la naturaleza como sujeto de derechos, evidencia que, aunque los jueces utilizan como parte de sus argumentos el respeto que los pueblos indígenas sienten por la Madre tierra, esta afirmación no es precisa, no explica conceptos ni hace alusión a un pueblo originario en particular y sus conocimientos propios. (Barahona y Añazco, 2020).

Esa exclusión de los conocimientos tradicionales ancestrales impide que la categoría enunciada por los jueces: “sujeto de derecho” sea complementada con el saber de estos pueblos, escogidos para este trabajo, para quienes todo lo viviente tiene espíritu y se comunica de múltiples maneras. Lamentablemente, el eurocentrismo que caracterizan al ordenamiento jurídico y la jurisprudencia colombianos ha permitido la discriminación epistémica dejando de lado otros saberes considerados no científicos e inferiores.

“La colonialidad jurídica es externalizada en las resoluciones jurídicas que sistemáticamente desconocen el derecho indígena al no tener en cuenta el contexto y la lógica de vida colectiva de los pueblos indígenas. En este caso, las decisiones judiciales suelen ser tomadas con “estricto apego a la legalidad”, puesto que el derecho indígena es invocado correctamente en las decisiones judiciales al ajustarse al marco constitucional y legal que suscribe el reconocimiento del derecho indígena, pero lejanas a la forma de vida de los pueblos ancestrales. En definitiva, la colonialidad jurídica es una experiencia cotidiana en cualquier espacio institucional dominado por el pensamiento jurídico hegemónico expresado en diferentes formas de racismo: institucional, jurídico, epistemológico, cultural, etc. (Garzón, 2018, p. 212)”.

De acuerdo con Sánchez (2020) las decisiones judiciales tienen como base de su razonamiento: el modelo de desarrollo capitalista imperante en Colombia, la Constitución Política, que es antropocéntrica, ambientalista y económica; las normas ambientales e instrumentos internacionales de “*soft law*”, no vinculantes, tales como declaraciones y convenciones (Declaración de Río, entre muchas otras), ratificadas por Colombia. Adicionalmente, estos fallos no incluyen en sus análisis el concepto del Buen Vivir, que ha sido acogido por diversos pueblos originarios andinos para referirse a la vida en armonía con el lugar ni siempre incorporan en sus análisis las nociones de “territorios, territorialidades”, con base en la especificidad de cada lugar. (Hernández, 2011).

Por esta razón, para que el discurso jurídico sea realmente plural debería admitir narrativas de otros sujetos diferentes a los académicos, doctrinantes, jueces y abogados.

“Los sujetos que narran sentidos y significados diferentes a los que establece el derecho (como en el caso de la propiedad individual, de la igualdad material o de la diferencia cultural) son aplacados desconocidos por el aislamiento de lo no-científico, no-racional y, en últimas, no-jurídico. En el derecho, como en todo discurso, existen herramientas para su control. (Fonseca, 2020, p. 8)”.

Una forma de superar estas limitaciones es través de la biolugargogía en el ámbito jurídico siguiendo tres pasos: 1. Tener en cuenta a los vigías espirituales del lugar, 2. Establecer un diálogo de saberes intercultural y transdisciplinario y 3. permitir que la Madre tierra, como maestra, hable. Aquí, es necesario aclarar que lo planteado no es una receta infalible para la de(s)colonización jurídica, sino una invitación a crear espacios y discursos que transformen la práctica de los jueces, que resuelven disputas sobre lugares y habitantes, con nociones distintas o complementarias a las tradicionales: “territorio”, derecho, ley, política, norma”, etc.

