

**Aplicación de una metodología participativa de planificación de restauración socio-ecológica desde la cosmovisión del pueblo inkal Awá en el Resguardo del Palmar Imbí,
Nariño, Colombia**



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Colombia

Autor

Kevin David Fernández Lenis

**FACULTAD DE INGENIERÍA Y CIENCIAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
SANTIAGO DE CALI**

2026

**Aplicación de una metodología participativa de planificación de restauración socio-ecológica desde la cosmovisión del pueblo inkal Awá en el Resguardo del Palmar Imbí,
Nariño, Colombia**



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Colombia

Autor

Kevin David Fernández Lenis

Juan Pineda (M.Sc.)

Director

María Fernanda Jaramillo (M.Sc.)

Codirectora

Trabajo de Grado para optar por el título de

**MAGÍSTER EN RESTAURACIÓN ECOLÓGICA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS NATURALES Y MATEMÁTICAS
FACULTAD DE INGENIERIA Y CIENCIAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
SANTIAGO DE CALI**

2026

NOTA DE ADVERTENCIA

“La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis. Solo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica y porque las tesis no contengan ataques personales contra persona alguna, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la Verdad y la Justicia”

Artículo 23 de la Resolución No. 13 de julio de 1946.

Agradecimientos

A la Divina Madre, principio fundamental de la existencia, porque siempre me ha orientado y me ha brindado su asistencia en esta marcha del alma.

A mi madre, Shirley Amne Lenis Guevara, porque siempre ha sido una madre abnegada y me levanta en los momentos en que estoy a punto de desfallecer.

A Juan Pineda y a María Fernanda Jaramillo, por su paciencia, ayuda y dedicación para dirigir este trabajo. Sin sus ideas, creatividad y orientación me hubiera perdido en el camino y quién sabe a dónde habría ido a parar.

A Paula Guanga, Camilo García y Emily García, por su hospitalidad durante los 11 meses en los que viví en el Resguardo del Palmar Imbí.

A los guardianes y defensores del territorio del Resguardo Palmar Imbí, por su disciplina y constancia, por su compañía y por la amistad sincera y desinteresada que me ofrecieron mientras caminamos la montaña.

A todos los habitantes del Resguardo Palmar Imbí, por abrirme las puertas de su territorio.

A Fondo Acción y Conserva Aves, por la disposición para apoyar el proceso de fortalecimiento de la gobernanza del resguardo Palmar Imbí.

A los amigos y maestros que la vida ha puesto en mi camino, porque siempre hay una mano y una voz de aliento que se manifiesta en los momentos de extrema necesidad.

A mi novio, Camilo Chocó, por amarme incondicionalmente y por acompañarme en este proceso.

A todos ustedes, infinitas gracias.

Al Cuerpo Místico de Cafh.

Ahehia ote Hes.

Tabla de Contenido

Introducción	8
1. Marco teórico	11
1.1. La dimensión cultural de la crisis ambiental	11
1.2. La evolución de la restauración ecológica: desde un enfoque biofísico hacia una comprensión transdisciplinar	14
2. Objetivos	22
2.1. Objetivo general	22
2.2. Objetivos específicos	22
3. Métodos	23
3.1. Antecedentes y contexto	23
3.2. Área de estudio	24
3.3. Metodología para analizar y sistematizar la cosmovisión y la espiritualidad	27
3.4. Metodología para facilitar el levantamiento y creación colectiva de conocimiento ecológico, social y cultural	31
3.5. Metodología implementada para la elaboración de las estrategias, objetivos y metas	38
4. La cosmovisión del pueblo ñinkal Awá	41
5. Evaluación de condiciones y planificación de la restauración	51
5.1. Análisis del microentorno	51
5.2. Análisis multitemporal	52
5.3. Datos etnográficos (predio Imbi)	55
5.4. Datos etnográficos (comunidad del Palmar)	59
5.5. Datos de diversidad de aves	62
5.6. Datos de diversidad de plantas	67
5.6.1. Datos parcelas	69
5.7. Datos de diversidad de Herpetos	71
6. Planeación y diseño de la restauración (visión, metas, estrategias y objetivos)	72
6.1. Visión	72

6.2.	Valores objeto de restauración	73
6.3.	Metas, estrategias y objetivos.....	77
7.	Conclusiones y recomendaciones.....	89
7.1.	Conclusiones	89
7.1.1.	Conclusiones prácticas.....	89
7.1.2.	Conclusiones metodológicas.....	90
7.1.3.	Conclusiones epistemológicas	92
7.2.	Recomendaciones	93
7.2.1.	Recomendaciones prácticas.....	93
7.2.2.	Recomendaciones metodológicas.....	94
7.2.3.	Recomendaciones epistemológicas	95
	Bibliografía	97
	Anexos	105

Introducción

La crisis ambiental contemporánea ha puesto en evidencia los límites de los enfoques con los que las sociedades modernas han intentado comprender, gestionar y restaurar los ecosistemas degradados, particularmente aquellos que reducen la complejidad de los sistemas vivos a dimensiones exclusivamente biofísicas o técnicas, fragmentan las relaciones entre naturaleza y sociedad, y desconocen los sistemas de conocimiento, las formas de gobernanza y las dimensiones culturales que configuran los territorios.

Más que un problema exclusivamente ecológico o técnico, esta crisis responde a múltiples causas interrelacionadas de carácter económico, político, social y cultural. Una de sus expresiones más profundas radica en la ruptura histórica de las relaciones entre las sociedades humanas y la naturaleza (Nelson *et al*, 2024). En este escenario, la restauración ecológica ha emergido como un campo orientado a revertir los procesos de degradación; sin embargo, su desarrollo reciente ha mostrado que la recuperación de estructuras, funciones y composiciones ecosistémicas no puede desligarse de las dimensiones sociales, culturales, espirituales y políticas que configuran los paisajes habitados. En consecuencia, restaurar no implica únicamente intervenir sobre coberturas o procesos ecológicos, sino también revisar las formas de comprender, habitar y cuidar el territorio.

Durante las últimas décadas, la restauración ecológica ha transitado desde enfoques centrados principalmente en la reconstrucción biofísica de los ecosistemas hacia comprensiones más amplias que reconocen su carácter socioecológico, territorial y relacional. Esta evolución ha implicado una apertura progresiva hacia la participación social, la gobernanza inclusiva, la cocreación de conocimiento y la integración de múltiples sistemas de saber. En particular, la tercera edición de los Estándares Internacionales para la Práctica de la Restauración Ecológica de la Society for Ecological Restoration (Nelson *et al*, 2024) consolida esta ampliación de la disciplina al situar como componentes estructurales de la restauración la participación comunitaria desde las primeras fases del proceso, la consideración de los contextos locales y la integración de diversos conocimientos, incluidos los de los pueblos indígenas. En esta misma línea, los Estándares reconocen que la restauración biocéntrica y biocultural de los pueblos indígenas constituye un enfoque inclusivo, basado en derechos y arraigado en sus formas de manejo territorial, en el que

la cosmogonía, los sistemas de creencias, el ambiente y la biodiversidad ocupan un lugar central en las prácticas restaurativas.

Este horizonte resulta especialmente relevante en territorios indígenas, donde la restauración no puede entenderse al margen de las ontologías, normas de vida, formas de gobierno propio y relaciones espirituales que orientan el vínculo con la naturaleza. Para el pueblo *inkal Awá*, el territorio no es un espacio externo ni un recurso disponible para su explotación, sino un entramado vivo de relaciones entre seres humanos, otros seres de la naturaleza y entidades espirituales, articulados en el *Katsa Su*, el conjunto de los cuatro mundos. Desde esta perspectiva, la degradación del territorio no se limita a la pérdida de bosque, biodiversidad o funcionalidad ecológica, sino que implica también la alteración de relaciones culturales, comunitarias y espirituales que sostienen la vida. Por ello, contextualizar la restauración desde la cosmovisión *inkal Awá* no consiste en añadir un componente cultural a una metodología previamente definida, sino en abrir un diálogo intercultural capaz de replantear el propio sentido de restaurar.

El presente trabajo se ubica precisamente en ese punto de encuentro. Su propósito es aplicar una metodología participativa de planificación de restauración socioecológica en el Resguardo del Palmar Imbí que sitúe la cosmovisión del pueblo *inkal Awá* en el centro del proceso, integrando sus saberes ancestrales, su espiritualidad y sus formas de gobernanza territorial en la definición de visiones, estrategias, objetivos y metas de restauración. En este sentido, el proceso no parte de la idea de transferir un modelo externo de intervención al territorio, sino de construir, junto con la comunidad, una comprensión situada de la restauración ecológica, a partir de un proceso de diálogo intercultural y de construcción colectiva de conocimiento. Así, la participación comunitaria no se limita a un mecanismo de consulta o validación, sino que constituye la base misma del proceso metodológico.

Aunque la reflexión desarrollada en este trabajo se plantea a escala de la comunidad y de la cosmovisión del pueblo *inkal Awá*, las acciones de restauración se focalizan en el predio Imbí, de propiedad del Resguardo. Esta delimitación no responde a una decisión arbitraria del autor, sino a un mandato comunitario explícito. Mediante la Resolución No. 0002 del 9 de julio de 2022, la Asamblea General del Resguardo Indígena Palmar Imbí decretó la inclusión del predio Imbí a la

Reserva Natural de la Vida inkal Awá Héctor Ramiro García y definió esta zona como “un espacio de restauración especial, orientado a la preservación de la flora, la fauna, las fuentes hídricas y los lugares necesarios para la pervivencia de la biodiversidad, la vida cultural, la medicina tradicional y la cosmovisión del pueblo Awá”. De este modo, el predio Imbí se configura como un espacio concreto desde el cual es posible materializar, en términos de planificación, una reflexión más amplia sobre la restauración ecológica desde la perspectiva inkal Awá.

En consecuencia, este trabajo busca aportar tanto a la práctica de la restauración ecológica como a la discusión metodológica y epistemológica sobre cómo planificar procesos restaurativos en territorios indígenas. Su apuesta central consiste en mostrar que la participación comunitaria, cuando se lleva hasta el reconocimiento efectivo de la cosmovisión, la espiritualidad y las formas propias de gobierno territorial, puede ampliar el horizonte mismo de la restauración. Más que un complemento accesorio, la integración de la cosmovisión del pueblo inkal Awá constituye aquí una condición fundamental para construir procesos de restauración socialmente legítimos, culturalmente pertinentes y ecológicamente sostenibles.

Finalmente, el documento se estructura en siete capítulos. En el primero se desarrolla el marco teórico, orientado a comprender la crisis ambiental como una crisis de múltiples causas, entre las que se destaca la dimensión cultural, y a reconstruir la evolución conceptual de la restauración ecológica hacia enfoques socioecológicos y transdisciplinarios. El segundo presenta los objetivos del trabajo. El tercero describe los métodos implementados para comprender la cosmovisión y facilitar la construcción colectiva de conocimiento ecológico, social y cultural. El cuarto profundiza en la cosmovisión del pueblo inkal Awá como fundamento del proceso de restauración. El quinto presenta la evaluación de condiciones y la planificación de la restauración, integrando dimensiones ecológicas, sociales y culturales. El sexto desarrolla la planeación y el diseño de la restauración, incluyendo la visión, los valores objeto de restauración, las estrategias, los objetivos y las metas construidas colectivamente. Por último, el séptimo capítulo presenta las conclusiones y recomendaciones derivadas del proceso.

1. Marco teórico

1.1. La dimensión cultural de la crisis ambiental

La degradación ambiental contemporánea constituye un fenómeno complejo que no puede atribuirse a una única causa. En ella confluyen factores biofísicos, económicos, políticos, tecnológicos y culturales, entre los que se incluyen los modelos de desarrollo predominantes, las dinámicas de acumulación, las relaciones de poder y las formas históricas mediante las cuales las sociedades humanas han concebido y transformado la naturaleza (Bradshaw, 2002; Maniraho *et al.*, 2023). Dentro de este conjunto de factores, se puede destacar la dimensión cultural como un elemento central de análisis, entendiendo la cultura como el conjunto de valores, símbolos, conocimientos y prácticas mediante los cuales las sociedades interpretan el mundo y orientan su acción colectiva (Lévi-Strauss, 2002). Desde esta perspectiva, la crisis ambiental puede comprenderse también como el resultado de formas culturalmente construidas de habitar el territorio y de relacionarse con los ecosistemas (Ángel Maya, 2015).

Los primeros indicios de desarrollo cultural se remontan al Paleolítico temprano (hace más de 300.000 años) y se evidencian en la producción intencional de herramientas, el control del fuego y la organización cooperativa de actividades vinculadas a la subsistencia (cacería, recolección, habitación) (Mithen, 1996). Estas prácticas supusieron la transmisión de conocimientos, formas de coordinación social y el establecimiento de pautas compartidas que permitieron la acción colectiva, más allá de la mera respuesta individual al entorno (Pettitt, 2011; Roebroeks y Villa, 2011). Los primeros desarrollos culturales facultaron a la especie humana para que pudiera abandonar espacios del trópico e internarse en las estepas de la tierra templada (Ángel Maya, 2015).

Hallazgos arqueológicos recientes, como el sitio de Göbekli Tepe, han cuestionado algunas narrativas tradicionales sobre el surgimiento de la cultura, al evidenciar la existencia de complejas expresiones simbólicas y rituales en contextos previos al desarrollo de la agricultura (Schmidt, 2010). Estos descubrimientos sugieren que la dimensión espiritual y simbólica pudo haber desempeñado un papel central en los primeros procesos de organización social. El dominio técnico

logrado en la cacería, el perfeccionamiento de los primeros desarrollos culturales y la confluencia de condiciones ambientales como la glaciación, permitió al ser humano adentrarse en todos los continentes (Lévi-Strauss, 2002). De esta manera, comenzó a desarrollar culturas distintas como mecanismos de adaptación a las condiciones ambientales locales (Feyerabend, 2013).

Si bien en el pasado la humanidad poseía una alta heterogeneidad cultural, lo que equivale a una pluralidad de formas de adaptarse a los diferentes ecosistemas de la tierra (Lévi-Strauss, 2002), en la actualidad la cultura humana está tendiendo hacia la homogeneización. Por ejemplo, el sometimiento de América fue un proceso de colonización en el que una civilización específica (que nació en unas condiciones ambientales determinadas) sometió a muchas otras con el objetivo de expandir su propia cultura. Es decir, sus formas sociales de organización y sus símbolos (lenguajes, arquitectura, agricultura, mecanismos de distribución del poder, expresiones artísticas, sistemas económicos, ideologías, metodologías de investigación, etc.) fueron impuestas como la única posibilidad de habitar el mundo. En esta empresa, muchas culturas han desaparecido y de otras tenemos solamente vestigios.

Por lo anterior, nuestro panorama actual es el de una homogeneización cultural. Al mirar la forma en que el ser humano actual estructura su sociedad, es posible darse cuenta que la cultura ha caído en un despropósito. Ya no es concebida como un mecanismo de adaptación al medio y de supervivencia, sino como una forma de entretenimiento y como un conjunto de códigos sociales diseñados para seguir replicando el sistema económico de producción, sin importar el efecto que ello tenga sobre la biodiversidad. “Las relaciones sociales no se organizan de acuerdo con las exigencias de un trabajo común que garantice la supervivencia de la tribu o del poblado, sino según las rígidas líneas de la acumulación” (Ángel Maya, 2015). En otras palabras, ya no nos adaptamos al medio ecosistémico sino al mercado (Fisher y Aguirre, 2016). Así, las ideas que no se adaptan al mercado dejan de ser transmitidas en los espacios sociales y se van perdiendo con el tiempo.

Los pueblos americanos, antes de la llegada de los europeos, estaban desarrollando sistemas culturales como formas de vida adaptativas a los ecosistemas nativos. Dichos sistemas incluían diversos saberes expresados en desarrollos tecnológicos para la agricultura (adaptados a las semillas locales y a las condiciones climáticas dominantes), formas de organización social,

expresiones artísticas, rituales, cosmovisiones, idiomas, herramientas, explicaciones de la realidad a través de historias, etc. Estos saberes han sido denominados en la literatura como “conocimiento ecológico tradicional” (TEK, por sus siglas en inglés) (Nelson y Shilling, 2018). No obstante, el colonialismo europeo logró expandir una forma de organización cultural mal adaptativa a fuerza de sometimiento, esclavitud y explotación técnica de los ecosistemas.

En este orden de ideas, la crisis ambiental actual no es un problema que atañe solamente a los ecosistemas naturales o que se pueda solucionar simplemente con medidas tecnológicas, requiere la formación de una nueva sociedad. “Como en el pasado, la exigencia consiste en encontrar los instrumentos culturales adecuados para la supervivencia de la vida” (Ángel Maya, 2015). Si realmente queremos hacer frente al problema ambiental, es necesario que repensemos y reelaboremos las formas adaptativas de la cultura, desde la tecnología hasta el mito, ya que el sistema cultural no se adapta solo por medio de herramientas materiales; “también, las organizaciones sociales y las formaciones simbólicas son estrategias adaptativas o desadaptativas” (Ángel Maya, 2015).

Los sistemas míticos y las teorías científicas pueden entenderse como formas históricas mediante las cuales las sociedades humanas buscan interpretar la realidad y orientar su relación con el mundo (Feyerabend, 2013). Sin embargo, difieren en sus métodos, criterios de validación, alcances explicativos y funciones sociales. Mientras la ciencia moderna se fundamenta en procedimientos sistemáticos de observación, contrastación y revisión crítica, los sistemas míticos operan con frecuencia como marcos simbólicos, éticos y relacionales que otorgan sentido colectivo a la existencia. En este contexto, los relatos míticos y cosmológicos de los pueblos indígenas no deben interpretarse como versiones “precientíficas” del conocimiento, sino como sistemas culturales complejos que organizan relaciones sociales, normas morales, prácticas territoriales y vínculos con los seres humanos y no humanos. Su valor dentro de la restauración ecológica radica en ampliar los marcos de comprensión desde los cuales se piensa y se cuida el territorio.

Pienso que la integración de estos saberes en el método científico (que no se ha explorado suficientemente) permite al ser humano contextualizar su relación con la naturaleza en un marco ontológico mucho más amplio que el propuesto por la explicación científica del mundo. El aporte

del presente trabajo es precisamente trabajar en esa integración, mediante el diseño de una propuesta de restauración que ubica en el centro la cosmovisión del pueblo ñinkal Awá.