VIGÍAS ESPIRITUALES DEL LUGAR

El encuentro entre jueces y sabedores naturales está aún distante a causa de las murallas epistémicas elevadas por los operadores jurídicos que impiden la transformación del derecho en una “práctica social” abierta a todas las personas y especialmente a los históricamente marginados. (Barrère, 2018). Esto se refleja en las sentencias jurisprudenciales producidas hasta ahora y en las actuaciones del Estado fundamentadas en el conocimiento dominante, ejerciendo su propia razón pública y privada (despachos del juzgado, salas judiciales, salones de justicia, asambleas, etc.) mientras que defender el lugar que se habita, desde la perspectiva comunitaria es posible por medio de los vigías, o cuidadores, espirituales (líderes político-naturales) y la comunidad desde el lugar donde se habla con la Madre tierra. La relación jurídica, entre el Estado y los lugares cohabitados entre humanos-no humanos, debe promover a través del intercambio respetuoso durante el encuentro de saberes sobre los sentidos del poder, la norma y la jurisprudencia, especialmente en esta última área ya que como explica Boaventura de Sousa Santos este juega un rol fundamental para el avance o retroceso del derecho emancipatorio:

El desempeño de los jueces en determinado momento histórico concreto, bien sea un desempeño notorio o rutinario, no depende solo de factores políticos como las preguntas sobre la legitimidad, sobre la capacidad y sobre la independencia parecer hacer creer. Depende de modo decisivo de otros factores y en especial de los tres siguientes: del nivel de desarrollo del país, y por lo tanto, de la posición que este ocupa dentro del sistema y la economía mundial; de la cultura jurídica dominante en términos de los grandes sistemas o familias del derecho en que los comparatistas acostumbran a dividir el mundo; del proceso político en medio del cual esa cultura jurídica se ha instalado se hay desarrollado (desarrollo orgánico, adopción voluntaria de modelos externos, colonización, etc.). (Santos, 2012, p. 189). (Subrayado propio).

DIÁLOGOS DE SABERES INTERCULTURALES Y PRÁCTICA TRANSDISCIPLINARIA

Los discursos jurídicos deben darle cabida a la conversación con sabedoras (es) para que la Madre Tierra aporte con su voz porque ella sí habla. El dirigente Nasa Quintín Lame (2004) decía que para decidir debían escucharse las leyes naturales del bosque y seguir sus recomendaciones. Los pueblos Siona, Kofán, Inga, Kamëntšá y Awá al sur de Colombia recurren a los saberes de las plantas, de los animales sanadores y a las señales del lugar antes de emprender un camino, actividad o tomar una decisión. También en Cherán (México) el pueblo Purépecha dio muestras de los logros alcanzables, materializar su derecho a la autodeterminación, gobierno y costumbres propias, cuando dialogan el saber jurídico y el ancestral para que el derecho sea emancipatorio. (Ayesterán, 2011), (Aragón, 2013) (Aragón, 2019).

Disciplinas como el derecho, la filosofía, la historia, y la antropología, etc. deberían transformar los ideales cartesianos, empezando por ese “cógito, ergo sum” al distinguir entre objeto y sujeto, que les impide adentrarse en otras posibilidades de relacionamiento en la comunidad de la tierra. Una vía para lograrlo es la transdisciplinariedad que explica Nicolescu (2002) que es la transgresión del dos, del binarismo occidental de la modernidad naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie, ya que “trans” tiene la raíz etimológica de la palabra “tres”. De(s)colonizar el derecho exige, por tanto, resistir la compartimentalización del conocimiento, al cual se pliega la ciencia en el escenario del capitalismo cognitivo. Acoger como propia la transculturalidad les permitiría a los jueces, quienes determinarán quién

puede o no ser un sujeto, entablar diálogos con los conocimientos excluidos del mapa moderno de las epistemes al denominarlos “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos”, y “prerracionales” (Castro-Gómez, 2007, p. 89-90).

LA MADRE TIERRA HABLA CON NOSOTROS

Para dar vida a una comunalidad circular, los diálogos de saberes deben ser interculturales, comprendiendo que lo intercultural no se refiere a una relación interétnica, sino que intenta crear algo distinto y terminar con las luchas de los centros, antropocéntrico, biocéntrico, capitalocéntrico, para entablar un vínculo sin jerarquías, que recupere el equilibrio entre las sabidurías ancestrales y occidentales (academia, derecho, ciencia, paradigmas, sistemas, modelos de justicia y demás).