En síntesis, la crisis ambiental puede comprenderse como la expresión material de una forma particular de habitar el mundo, en la que las relaciones entre la sociedad humana y los ecosistemas se han configurado bajo lógicas de dominación, extracción y separación. Esta forma de relación no solo ha generado procesos generalizados de degradación ecológica, sino que también ha puesto en evidencia los límites de los enfoques tradicionales de gestión ambiental (que conciben al ser humano separado de la naturaleza, y a esta como algo que puede ser poseído, explotado o manipulado) para enfrentar la magnitud y complejidad del problema (Robinson *et al.*, 2021). En este escenario, la restauración ecológica emerge, a lo largo del siglo XX, como un campo de práctica orientado a responder a los efectos de dicha degradación, inicialmente desde una perspectiva centrada en la reconstrucción biofísica de los ecosistemas (Bradshaw, 1983; 2002).

A medida que la restauración ecológica se consolida como disciplina y se avanza en la práctica, se comienza a reconocer que los procesos de degradación (y, por ende, los de restauración) no pueden comprenderse ni abordarse de manera aislada de las dimensiones sociales, culturales y éticas que los producen. Esto último, ha dado lugar a una evolución conceptual, en la que se amplían sus fundamentos para incorporar la participación social, la diversidad de valores y la pluralidad de saberes y cosmovisiones en la planificación de la restauración. La sección siguiente reconstruye dicho proceso de evolución conceptual y muestra cómo se ha transitado desde enfoques predominantemente técnicos hacia perspectivas transdisciplinares que reconocen el carácter culturalmente situado de los territorios y de los procesos de restauración.

1.2. La evolución de la restauración ecológica: desde un enfoque biofísico hacia una comprensión transdisciplinar

La restauración ecológica ha experimentado una transformación conceptual progresiva desde su consolidación como práctica y como reflexión conceptual y teórica. En sus formulaciones tempranas, se entendió principalmente como una respuesta aplicada a los procesos de degradación ambiental generados por la expansión de actividades humanas como la minería, la agricultura

intensiva y la urbanización. Un hito fundacional en esta trayectoria es el trabajo de Bradshaw, quien planteó la reconstrucción de ecosistemas como una necesidad ineludible de las sociedades modernas y, al mismo tiempo, como una prueba empírica del conocimiento ecológico. Desde esta perspectiva, la restauración se concibe como un desafío que no solo exige comprender los ecosistemas desde un punto de vista teórico, sino también contribuir a su reconstrucción funcional en contextos de degradación severa (Bradshaw, 1983).

Posteriormente, Bradshaw profundizó en las implicaciones filosóficas de la restauración ecológica, y argumentó que la degradación ambiental no puede entenderse únicamente como un fenómeno biofísico, sino como el resultado de relaciones históricas y culturales entre las sociedades humanas y la naturaleza. En este sentido, señaló que los procesos de restauración implican decisiones humanas respecto a qué estados del ecosistema se consideran deseables, qué referencias del pasado se toman como guía y con qué fines sociales y ecológicos se interviene un territorio (Bradshaw, 2002). Estas reflexiones introdujeron tempranamente la idea de que la restauración ecológica está atravesada por valores, percepciones y contextos culturales, y que no existe una única forma de restaurar un ecosistema.

Este proceso inicial de fundamentación fue acompañado por esfuerzos posteriores que ampliaron y consolidaron como tal la disciplina. Así, el *Primer sobre la restauración ecológica* de la Society for Ecological Restoration (SER), publicado en 2004, formalizó una definición ampliamente aceptada de la restauración ecológica como el proceso de asistir en la recuperación de un ecosistema degradado, dañado o destruido. De manera relevante, este documento reconoció explícitamente la existencia de ecosistemas culturales y la importancia de considerar información ecológica, histórica y cultural en la identificación de condiciones de referencia y en la planificación de los procesos de restauración (SER, 2004). Con ello, la restauración ecológica comenzó a perfilarse no solo como una intervención técnica, sino como un proceso que ocurre en paisajes habitados, en los que las prácticas humanas y los procesos ecológicos están estrechamente entrelazados.

En las décadas siguientes, y a medida que la práctica de la restauración se expandía a nivel global, estos desarrollos conceptuales se ampliaron y sistematizaron en los *Estándares internacionales*

para la práctica de la restauración ecológica (en adelante, Estándares), los cuales constituyen una síntesis de la evolución de la práctica restaurativa a partir tanto de la literatura científica como de la experiencia acumulada en múltiples proyectos de restauración alrededor del mundo. Elaborados de manera colectiva y revisados de forma periódica, los Estándares recogen la experticia de investigadores, profesionales y comunidades involucradas en la restauración y consolidan aprendizajes derivados de contextos ecológicos, sociales y culturales diversos. En este sentido, más que constituir un punto de partida autónomo, los Estándares operan como un referente orientado a la práctica que integra y ordena un cúmulo amplio de conocimientos y experiencias previas (Frietsch *et al.*, 2024).

Cabe resaltar que, aunque durante largo tiempo predominó un énfasis ecológico, desde etapas tempranas se reconoció que la restauración ecológica requiere la articulación de múltiples disciplinas y actores. Como señaló Higgs (1997), una restauración exitosa difícilmente puede lograrse sin la participación de saberes diversos que van desde la ecología y la ingeniería hasta las ciencias sociales y la acción política. A continuación, se presenta un recuento de las transformaciones conceptuales más relevantes de la restauración ecológica, a partir de las tres ediciones de los Estándares publicadas en 2016, 2019 y 2024.

La primera edición de los Estándares (2016) presenta la restauración ecológica como “un medio para conservar la biodiversidad y mejorar el bienestar humano” (McDonald *et al.*, 2016). En este documento se enfatiza la necesidad de asegurar una ganancia neta en la extensión y funcionalidad de los ecosistemas nativos mediante la inversión en actividades de reparación ambiental, entre ellas la restauración ecológica. De esta manera, se reconoce el papel central de los ecosistemas en la provisión de bienes y servicios fundamentales para la vida en el planeta (Brander *et al.*, 2023).

Esta edición retoma la definición de restauración establecida por la SER (2004) y, con base en ella, introduce tres principios operativos para la práctica: que la restauración sea efectiva, eficiente y atractiva; es decir, que establezca y mantenga los valores del ecosistema, maximice los beneficios obtenidos en relación con los costos y promueva la participación de socios y partes interesadas (Keenleyside *et al.*, 2012). Asimismo, se consolidan y validan conceptos clave ya presentes en el Primer sobre restauración ecológica, tales como el ecosistema nativo local de referencia, la

identificación de atributos esenciales del ecosistema y la evaluación del grado de recuperación alcanzado, los cuales adquieren en esta edición un mayor desarrollo operativo y metodológico (McDonald *et al.*, 2016; SER, 2004).

Si bien esta primera edición mantiene un foco predominantemente ecológico, reconoce de manera incipiente la relevancia del compromiso social, la escala del paisaje y la planificación estratégica como factores que influyen en el éxito de la restauración. Aunque estas dimensiones no se desarrollan en profundidad, su inclusión constituye los primeros peldaños de una “escalera socioecológica de la restauración” (Frietsch *et al.*, 2024), en la que los proyectos comienzan a trascender los objetivos puramente biofísicos para incorporar consideraciones sociales y culturales. El reconocimiento de las dimensiones sociales y culturales puede entenderse, más que como un quiebre abrupto, como un momento significativo dentro de un proceso gradual de ampliación del enfoque de la restauración ecológica. Desde sus formulaciones iniciales, incluyendo los planteamientos de Bradshaw y los desarrollos del Primer, ya existían atisbos de consideraciones sociales y culturales, que con el tiempo fueron adquiriendo mayor claridad e importancia en el discurso y en la práctica restaurativa (Frietsch *et al.*, 2024).

A medida que se acumularon experiencias de restauración en contextos territoriales complejos, se hizo evidente que la recuperación de atributos ecológicos, por sí sola, resultaba insuficiente para garantizar la sostenibilidad de los procesos restaurativos a largo plazo (Maniraho *et al.*, 2023). En este contexto, la restauración comenzó a ser entendida no solo como una intervención técnica sobre ecosistemas degradados, sino como un proceso orientado a reconciliar la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza (Clewel y Aronson, 2013). Esta comprensión más amplia se materializó con mayor claridad en la segunda edición de los Estándares, en la cual la restauración ecológica es redefinida de manera explícita como un proceso socioecológico. Si bien esta visión integral ya estaba presente desde los desarrollos teóricos iniciales y se encontraba formulada en el Primer, fue a partir de la acumulación de evidencia empírica y de experiencias prácticas en diversos contextos territoriales que este enfoque se robusteció y se expresó con mayor claridad en el marco de los Estándares (Gann *et al.*, 2019).

Con el propósito de abordar de mejor manera los diversos roles que las personas desempeñan en la restauración y la forma en que los objetivos de los pueblos indígenas se integran en el panorama general de la disciplina, la segunda edición reorganizó su marco conceptual para incorporar de manera más clara factores socioeconómicos y culturales que influyen de manera significativa en los resultados de la restauración (Gann *et al.*, 2019). En coherencia con esta reorganización, el documento introduce ocho principios orientadores que buscan dar cuenta de la complejidad social, cultural y ecológica de los territorios donde se desarrollan las acciones de restauración. Uno de los aportes centrales de esta edición es la definición de la restauración ecológica como un proceso socioecológico que tiene lugar en paisajes habitados. Desde esta perspectiva, los resultados ecológicos se encuentran estrechamente condicionados por las dinámicas sociales, económicas y culturales que operan en el territorio (Gann *et al.*, 2019). Este desplazamiento conceptual implica reconocer que restaurar un ecosistema supone intervenir, de manera directa o indirecta, en las relaciones entre las personas y la naturaleza (Hill *et al.*, 2020).

Esta comprensión se expresa de manera concreta en los principios que desarrolla el documento. En particular, el principio dos que establece que la restauración ecológica se fundamenta en el uso de múltiples tipos de conocimiento (incluyendo el conocimiento científico, local e indígena) introduce una apertura epistemológica significativa, al reconocer que la complejidad de los sistemas socio-ecológicos no puede ser abordada desde una única forma de conocer (Gann *et al.*, 2019; Uprety *et al.*, 2012). De manera complementaria, el principio uno, que señala que la restauración ecológica involucra a las partes interesadas, desplaza la restauración de un ejercicio exclusivamente técnico hacia un proceso relacional, en el que los objetivos, prioridades y trayectorias de recuperación se construyen de manera colectiva (Latulippe y Klenk, 2020).

En coherencia con lo anterior, la segunda edición introduce la rueda de la recuperación social, un marco conceptual que permite visualizar la restauración ecológica como un proceso que articula simultáneamente dimensiones ecológicas y sociales. Esta herramienta reconoce que la restauración no solo busca recuperar estructuras y funciones ecosistémicas, sino también fortalecer capacidades sociales, relaciones de gobernanza, aprendizaje colectivo y sentido de pertenencia territorial, evidenciando la interdependencia entre los resultados ecológicos y los procesos sociales (Gann *et al.*, 2019).

En conjunto, la segunda edición de los Estándares representa un avance significativo en la ampliación del horizonte de la restauración ecológica al integrar de manera explícita dimensiones sociales, culturales y epistemológicas en su marco conceptual. No obstante, aunque estos elementos aparecen claramente formulados, su incorporación se plantea principalmente como orientaciones para la práctica. La necesidad de profundizar en aspectos como la gobernanza territorial, los derechos colectivos, el rol estructural de los pueblos indígenas y la articulación a escalas de paisaje y política pública (Rosa *et al.*, 2024) condujo a una nueva revisión del marco conceptual de la restauración. Este proceso se materializó en la tercera edición de los Estándares, publicada en 2024, en el contexto de la Década de las Naciones Unidas sobre la Restauración de los Ecosistemas.

La tercera edición de los Estándares (2024) consolida y profundiza la evolución conceptual de la restauración ecológica hacia una comprensión explícitamente transdisciplinar, territorial y relacional. Este documento recoge los avances introducidos en las ediciones anteriores, particularmente el reconocimiento de la restauración como un proceso socioecológico y la incorporación de múltiples sistemas de conocimiento, y los articula en un marco más amplio orientado a enfrentar de manera integral la crisis ecológica, social y climática (Nelson *et al.*, 2024). A nivel estructural, la edición de 2024 organiza la práctica de la restauración a partir de diez principios orientadores y cinco componentes clave que abarcan desde la evaluación y la planificación hasta la implementación, el monitoreo, la gobernanza y el aprendizaje adaptativo.

Al igual que en las ediciones previas, se mantiene la aspiración de alcanzar el mayor nivel de recuperación posible y la importancia del monitoreo y la gestión adaptativa. Sin embargo, a diferencia de los documentos anteriores, esta edición sitúa de manera explícita la gobernanza, la participación, los derechos colectivos y la diversidad de sistemas de conocimiento como ejes estructurales del proceso restaurativo, y no únicamente como recomendaciones para la práctica. En este marco, adquieren especial relevancia aquellos principios que enfatizan la justicia social, la equidad, la cocreación de conocimiento y la adaptación de los procesos restaurativos a los contextos ecológicos, culturales y socioeconómicos locales (Nelson *et al.*, 2024).

En particular, el principio dos que establece que la restauración de ecosistemas promueve una gobernanza inclusiva y participativa desde el inicio y a lo largo de todo el proceso, resalta el potencial de la restauración para contribuir al fortalecimiento del tejido social, la identidad y la espiritualidad de las comunidades (Tengö *et al.*, 2014; Nelson y Shilling, 2018). De igual manera, el principio seis que promueve la cocreación e integración de todos los tipos de conocimiento profundiza la apertura epistemológica introducida en la edición anterior, al situar el intercambio y la integración de saberes como condiciones necesarias para diseñar procesos de restauración culturalmente pertinentes y territorialmente situados (Nelson *et al.*, 2024). Finalmente, el principio ocho que enfatiza la adaptación a los contextos locales y la consideración del paisaje más amplio refuerza la idea de que no existen modelos universales de restauración, sino procesos que deben construirse a partir de las particularidades históricas, culturales y ecológicas de cada territorio.

En conjunto, la tercera edición de los Estándares comparte con las ediciones anteriores la aspiración de recuperar la funcionalidad y la integridad de los ecosistemas, así como la importancia del monitoreo y la gestión adaptativa. No obstante, introduce como novedad una comprensión más profunda de la restauración ecológica como un proceso transdisciplinar, en el que la gobernanza, la participación, la pluralidad de sistemas de conocimiento y las cosmovisiones indígenas ocupan un lugar central. De este modo, la restauración ecológica se configura como un espacio de encuentro entre diferentes formas de conocer y habitar el mundo, en el que la diversidad ontológica¹ se convierte en una fuente de orientación para la práctica (Tang y Gavin, 2016).

Como se mostró anteriormente, la restauración ecológica ha planteado en sus lineamientos conceptuales, y en su deber ser, darles participación temprana a las comunidades e integrar las cosmovisiones de los pueblos indígenas (y sus sistemas de conocimiento), en el diseño y la planeación de los procesos de restauración. El presente trabajo busca llevar a la práctica dichos planteamientos en un ejercicio concreto de planificación de la restauración ecológica, mediante la aplicación de una metodología participativa que sitúe la cosmovisión del pueblo *inkal Awá* como

¹ En filosofía, la ontología hace referencia al estudio de lo que existe y de los modos fundamentales del ser; es decir, a las concepciones sobre qué entidades componen la realidad y cómo se relacionan entre sí (Heidegger, 1927; Quine, 1953). En un sentido más amplio, las ontologías expresan formas culturalmente situadas de comprender y habitar el mundo, incluyendo las relaciones entre humanos, otros seres y el entorno. Desde esta perspectiva, hablar de diversidad ontológica implica reconocer la coexistencia de múltiples maneras legítimas de concebir la realidad y de establecer relaciones con el mundo, más allá de la ontología moderna dominante (Descola, 2013).

eje central del proceso e integre su comprensión del territorio, sus formas de gobernanza y sus prácticas culturales como fundamento para el diseño de estrategias restaurativas. Desde esta perspectiva, el ser humano no se concibe como una entidad separada de la naturaleza sino como parte de ella.

2. Objetivos

2.1. Objetivo general

Aplicar una metodología participativa de evaluación y diseño de restauración socio-ecológica del resguardo Palmar Imbí que sitúe la cosmovisión del pueblo ñinkal Awá en el centro del proceso, integrando sus saberes ancestrales, su espiritualidad y sus formas de gobernanza territorial en la definición de visiones, estrategias y objetivos de restauración.

2.2. Objetivos específicos

- Contextualizar el concepto de restauración ecológica con la espiritualidad y la cosmovisión del pueblo ñinkal Awá, mediante la revisión de literatura y el desarrollo de ejercicios reflexivos y participativos con sabedores, mayores, jóvenes y mujeres de la comunidad.
- Facilitar un proceso de levantamiento y construcción colectiva de conocimiento ecológico, social y cultural en el Resguardo Palmar Imbí, orientado a la comprensión integral del territorio como base metodológica para la planificación de la restauración socio-ecológica.
- Construir la visión, las estrategias, los objetivos y las metas de la restauración socio-ecológica del Resguardo Palmar Imbí, a partir de la información, las reflexiones y los acuerdos generados en los espacios de trabajo comunitario, mediante el uso de herramientas de planificación adaptadas al contexto cultural y territorial.

3. Métodos

3.1. Antecedentes y contexto

El 15 de octubre del año 2024 empecé a trabajar en el Resguardo del Palmar Imbí en un proyecto denominado “fortalecimiento de la gobernanza de la Reserva Natural de la vida *inkal Awá* Héctor Ramiro García² del resguardo Indígena Palmar Imbí, paraíso para las aves”, que se desarrolló en el marco del convenio 222 de 2024, suscrito entre Fondo Acción y el resguardo del Palmar Imbí. Dicho proyecto fue construido de manera participativa y respondió al problema central identificado por la comunidad: debilidad de la gobernanza del territorio del resguardo Palmar Imbí en el ejercicio de la autoridad propia y el empalme generacional para el cumplimiento de los acuerdos establecidos internamente sobre uso del suelo y conservación de la diversidad biológica. En este orden de ideas, el proyecto persiguió cuatro objetivos para hacer frente a la problemática: a) nominar a la reserva de la vida *inkal Awá* como OMEC (otras medidas efectivas de conservación basadas en áreas), b) construir un plan de manejo ambiental para la reserva, c) elaborar un plan de sostenibilidad para el Resguardo y d) diseñar una estrategia de monitoreo comunitario participativo de aves.