Dichas conversaciones interculturales deben además comprender que para algunos de estos pueblos no es lo mismo territorio que lugar:

Para comprender la diferencia entre lugar y territorio es necesario partir de las cosmomemorias⁶ “intenciones y conocimientos otros”, que mediante un esfuerzo de traducción intercultural sobre el saber y el conocer pueden generar políticas encaminadas a salvaguardar la memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2014; Santos, 2009). La complementariedad es importante, siempre y cuando las acciones ajenas⁷ generen equilibrio, reciprocidad, procesos comunitarios colaborativos y de comunitariedad, no solo entre humanos, sino también con la madre tierra y el cosmos. (Mavisoy, 2018, p.240).

Conocer el lenguaje y los saberes propios definidos por Piñacué (2014) las nociones propias de los pueblos originarios, “un sistema de sentido-pensamiento fundado en la lectura de la naturaleza, de un acervo de creencias-saberes y de prácticas rituales que constituyen el cuerpo del saber indígena” y adecuar el discurso jurídico incorporándolos es vital para tender puentes entre saberes inicialmente antagónicos que, revalorados, pueden complementarse.

4. KOSMOVILIDAD DE LA MADRE TIERRA PARA UN NUEVO RELATO JURÍDICO

En este tejido intercultural, la Kosmovilidad implica aprender a conocer y andar en los movimientos de los seres, humanos-y no humanos, en los kosmos de los pueblos originarios que abarcan su creatividad

Sánchez-Jaramillo, J. y Mavisoy, W. (2022). ‘La kosmovilidad de la Madre Tierra cuando habla’ y el discurso jurídico acerca de la ‘naturaleza’. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. (15). 206-226.

comunal que debe introducirse en el relato jurídico, producción legislativa y jurisprudencial. En *Katsa Su*, los Awá practican un orden instituido en la convivencia con los espíritus que habitan en cuatro mundos *Kasatmikawa Su* (Mundo del supremo), *Irittuspa Su* (Mundo de los espíritus Awá), *Awaruzpa Su* (Mundo de los Awá terrenales) y *Ishhum Awa Su* (Mundo de los animales) (Mayorga, 2019). Por su parte, los Kamëntšá coexisten con *Tsbatsan bebmá* en el *njetslware*, espacio-tiempo natural con *fshants* (lugar de vida), *fshants jashenoy* o *fshants tsok* (la vida por dentro de la tierra), *jajañ* (la vida como alimento), *juatsbuaká* o *tsbananok* (la vida que está arriba), *běntsknaté* (la vida en el gran día), un mundo circular donde caminan de manera elíptica y piensan en espiral.

Los movimientos de vida-muerte-vida que devienen del conocimiento ancestral Inkal Awá y Kamëntšá han sido opacados por el modo lineal cartesiano a través de proyectos de intervención en pequeña y gran escala en sus lugares de origen (pavimentación, maquinaria de extracción mineral, maderera, monocultivos, obras hidroeléctricas, etc.) convertidos en recursos para el capitalismo. Por ello urge una Kosmovilidad intercultural que interactúe con las experiencias colectivas para recrear nuevas prácticas en el derecho y en los sistemas de justicia aceptando a la Madre Tierra como “alguien”, sujeto, con derechos inherentes y con una voz reflejados en sus movimientos astrales, terrenales, inframundos y espirituales.

El pueblo Awá puede contribuir, desde su experiencia, a la definición de la “Naturaleza como sujeto de derechos” si se acepta que para ellos -aunque no sea desde el punto de vista jurídico colombiano ni una persona natural, individuo, ni una persona jurídica, una corporación, etc.- es un ser vivo cuyo espíritu ayuda a ordenar su existencia.

“Los espíritus están totalmente ligados a la naturaleza, a los árboles grandes, a los sitios sagrados, al agua, a los animales. Están tan unidos que son sus dueños y ellos los cuidan y los hacen respetar. Por eso no podemos hacer una división tajante entre los dos pues ambos hacen parte de la montaña que, a la vez, es un ser con espíritu, es decir, en realidad todos, son uno solo, que puede imponer los mismos elementos naturales y los espíritus bravos ante los Inkal Awá. (Bisbicus et al, 2010, p. 49)”.

Es decir que para los Awá la Madre tierra no es una canasta de recursos, sino el lugar donde conviven tejiendo relaciones y respetando el espíritu que habita en cada uno de los seres. Este pueblo se comunica con su entorno, en maneras que solo ellos pueden entender. De ahí la necesidad de que en las decisiones

judiciales se explique a qué pueblo indígena se refieren, citarlos, describiendo la noción que esa comunidad tiene sobre los demás seres que los acompañan y, un paso más adelante sería ordenar que dicho pueblo obtenga la representación legal del territorio en los casos en que su pervivencia corra peligro.

Entre tanto, el pueblo Kamëntšá podría aportar lo aprendido luego de traducir, en el año 1993, la Constitución Política de 1991 a su propia lengua y cuando sugirió organizar un equipo de trabajo: “personas-puentes”, profesionales propios, sabedores y sabedoras en ejercicio del mandato natural y político, capacitadas por el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes de la Universidad de los Andes. En esa oportunidad, los Kamëntšá interpretaron el Artículo 7 de la Constitución Política de 1991, sobre la diversidad cultural y étnica, como *Kolumbia luariñ Mand Atšetanëng, kam luariñ mótbemañ inÿetškna entsáng ntšám imotsamañ ka, tontëtambá y entsëbuauyá*: “Los que tienen asignado el Mando en Colombia están reconociendo y defendiendo a los diferentes grupos de gente que habitan en este territorio con sus formas de vivencia” (CCELA, 1994).

Atendiendo el mandato consagrado en la Constitución Política de 1991, el Estado debe velar por los pueblos indígenas (los distintos modos de sentido, pensamiento y expresión) que interactúan con un lugar, en este caso con *Tsbatsan bebmá*, la Madre cuidadora y con *Katsa Su*, Casa Grande. No obstante, los conceptos de Estado, diversidad étnica y Nación connotan algo importante, en el discurso jurídico y constitucional, de manera simbólica, pues 30 años después de redactada la Constitución, muchos pueblos originarios no son respetados ni protegidos pese a las disposiciones de la Carta Política.

Por eso es vital recurrir a los conocimientos ancestrales, que su perspectiva sobre el lugar dialogue con las definiciones del derecho occidental de la naturaleza para construir categorías jurídicas híbridas y más concretas, que reflejen el abordaje intercultural y materialicen el Artículo 7 de la Constitución Política colombiana sobre la protección de la diversidad cultural.

5. PARA CONTINUAR PENSÁNDONOS (CONSIDERACIONES GENERALES)

La colonialidad y la modernidad, que permearon las instituciones y el derecho, consolidaron un proyecto pretendidamente universal sostenido en la racionalidad como forma exclusiva, y excluyente, de aproximarse al verdadero conocimiento, que dejó de lado saberes tradicionales y centenarios como los de los pueblos originarios. (Fonseca, 2018).

Por ello, una aproximación de(s)colonial y anticolonial de la Madre Tierra exige el desmonte del discurso jurídico decimonónico que sobre ella elaboraron los filósofos Grossi (2007), los académicos y los operadores jurídicos formados con una visión antropocéntrica y eurocéntrica de la vida; además, invita a acercarnos a lo que Alvarado (2018) describe como habitar común, a recrear nuevos conocimientos de modo comunitario, en un contexto de respeto para avivar los diálogos de saberes interculturales.

El derribamiento de estas narrativas hegemónicas impuestas desde la Edad Moderna y producidas en Europa, centro de producción de conocimiento y trasplantada a los centros de recepción, como Latinoamérica -según López (2004) exige el papel activo de abogados, académicos para incorporar las representaciones propias de los pueblos originarios en el quehacer jurídico y en los fallos judiciales en los cuales se hace alusión a ellos sin exponer explícitamente su pensamiento.