En el marco del proyecto anteriormente mencionado, la comunidad del Resguardo avanzó de manera paralela en la elaboración de su Plan de Vida y del mandato ancestral de justicia propia. Dado que el desarrollo del presente trabajo de grado coincidió temporal y territorialmente con este proceso, una parte significativa de las actividades que se describen a continuación se realizó en el contexto de dicho proyecto. En consecuencia, las acciones implementadas respondieron de forma simultánea a los objetivos del plan de manejo de la Reserva de la Vida Inkal Awá Héctor Ramiro García, del plan de vida del resguardo y a los propósitos analíticos del presente trabajo, lo que permitió articular la reflexión metodológica orientada a evaluar la aplicación de un enfoque de restauración ecológica centrado en la cosmovisión del pueblo *inkal Awá*, con un proceso real de planificación territorial.

² El mayor Héctor Ramiro García fue un líder político y social, y uno de los fundadores de la asociación CAMAWARI y del Resguardo del Palmar Imbí. En el año 2018 fue asesinado por grupos armados. En agradecimiento a su legado, la reserva del Resguardo lleva su nombre.

biogeográfico y explica, en gran medida, la constante humedad y la densa cobertura vegetal de la región” (Vargas-Parra y Varela, 2007).

El régimen de lluvias es predominantemente monomodal con tendencia a bimodal. Se identifican dos estaciones lluviosas principales: la primera entre marzo y mayo, con un pico en abril; y la segunda de octubre a diciembre, alcanzando su máxima expresión en noviembre. Sin embargo, la prolongación e intensidad de estas temporadas permiten interpretar que el patrón climático se acerca más a un régimen monomodal extendido, con una estación lluviosa continua de octubre a mayo y una estación seca relativamente corta entre junio y septiembre, siendo agosto el mes más árido (Corponariño y WWF, 2008). Esta distribución favorece el mantenimiento de ecosistemas siempreverdes y de procesos ecológicos constantes como la producción de hojarasca, la descomposición y la regeneración natural.

El clima puede clasificarse como templado húmedo, con una temperatura media anual de 22°C, variaciones entre los 15°C y los 29°C, una humedad relativa del 85% durante todo el año y precipitación anual media de 5.400 mm (IDEAM, 2017). Dadas estas características, el resguardo presenta condiciones para el desarrollo de bosques húmedos de niebla. En cuanto a su geología y edafología, la zona se caracteriza por tener suelos de origen volcánico (predominantemente Andisoles), profundos, bien drenados y con baja disponibilidad de fósforo y potasio, lo que favorece principalmente bosques naturales y sistemas agroforestales de bajo impacto (IGAC, 2006). Esto, debido a que por su constante escorrentía los nutrientes son lavados casi que inmediatamente (encontrándose disponibles en su mayor parte en la vegetación).

Más allá de sus características biofísicas, el resguardo del Palmar Imbí constituye un territorio históricamente habitado y gestionado por el pueblo inkal Awá, cuya presencia en esta región antecede a la conformación del Estado colombiano. Actualmente, el resguardo está conformado por dos comunidades, Palmar e Imbí, en las que habitan 213 familias, para un total de 687 personas distribuidas de manera equilibrada entre mujeres (347) y hombres (340). Se trata de una población mayoritariamente joven: el 82,4 % de sus habitantes tiene menos de 45 años, lo que evidencia un alto potencial para el fortalecimiento de procesos comunitarios de participación, formación y liderazgo juvenil (Anexo 1). Las familias del resguardo desarrollan diversas actividades para su

sustento, entre las que se incluyen la agricultura de pan coger, sistemas agroforestales, el trabajo comunitario y, en las últimas décadas, la inserción progresiva de cultivos de uso ilícito (*Erythroxylum coca*), los cuales han adquirido un peso significativo en la economía local como resultado de condiciones estructurales de exclusión, pobreza rural y presencia histórica del conflicto armado.

El resguardo del Palmar Imbí se encuentra ubicado junto a la vía que conecta los municipios de Pasto y Tumaco, corredor estratégico del suroccidente colombiano que ha sido escenario de dinámicas de conflicto armado desde la década de 1990. Esta condición de “territorio de orilla de carretera” ha implicado tanto procesos de presión externa sobre el territorio como una mayor exposición a economías ilegales, actores armados y disputas por el control territorial, configurando un contexto social e histórico complejo que incide de manera directa en las dinámicas de uso, manejo y conservación del territorio.

La organización sociopolítica del resguardo se fundamenta en el reconocimiento constitucional de la jurisdicción especial indígena (artículo 246 de la Constitución Política de Colombia de 1991), que faculta a los pueblos indígenas para ejercer funciones de gobierno propio y justicia conforme a sus usos y costumbres. La máxima autoridad del resguardo es la asamblea general, la cual elige al cabildo (conformado por el gobernador y las demás autoridades tradicionales, entre ellas el gobernador suplente, secretario, tesorero, fiscal, alguaciles y el coordinador o coordinadora del colectivo de guardianes y defensores del territorio³). Como se mencionó anteriormente, el resguardo se encuentra en proceso de elaboración y fortalecimiento de instrumentos propios de planificación, como el plan de vida y el mandato ancestral de justicia propia, los cuales orientan las decisiones colectivas sobre el manejo del territorio.

Dentro del resguardo se encuentra la Reserva de la Vida *inkal* Awá Héctor Ramiro García, un área de conservación creada mediante mandato de la asamblea general y formalizada a través de la Resolución No. 0005 del 2 de diciembre de 2017. Posteriormente, esta reserva fue ampliada a 3916

³ Los guardianes y defensores del territorio (anteriormente llamados guardia indígena) son una organización civil, no armada, de aproximadamente 60 personas, cuyo propósito es proteger el territorio de manera integral. Así, con símbolos como el chaleco y el bastón de mando, recorren constantemente el territorio y las comunidades para ejercer control territorial de acuerdo a la cultura y cosmovisión propia.

hectáreas mediante la Resolución No. 0001 del 28 de junio de 2025, que corrige la resolución anterior. El predio Imbí, anteriormente de propiedad privada, fue adjudicado al resguardo del Palmar Imbí por la ANT mediante la Resolución No. 284 de 2023. Al recibirlo, la asamblea general decidió anexarlo a la Reserva de la Vida *inkal* Awá Héctor Ramiro García y designarlo como un área prioritaria para la conservación y la restauración ecológica, mediante la Resolución No. 0002 del 9 de julio de 2022 (figura 1). Por esta razón, la mayor parte de las actividades de restauración propuestas en este documento se concentran en el predio Imbí.

3.3. Metodología para analizar y sistematizar la cosmovisión y la espiritualidad

Las principales fuentes bibliográficas en las que se encuentra documentada la cosmovisión del pueblo *inkal* Awá y sus saberes ancestrales corresponden a los trabajos desarrollados por la organización UNIPA⁴ (Unidad indígena del pueblo Awá), entre los cuales se destaca el texto titulado ‘Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño’. De igual manera, se retomaron los documentos elaborados por la organización CAMAWARI⁵ (Asociación de cabildos indígenas Awá de Ricaurte), en particular el plan de vida. Estas fuentes constituyen un referente fundamental para comprender los principios ontológicos, espirituales y territoriales que estructuran la relación del pueblo *inkal* Awá con la naturaleza.

No obstante, dado que la cosmovisión “no se limita a un simple acto intelectual, sino que constituye una manera integral de ver el mundo y, por lo tanto, de orientar la vida en él” (Palacio, 2005), la revisión bibliográfica fue complementada con una serie de estrategias metodológicas orientadas a desarrollar una comprensión vivencial, relacional y contextualizada de dicha cosmovisión. En este sentido, uno de los propósitos centrales de dichas prácticas fue poner entre paréntesis (Husserl, 1949) la racionalidad del investigador (entendida como una cosmovisión particular, histórica y culturalmente situada) e intentar aproximarse a la ontología relacional del pueblo *inkal* Awá. Entre las acciones desarrolladas se incluyó el aprendizaje básico del Awapit (lengua nativa), abarcando

⁴ UNIPA es una organización de segundo nivel (asociación de resguardos indígenas) cuya función es intermediar entre el pueblo indígena y el Estado Colombiano. UNIPA agrupa a los resguardos del municipio de Barbacoas y contienen la mayor cantidad de hablantes de Awapit del país (especialmente el resguardo del Gran Sábalo).

⁵ Ibidem. CAMAWARI agrupa a los resguardos del municipio de Ricaurte.

saludos, pronombres personales, miembros de la familia, verbos de uso cotidiano, partes del cuerpo y expresiones fundamentales. Para este proceso se utilizó la aplicación *Mi Lengua App*, desarrollada por hablantes de Awapit en el marco de un convenio entre USAID y el Resguardo de Pialapí Pueblo Viejo. Este aprendizaje fue practicado de manera cotidiana en el territorio, empleando el Awapit no solo en la interacción con las personas, sino también en el saludo a elementos del territorio como ríos, montañas, árboles y aves, en coherencia con la comprensión *inkal Awá* de que todos los elementos de la naturaleza son personas.

Reflexividad e inmersión cultural del investigador

De manera complementaria, se realizaron prácticas personales de reflexión e inmersión intercultural orientadas a profundizar en la comprensión de la dimensión simbólica y espiritual del territorio. Estas actividades no constituyeron técnicas de recolección de datos en sentido estricto, sino ejercicios de reflexividad del investigador destinados a favorecer procesos de escucha, sensibilidad contextual y apertura intercultural durante el trabajo de campo.

Se realizaron diariamente, en horas de la madrugada (entre las 5:30 y las 7:00 a. m.), ejercicios de meditación afectiva⁶ y prácticas rituales orientadas a profundizar en la dimensión espiritual de la cosmovisión *inkal Awá*. Estas prácticas fueron diseñadas a partir de la revisión bibliográfica, de las entrevistas realizadas a diversos miembros del pueblo *inkal Awá* y de experiencias previas de intercambio espiritual en el territorio. En este marco, los rituales no se entienden como prácticas mágicas, sino como formas de conocimiento y representación simbólica que facilitan una comprensión específica de la realidad, en el sentido planteado por Feyerabend (2013), quien señala que los ritos constituyen modos de representación del conocimiento en diversas culturas.

Finalmente, como parte de esta metodología orientada a la documentación y comprensión de la cosmovisión *inkal Awá*, se incorporó de manera exploratoria el uso de un modelo de lenguaje de gran tamaño de inteligencia artificial como herramienta para el diálogo y la reflexión. A partir de

⁶ La meditación afectiva es un ejercicio cerebro-espinal que hace parte de la Ascética-Mística de Cafh (camino de desenvolvimiento espiritual que vengo recorriendo desde hace 17 años). Su propósito es construir una idea sugestiva en el inconsciente de la persona que le permita expandir su estado de conciencia para percibir el mundo de una manera distinta a la habitual. Ver: www.cafh.org

los planteamientos desarrollados por Rakova y Winter (2020), quienes proponen marcos conceptuales para la integración significativa del conocimiento ecológico tradicional en proyectos de restauración mediante herramientas de ciencia de datos y aprendizaje automático, se diseñó un chatbot denominado *Katsa Su*⁷. Este modelo fue entrenado con conceptos, categorías y principios provenientes de la cosmovisión *inkal Awá*, con el objetivo de explorar nuevas formas de interacción simbólica y reflexiva con el territorio.

El chatbot *Katsa Su* fue concebido como un dispositivo metodológico complementario para “dar voz” al territorio y poder conversar con él. Las conversaciones sostenidas con este modelo funcionaron como un ejercicio reflexivo que permitió al investigador contrastar, reorganizar y profundizar su comprensión de la cosmovisión *inkal Awá*, así como explorar formas alternativas de integración de saberes ancestrales, prácticas contemporáneas de restauración ecológica y tecnologías digitales emergentes. De este modo, el uso de inteligencia artificial se incorporó como una herramienta experimental, orientada a ampliar la experiencia personal del diálogo entre sistemas de conocimiento, y no como un fin en sí mismo.

Además de lo anteriormente descrito, se implementó un conjunto de metodologías cualitativas y participativas orientadas a profundizar en las narraciones orales, las memorias territoriales, las concepciones espirituales y las visiones de futuro asociadas al territorio. Estas metodologías buscaron no solo recopilar información, sino generar espacios de diálogo intercultural y reflexión colectiva en torno al significado de la restauración desde la perspectiva *inkal Awá*. En este marco, se realizaron entrevistas semiestructuradas (Kvale y Brinkmann, 2009) a dos mayores reconocidos por su conocimiento del territorio y la tradición oral (un hombre⁸ y una mujer⁹), así como a un líder del resguardo. Estas entrevistas giraron en torno a preguntas como: ¿qué había antes en el territorio que ahora no hay? ¿Cuáles han sido los cambios del territorio que más le han llamado la atención? ¿Qué efectos han generado dichos cambios en el territorio? ¿Hay sitios del territorio que

⁷ *Katsa Su* es la manera en que los *inkal Awá* llaman a su territorio (más adelante se desarrollará con más precisión).

⁸ El hombre entrevistado fue don Olivio Bisbicús Pascal, habitante del resguardo el Gran Sábalo. Si bien no habita en el Resguardo del Palmar Imbí se entrevistó ya que él es hablante de Awapit y director del equipo de gobernanza ambiental de la reserva *inkal Awá* la Nutria Piman en el Resguardo del Gran Sábalo (municipio de Barbacoas).

⁹ La mujer entrevistada fue Ligia Guanga (una de las primeras habitantes que llegó a vivir al resguardo del Palmar cuando recién se estaba conformando).

estén dañados o destruidos? ¿Cómo se imagina el resguardo dentro de 25 años? ¿Valdría la pena hacer algo para recuperar los sitios dañados o destruidos? ¿Cómo sabremos si esos sitios se han recuperado? (Anexo 2).

De manera complementaria, se desarrollaron tres grupos focales (Krueger, 2014) conformados por un máximo de seis participantes cada uno, priorizando la diversidad de roles y edades. Dos de estos grupos se realizaron con guardianes y defensores del territorio. En el primero se realizó una “metodología dirigida” en la que se les presentó a los participantes fotografías de un contexto ajeno a su resguardo que mostraban lugares considerados por el autor como “sitios chéveres, bonitos o espacios para conectarse” (por lo general lugares con espacios naturales y zonas verdes) o “sitios no tan chéveres” (por lo general lugares con basura, contaminados o degradados). Luego de mostrar esas imágenes se realizó a los participantes la pregunta inicial ¿qué lugares de su territorio les parecían chéveres o lugares en los que se podía conectar y cuáles no y por qué? Luego de la pregunta, la conversación giró en torno a los cambios ambientales y sociales a lo largo del tiempo y las expectativas sobre el futuro (Anexo 3).

El segundo grupo focal se hizo con una metodología menos dirigida. Solamente se proyectó un mapa del resguardo y se invitó a los participantes a fijar su mirada en el predio Imbí y en diversos lugares del territorio. Se les realizó preguntas respecto a qué reacción o sensación producían esos espacios en ellos. Esta misma metodología se utilizó con el tercer grupo focal, realizado con mayores sabedores¹⁰. En este último grupo, luego de hacer la pregunta, la conversación colectiva giró en torno a los aspectos culturales y espirituales, las características de los sitios sagrados, de los lugares degradados y las proyecciones de futuro del territorio.

Finalmente, se llevaron a cabo dos conversaciones alrededor del fuego (Tuhivai Smith, 2021), en las que participaron mayores y guardianes y defensores del territorio, concebidas como encuentros nocturnos intergeneracionales que integraron la palabra viva, el mambe y ambil¹¹, así como

¹⁰ Un mayor sabedor es una persona reconocida por la comunidad debido a su conocimiento sobre la espiritualidad, las plantas medicinales, el proceso organizativo y la historia del resguardo.

¹¹ El mambe y el ambil son preparados tradicionales derivados de la hoja de coca (*Erythroxylum coca*) y del tabaco (*Nicotiana tabacum*), ampliamente utilizados por diversos pueblos indígenas de la Amazonía como mediadores de la palabra, la memoria y la reflexión colectiva. Su uso se asocia a espacios de conversación profunda, deliberación comunitaria y transmisión de conocimiento, más que a prácticas rituales en sentido restringido (Echeverri, 2004). Si

bebidas tradicionales¹². Estos espacios fueron entendidos como escenarios de memoria, espiritualidad y construcción de sentido colectivo, en los que se profundizó en las historias del territorio, la relación con los espíritus de la naturaleza y las visiones compartidas sobre el futuro del Resguardo. La información y las reflexiones surgidas de estos encuentros (y los anteriormente descritos) contribuyeron de manera directa a la definición colectiva de los recorridos territoriales, los rituales previos a su realización y los criterios para la selección de sitios de observación y muestreo que se describen en las secciones siguientes.

3.4. Metodología para facilitar el levantamiento y creación colectiva de conocimiento ecológico, social y cultural

En el marco del proyecto de Fondo Acción, orientado a la elaboración del plan de vida y del plan de manejo de la reserva, se realizaron talleres orientados a fortalecer las capacidades de la comunidad. Las principales temáticas abordadas fueron las siguientes: manejo de gps y sistemas de información geográfica, conceptos básicos sobre ecología (niveles de organización: celular, tisular, órgano, sistema, especie, población, comunidad, ecosistema), conceptos básicos sobre diferentes grupos biológicos (aves, plantas y herpetos), metodologías de monitoreo implementadas en estudios de biodiversidad (puntos de conteo, parcelas, transectos) y conceptos relacionados con los componentes de un plan de manejo (diagnóstico, ordenamiento y estratégico).

Además, se realizaron círculos de palabra abiertos a toda la comunidad en los que se socializó la información resultante de los espacios descritos en la sección anterior. Una vez socializada la información, se realizó un ejercicio denominado “análisis del microentorno” orientado a identificar (desde la memoria comunitaria) cómo era el territorio antes (hace 30 años) y cómo es ahora. El ejercicio consistió en una serie de preguntas que fueron respondidas en grupos de entre 10 y 15

bien el pueblo ñkal Awá no pertenece cultural ni geográficamente al ámbito amazónico, la presencia de estos elementos en los espacios descritos responde a procesos históricos de intercambio, diálogo interétnico y resignificación cultural entre pueblos indígenas del suroccidente colombiano. En este contexto, el mambe y el ambil fueron integrados como herramientas para aclarar el pensamiento y endulzar la palabra, coherentes con la intención de propiciar escenarios de escucha profunda, reflexión colectiva y construcción de sentido compartido, sin desplazar ni sustituir las prácticas espirituales propias del pueblo ñkal Awá.