Dichas representaciones deben incluir nociones como Kosmovilidad, que requieren conocer y comprender los movimientos desde los kosmos de los pueblos originarios y entender lo que para estos significan *Wat Uzan*, “vivir bien en nuestro territorio”, del pueblo Awá, o en los Kamëntšá *Botaman vid jiysobom biam* “vivamos bien y bonito” y darles cabida en los discursos legales que han dominado la producción legislativa y jurisprudencial no solo colombiana, sino latinoamericana.

Poner en diálogo intercultural, conocimientos de igual importancia, los saberes jurídicos con los ancestrales permitiría construir la categoría de nuevo sujeto de derechos, para la Madre Tierra como progenitora de humanos-no humanos, con fundamento en las caracterizaciones que de esta hacen pueblos Inkal Awá y Kamëntšá, a quien llaman *Katsa Su* y *Bëngbe wáman Iware respectivamente*, y en las relaciones establecidas con ella y los demás seres con quienes comparten su existencia mucho antes de que surgieran las categorías espacio, tiempo, territorio.

Esta conversación es imperativa si deseamos darle un giro al abordaje colonialista y excluyente de estos asuntos y darle el lugar que merece la sabiduría del lugar, tejida colectivamente y transmitida de generación en generación en estos pueblos, que enriquecerá las nociones con las cuales representa el derecho a la tierra que las comunidades nombran y reconocen como madre. Aunque no sea fácil la aceptación de este nuevo relato jurídico es imprescindible dar pasos en ese sentido mediante aportes hechos por la academia, los sabedores ancestrales a la institucionalidad representada en el sistema de justicia colombiano.

Finalmente, si ese sistema de justicia que forma parte del Estado entendido como aparato hegemónico escucha la voz de la Madre Tierra -que es vida, útero, quien brinda alimento cognitivo, físico, emocional y espiritual- a través de las lenguas habladas por sus primeros hijos, vigías, cuidadores y sabedores tradicionales aplicando la biolugargogía, es decir, las memorias y conocimientos ancestrales de un lugar, según la Kosmovilidad de cada pueblo originario.

REFERENCIAS

- Acosta, A. y Martínez, E. (2017). Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito & Praxis*. 8 (4). 2927-2761. <https://www.scielo.br/j/rdp/a/DQvjXNFmCnhVxv4HxmhZsvB/?format=pdf&lang=es>
- Alvarado, P. (2018). Cherán: La recreación del habitar en común. *Tla-melaua*, 12(45), 130-150. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-69162018000200130
- ANT (2021), "Resguardos Indígenas de Colombia". *Portal de Datos Abiertos de la ANT*. Bogotá. <https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/>
- Aragón Andrade, F. O. (2013). El derecho en insurrección: El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento Purépecha de Cherán*. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 37. <https://doi.org/10.21057/repam.v7i2.10034>
- Aragón, O. (2019). Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán México. *Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho*. DOI: 10.2307/j.ctvnp0k5d.18
- Ayestarán, G. y Márquez, A. (2011). Pensamiento abismal y ecología de saberes ante la ecuación de la modernidad: en homenaje a la obra de Boaventura de Sousa Santos. *Utopía y praxis latinoamericana* 16 (54), 7-15. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27920007002>
- Auto 004/09. (2009, 26 de enero). Corte Constitucional. (Manuel Cepeda, M.P.). <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Barahona, A. y Añazco, A. (2020). La naturaleza como sujeto de derechos y su interpretación constitucional: interculturalidad y cosmovisión de los pueblos originarios. *Foro, Revista de Derecho*. 43. 45-60. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/foro/article/view/1460>
- Barrère, M. (2018). Filosofías del Derecho antidiscriminatorio ¿Qué Derecho y qué discriminación? Una visión contrahegemónica del Derecho antidiscriminatorio. *AFD*, 2018 (XXXIV). 11-42. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-F-2018-10001100042
- Barquín, A. y García, M. (2021). Tradición contra desarrollo económico, ejes de un conflicto político: el caso del megaproyecto de Huexca en México. *Reflexión política*. 23(47). 42-58. <https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/4083/3421>
- Berry, T., & Tucker, M. E. (2006). *Legal conditions of earth survival. Evening thoughts: Reflecting on Earth as sacred community*. Sierra Club Books
- Sánchez-Jaramillo, J. y Mavisoy, W. (2022). 'La kosmovilidad de la Madre Tierra cuando habla' y el discurso jurídico acerca de la 'naturaleza'. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. (15). 206-226.

- Boyd, D. R. (2020). *Los derechos de la naturaleza. Una revolución legal que podría salvar al mundo*. Fundación Heinrich Böll. <https://co.boell.org/sites/default/files/2021-04/Derechos%20de%20la%20naturaleza%20Web.pdf>
- Bisbicus, G. Pai, J. y Pai, R (2010), *Comunicación con los espíritus de la Naturaleza para la cacería, la pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*. Asociación Minga. Asociación MINGA. PNGPDDH. UAIIN. <http://asociacionminga.co/wp-content/uploads/2020/08/libro-awa-completo.pdf>
- Castro-Gómez, S (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.
- Camawari (2009). Plan de Vida Awá. Cabildo Mayor de Ricaurte. [https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan de vida awa de ricaurte camawari.pdf](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan%20de%20vida%20awa%20de%20ricaurte%20camawari.pdf)
- CCELA (1994), *1991 Lejetem mand kolombia luarentš tšaba jëbstsenaihayam. Constitución Política de Colombia de 1991 en Kamëntšá*. CCELA – UNIANDES. Bogotá.
- Código de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente, Decreto 2811 de 1974, [https://www.minambiente.gov.co/images/GestionIntegraldelRecursoHidrico/pdf/normativa/Decreto 2811 de 1974.pdf](https://www.minambiente.gov.co/images/GestionIntegraldelRecursoHidrico/pdf/normativa/Decreto%202811%20de%201974.pdf)
- Constitución Política de 1991. [http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion politica 1991.html](http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion%20politica%201991.html)
- Consejo Económico para América Latina y el Caribe (Cepal). (2005), *Cuentas ambientales: conceptos, metodologías y avances en América Latina*. Santiago de Chile. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/4730-cuentas-ambientales-conceptos-metodologias-avances-paises-america-latina-caribe>
- Corte Constitucional (2009). Auto 004 de 2009. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- DANE (2019), *Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda*. Bogotá. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- DANE (2003), *Metodología de la cuenta satélite de medio ambiente*. [https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/pib/ambientales/Met Cuenta Satelite Medio A mbiente.pdf](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/pib/ambientales/Met%20Cuenta%20Satelite%20Medio%20Ambiente.pdf)