¹² Se prepararon hervidos (una bebida que mezcla el destilado tradicional de caña, conocido como chapil, con frutas y hoja de wayusa, una planta aromática).

personas (con la participación de mayores, mujeres, jóvenes y guardianes y defensores del territorio) respecto a diversos aspectos del territorio: natural, cultural y social (Anexo 4).

De igual manera, con el propósito de espacializar la información anterior, se realizó un análisis multitemporal del resguardo. Para esto, se utilizó una secuencia de imágenes de los años 2000, 2009 y 2012, del satélite Centinela L2A, obtenidas mediante un plan que adquirió el resguardo en la plataforma ProLand Viewer. Cada una de las imágenes fue analizada colectivamente utilizando la capa de coberturas de la tierra Corine Land Cover. El ejercicio consistió en que los habitantes del resguardo pudieran observar las imágenes e identificar el cambio en los diferentes tipos de cobertura y, desde su experiencia de vida en el territorio y su memoria, pudieran explicar las posibles causas de dichos cambios y relacionarlas con las respuestas de las preguntas anteriores.

Observación participante: En coherencia con este enfoque, la observación participante constituyó el eje transversal del levantamiento de información. Más que una técnica puntual, funcionó como marco metodológico que permitió integrar la experiencia vivida, la observación ecológica y el diálogo continuo con la comunidad. De acuerdo con este enfoque el conocimiento producido no se entiende como una descripción neutral del territorio, sino como el resultado de procesos de relación e interpretativos construidos en interacción con los actores locales (Hammersley y Atkinson, 2007).

La observación participante se desarrolló a partir de una inmersión prolongada en el territorio, que incluyó la convivencia durante un período de 11 meses con una familia del Resguardo Indígena Palmar Imbí (período de ejecución del proyecto de Fondo Acción). Esta experiencia de vida cotidiana permitió comprender cómo la cosmovisión *inkal Awá* orienta prácticas cotidianas, decisiones sobre el uso del territorio y formas de relacionarse con los seres humanos y no humanos. La observación participante se extendió, además, a asambleas comunitarias, espacios de formación de los guardianes y defensores del territorio, rituales de sanación y armonización (figura 2), así como a actividades culturales y recreativas, lo que permitió contrastar y enriquecer la información ecológica con dimensiones sociales y espirituales.

De manera complementaria, y de acuerdo con experiencias previas del investigador en metodologías teatrales y pedagogías simbólicas, se incorporaron ejercicios de juego de roles como parte de la observación participante. Estos ejercicios se fundamentaron en la cosmovisión *inkal Awá*, según la cual, en determinados momentos se realizan asambleas en la selva en las que participan espíritus y otros seres de la naturaleza, y a las que son invitados algunos mayores para deliberar y tomar decisiones sobre el territorio. En sintonía con esta comprensión, se construyó el acuerdo colectivo con los guardianes y defensores del territorio de que el investigador participara en algunas asambleas comunitarias y espacios de formación (círculos de palabra) no desde su identidad personal, sino asumiendo simbólicamente el rol del Astarón, un espíritu protector de la selva.



Figura 2. Espacio ritual de sanación alrededor del fuego. **Fuente:** este trabajo.

Este recurso metodológico no fue concebido como una representación teatral en sentido estricto, sino como una estrategia de relación que permitió sostener de manera explícita la dimensión simbólica y espiritual de los espacios de diálogo. La adopción del rol del Astarón facilitó la participación, especialmente con niños y jóvenes, y contribuyó a generar un ambiente de confianza, escucha y reflexión colectiva en el que se desdibujaban las jerarquías habituales entre el investigador externo y la comunidad. En los espacios en los que se implementó este juego, se

integraron, además, la marimba y otros instrumentos musicales propios, reforzando el carácter ritual, sonoro y corporal de los encuentros. Desde el punto de vista metodológico, estos ejercicios permitieron acceder a formas de comunicación y relación entre comunidad, territorio y espiritualidad.

Recorridos interpretativos y observación participativa: En las entrevistas y grupos focales los participantes respondieron a preguntas específicas acerca de lugares del territorio que les generaban agrado y gusto (porque conservan elementos que se consideran valiosos por algún motivo) y lugares que no les gustaban tanto (porque ahora están degradados o porque han perdido las características que los hacen valiosos). Los recorridos se hicieron en dichos lugares mencionados y en los que fueron seleccionados para el proceso de elaboración del plan de manejo. En coherencia con la cosmovisión, cada recorrido estuvo precedido por prácticas rituales de armonización y solicitud de permiso a los espíritus del territorio, entendidas como una condición necesaria para caminar y observar (figura 3).



Figura 3. Armonización ritual antes de iniciar los recorridos. El círculo simboliza al Katsa Su (los cuatro mundos) al cual cada integrante saludó en Awapit, se presentó y pidió permiso para ingresar. **Fuente:** proyecto fondo acción.

Se realizaron 17 recorridos diurnos por diferentes lugares del Resguardo, entre diciembre de 2024 y enero de 2026 (figura 4) con guardianes y defensores del territorio y autoridades del cabildo. En el marco del diálogo de saberes, cada recorrido se estandarizó en transectos fijos de 1 km, en los que se identificó la avifauna presente. Cada transecto tenía 10 puntos de conteo en los que se

registró, durante 10 minutos (mediante binoculares, guías de campo, libretas de notas y la aplicación eBird), a las especies observadas o escuchadas. Para integrar el conocimiento tradicional, los transectos se ubicaron de manera aleatoria en los diferentes lugares (agradables y no tan agradables) mencionados en las entrevistas y en los grupos focales. Esto, con el propósito de poder observar el mayor rango de variabilidad posible con respecto al estado de la montaña.

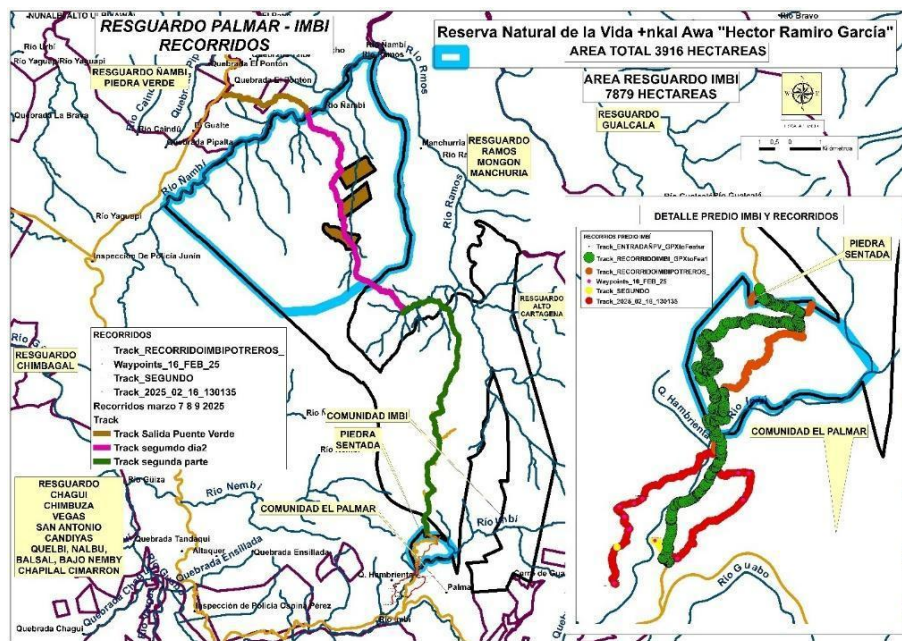


Figura 4. Mapa de recorridos realizados en el Resguardo Palmar Imbí. Fuente: Proyecto fondo acción.

La selección de las aves como grupo puntual respondió a criterios ecológicos (dispersoras de semillas, polinizadoras, controlan poblaciones de insectos), culturales (su presencia está asociada a seres espirituales, especialmente con la Amparenkua¹³) y financieros (las salidas se realizaron en el marco del proyecto financiado por Fondo Acción y cuyo propósito era crear un plan de monitoreo participativo de aves en la comunidad). Las conversaciones durante los recorridos y la observación participante permitieron reconocer cambios ecológicos en el paisaje y articular la información con memorias históricas, valores culturales y relatos espirituales asociados a las especies y a los lugares recorridos.

¹³ Amparenkua (o tía grande) es la dueña de las aves. También hay una historia que cuenta que ella era la dueña del árbol grande (de donde provienen todos los cultivos). Amparenkua protege a las aves de los cazadores y es capaz de hacer enfermar a aquellos que irrespetan a la montaña.

Evaluación de la vegetación: En seis de los recorridos realizados hacia el predio Imbí participaron mayores y sabedores que identificaron la diversidad de plantas que ellos conocían¹⁴. Al finalizar los transectos de aves realizamos recorridos de búsqueda libre (por lugares que los mayores mismos determinaron). En cada recorrido, los mayores se detenían cuando reconocían alguna planta y le contaban al resto del grupo cómo se llamaba, de qué manera se relacionaba la comunidad con ella; si tenía algún uso específico, y datos históricos relacionados con su abundancia antes y hoy. Esta información fue registrada para elaborar un listado preliminar de las especies de plantas presentes en el predio Imbí.