- Duncan, I. (2019). Animal Welfare a Brief History. Animal Welfare: from Science to Law. <https://www.fondation-droit-animal.org/proceedings-aw/animal-welfare-a-brief-history/>
- Fonseca, J. (2018). Colonialidad del saber jurídico y el derecho neo-constitucional en Colombia. *Traspasando Fronteras*. 11. www.icesi.edu.co
- Fonseca, J (2020), “Mitología jurídica en Nuestra América: resignificar el discurso jurídico para un derecho intercultural”. *Razón Crítica* 8, 79-112. <https://10.21789/25007807.1566>
- Garzón, P (2018), “Colonialidad jurídica= legal coloniality”. *Eunomía*. 14, 206-214. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2018.4164>
- Grossi, Paolo. Mitología jurídica de la modernidad. Editorial Trotta, 2003.
- Hernández, L. (2011). Territorios, territorialidades y multiculturalismo. En *Cultura y Naturaleza*. Ed (Leonardo Montenegro). Jardín Botánico de Bogotá: José Celestino Mutis. https://www.academia.edu/8104672/Cultura_y_Naturaleza
- JEP (2019), Acreditar como víctimas en calidad de sujetos colectivos de derechos al “Katsa Su”, gran territorio Awá, y a los treinta y dos (32) cabildos indígenas Awá, asociados y representados en la Unidad Indígena del Pueblo Awá – Asociación De Autoridades Tradicionales Indígenas Awá – UNIPA en el marco del Caso 02. https://www.coljuristas.org/observatorio_jep/documentos/sala_de_reconocimiento/20191112-Auto_SRVR-079_12-noviembre-2019.pdf
- López, D. (2004). Teoría impura del derecho. Legis editores. <https://www.legis.com.co/libro-teoria-impura-de-derecho/p>
- Martínez, J (2015), “Conocimiento y comunalidad”. En *Bajo el Volcán*. Vol. 15, No 23: 99-112. México. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473006.pdf>
- Mavisoy, W (2021), Semillero Biolugargogía como un acto político desde la kosmovilidad intercultural del conocimiento para la educación superior. En *Memorias Salón Bienal de Investigación-Creación, SABIC-2021*. Universidad del Cauca. DOI: <https://doi.org/10.22267/lib.udn.024>
- Mavisoy, W (2020), Nýbenache jwabna “camino del pensamiento”. Memoria de un lugar. Territorio y comunalidad: tramas y voces desde el acontecimiento Kamëntšá. Trabajo de grado en la Maestría en Estudios Interculturales. Universidad del Cauca. Popayán.
- Mavisoy, W. (2018). El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia Kamëntšá1 (Colombia). *Nómadas* 48, 239-248. DOI: [10.30578/nomadas.n48a15](https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a15)
- Mayorga, S (2019), *Centro integral de la cosmovisión indígena y práctica ancestral Awá*. Tesis de pregrado. Universidad Santo Tomás. Tunja. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/21161?show=full>.
- Sánchez-Jaramillo, J. y Mavisoy, W. (2022). ‘La kosmovilidad de la Madre Tierra cuando habla’ y el discurso jurídico acerca de la ‘naturaleza’. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. (15). 206-226.

- Merino Acuña, R. (2015). The politics of extractive governance: Indigenous peoples and socio-environmental conflicts. *The Extractive Industries and Society*, 2(1), 85-92. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2014.11.007>
- O'Donnell, E. L., and Talbot-Jones, J. (2018). Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India. *Ecology and Society* 23(1). 1-10. DOI: 10.5751/ES-09854-230107
- Orán, R. y Wagua, A (2013), *Gayamar sabga. Diccionario escolar gunagaya-español*. Fondo Mixto Hispano – Panameño de Cooperación. https://www.gunayala.org.pa/diccionario_escolar_guna.htm
- Piñacué, J. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tabula Rasa*. 20. 161-192. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n20/n20a08.pdf>
- Quijano, A (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. Buenos Aires. 862 pp. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Quijano, A (1992), “Colonialidad y modernidad/razionalidad”. En *Perú Indígena*. Perú 13(29): 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf> 25 de marzo de 2021.
- Quintín, M. (2004). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Editorial Universidad del Cauca.
- Sánchez Jaramillo |, F. (2017). Resistencias anti extractivistas: En el corazón de la práctica de la eco teología. *Rebelión*. <https://rebelion.org/resistencias-antiextractivistas-en-el-corazon-de-la-practica-de-la-ecoteologia/>
- Sánchez, J. (2020). “El colonialismo en el abordaje de los conflictos socioambientales”. *Apostillas sobre Control Social y Derechos Humanos (ISSN 2718-6229)*. <https://www.adalqui.org.ar/blog/2020/09/10/colombia-el-colonialismo-en-el-abordaje-de-los-conflictos-socio-ambientales/>
- Sánchez, J. (2021). Colombia: la amazonia como sujeto de derechos y su defensa intergeneracional desde Caquetá. *Revista Iberoamérica social*. 9 (18). 66-88. <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/531>
- Santos, B. (2012). Derecho y emancipación. *Corte Constitucional. Pensamiento jurídico contemporáneo* 2, 1-266. <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Derecho%20y%20Emancipaci%C3%B3n.pdf>
- White, L. (1961). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. (155), 3767, 1203-1207. DOI: 10.1126/science.155.3767.1203
- Sánchez-Jaramillo, J. y Mavisoy, W. (2022). ‘La kosmovilidad de la Madre Tierra cuando habla’ y el discurso jurídico acerca de la ‘naturaleza’. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*. (15). 206-226.