Para complementar el conocimiento sobre la vegetación, se realizó un ejercicio con los guardianes y defensores del territorio con cuatro parcelas, establecidas en tres tipos de bosque según las categorías utilizadas por los mayores. Montaña jecha (o monte viejo), rastrojo (un bosque en proceso de recuperación) y potrero (montaña que ha perdido su vegetación). El objetivo de las parcelas no fue el de realizar un monitoreo (pues se tomaron datos en las parcelas solo una vez) sino pedagógico y preliminar. Pedagógico, porque la comunidad fue entrenada en una metodología que podrá implementar en futuros procesos de monitoreo de la restauración, y permitió que los participantes pudieran comparar visualmente (y a través de la sensación en su piel) las diferencias entre los tres tipos de bosque. Preliminar, porque permitió establecer una línea base de datos ecológicos de bosques en diferentes estados sucesionales alrededor del predio Imbí.

Se establecieron cuatro parcelas de 10 m × 10 m en el predio Imbí y sus alrededores, un tamaño de unidad de muestreo ampliamente utilizado en estudios de estructura, composición y regeneración de la vegetación, que permite equilibrar el nivel de detalle ecológico con el esfuerzo de campo y facilita la comparación entre sitios con diferentes estados sucesionales (Pedraza *et al.*, 2021; Alam *et al.*, 2024). En cada parcela se midieron variables estructurales como el diámetro a la altura del pecho (DAP) y la altura de los árboles, y se registraron las especies presentes. Este proceso se realizó de manera participativa, involucrando a los guardianes y defensores del territorio en todas las mediciones.

¹⁴ En este ejercicio participó Libardo Ortiz, un mayor sabedor que trabajó diez años en la parcela permanente de 25 ha que el instituto Humboldt instaló en la Reserva Natural la Planada. Además, Libardo fue parte del proyecto de Turismo Científico de Naturaleza y es un gran conocedor de la taxonomía occidental y del conocimiento tradicional *inkal* Awá. Fue él quien ayudó a realizar la clasificación desde la taxonomía occidental.

En coherencia con la cosmovisión *inkal Awá*, según la cual los árboles son considerados personas y no objetos inertes, cada participante, antes de realizar las mediciones, se presentó en Awapit al árbol correspondiente y llevó a cabo un ejercicio simbólico de saludo y conversación. Este gesto no fue concebido como un acto ritual separado del trabajo de campo, sino como una forma de situar la medición dentro de una relación ética y espiritual con el territorio, integrando el registro técnico con prácticas culturales que reconocen a los árboles como seres vivos con agencia y memoria. De este modo, el levantamiento de información ecológica se desarrolló como un ejercicio simultáneamente técnico, cultural y relacional, fortaleciendo el diálogo entre los saberes ancestrales y las herramientas propias de la ecología de la restauración.

Caminatas nocturnas: De manera complementaria, se realizaron siete salidas nocturnas para la observación de anfibios y reptiles en cuerpos de agua, microhábitats húmedos y fragmentos de bosque (figura 5). Estos recorridos se llevaron a cabo con el apoyo de conocedores de la herpetofauna local y empleando linternas, guías ilustradas y registros fotográficos. Más allá del registro ecológico, las salidas nocturnas permitieron documentar creencias, símbolos y relatos asociados al territorio.



Figura 5. Recorrido nocturno de observación de herpetos en el predio Imbí. **Fuente:** fotografía del proyecto de fondo acción.

Sistematización, análisis y socialización: Toda la información recopilada permitió hacer una lectura inicial del territorio, qué ha pasado históricamente y qué está pasando actualmente. Las narraciones etnográficas, los listados de especies, informes, tablas, fotografías aéreas, entre otros, permitieron socializar a la comunidad del resguardo el estado actual y pasado de su territorio. Debido a que el muestreo de aves fue el más completo, y a que el resguardo se encuentra adelantando la estrategia de monitoreo comunitario participativo de aves, para conocer el alcance del muestreo se realizó una curva de acumulación de especies y se comparó el número de especies observadas con estimadores no paramétricos del número de especies esperadas (ACE, ICE, Chao 2 y Bootstrap). Para ello, se trabajó con el software EstimateS 9.1 que utiliza los datos de diversidad y abundancia observada para simular 1000 repeticiones del muestreo y así inferir cuál sería la biodiversidad detectada con ese número de repeticiones (Colwell, 1997).

3.5. Metodología implementada para la elaboración de las estrategias, objetivos y metas

En los círculos de palabra se socializó permanentemente a la comunidad la información que se iba recopilando durante el proceso. Esto permitió realizar un último taller orientado al análisis de las fortalezas y las debilidades de la comunidad y del Resguardo. Este ejercicio se realizó teniendo en cuenta los cuatro principios de la cosmovisión: Unidad, Territorio, Cultura e identidad y Autonomía. Luego de haber caminado y observado el territorio se realizaron cuatro grupos en los que los participantes analizaron las fortalezas y debilidades con respecto a los cuatro principios de la cosmovisión, y con base a lo observado y lo aprendido durante el proceso. Sus respuestas fueron registradas en una tabla (Anexo 5). Este ejercicio permitió luego a los participantes elaborar un mapa del resguardo y ubicar espacialmente las fortalezas y debilidades identificadas. Así, sobre el mapa dibujado cada grupo utilizó stickers rojos para ubicar las debilidades y stickers verdes para ubicar las fortalezas y su relación con los diferentes elementos del territorio (figura 6).

La información de este taller, y la recopilada en las fases anteriores, fue el insumo para elaborar un modelo conceptual, que se construyó con el software Miradi, siguiendo los lineamientos de los *Open Standards for the Practice of Conservation*, que actualmente están siendo utilizados en el campo de la restauración ecológica y la ecología de la restauración (Margoluis *et al.*, 2013). De acuerdo a estos estándares, el modelo analiza la relación de las amenazas y sus causas (llamadas

factores contribuyentes) con respecto a valores objeto de conservación. Para el propósito de este trabajo se denominaron valores objeto de restauración. Estos últimos fueron seleccionados por el investigador con base a inferencias realizadas durante el proceso (las respuestas a las preguntas de los grupos focales, de las entrevistas y de lo conversado en los recorridos respecto a qué desea recuperar la comunidad y cómo se visualizan a futuro). El modelo fue construido de manera individual y, posteriormente, socializado con algunos líderes del resguardo y con el equipo del proyecto de Fondo Acción para recibir su respectiva retroalimentación. Los valores objeto de restauración se seleccionaron teniendo en cuenta los siguientes aspectos: el bosque del predio Imbí y sus procesos de regeneración natural, las fuentes hídricas asociadas al predio, la avifauna como indicador ecológico y cultural del territorio, y los espacios de significado espiritual vinculados al uso y manejo tradicional del bosque.



Figura 6. Taller de mapas parlantes en los que los habitantes del resguardo ubicaron en un mapa (dibujado por ellos mismos) las debilidades y las fortalezas identificadas durante todo el proceso. **Fuente:** proyecto Fondo Acción (2025).

Luego de esta primera retroalimentación, el autor (junto con el equipo técnico del proyecto de Fondo Acción) elaboró las cadenas de resultados correspondientes a cada estrategia definida, basándose en la experiencia de todo el proceso. Posteriormente, las cadenas fueron presentadas al equipo de guardianes y defensores del territorio quienes realizaron su respectiva labor de

retroalimentación. Las cadenas de resultados describen la secuencia lógica de cambios esperados desde la implementación de las acciones hasta la reducción de las amenazas y la mejora de las condiciones ecológicas y socioculturales del territorio. Este enfoque facilitó, además, el diseño de indicadores verificables para el monitoreo y la evaluación, y se integró como un componente central del manejo adaptativo del proceso. De este modo, la metodología no solo permitió estructurar los lineamientos para un plan de restauración (estrategias, metas y objetivos), sino también generar un marco de aprendizaje colectivo, en el que la comunidad puede evaluar, ajustar y resignificar continuamente las acciones emprendidas en función de la evolución del territorio y de sus propios procesos organizativos y culturales.

4. La cosmovisión del pueblo *inkal* Awá

El referente cosmológico más antiguo que puede rastrearse en la cosmovisión del pueblo *inkal* Awá es el árbol grande¹⁵ (Katsa t̃i) y la barbacha¹⁶, como sus creadores. “Los Awá somos hijos de la montaña; nuestros padres son dos barbachas, una blanca y una negra que se encontraban en un árbol ubicado en la cabecera y a la orilla del río Chatanalpí, somos de la unión de las dos barbachas, de allí el nombre de *inkal Awá* que traduce gente de la montaña o selva, y nuestra misión es cuidar la naturaleza” (UNIPA *et al*, 2012).

Diversos autores plantean la hipótesis de que este pueblo estaba asentado ancestralmente en la costa pacífica del departamento de Nariño, específicamente sobre el margen izquierdo del río Telembí¹⁷ (Eugen, 1994). En el año 1526, con la llegada de los invasores, se estableció la primera colonia española en este territorio con el propósito de explotar oro. En la actualidad, esta zona corresponde al municipio de Barbacoas (Cerón, 1988). Esta invasión forzó a los *inkal* Awá a desplazarse hacia lugares más apartados, selva adentro, lo que dio lugar a un patrón de migraciones (desde el río Telembí hacia el río Güiza, y posteriormente hacia la zona noroccidental del Ecuador y parte del departamento del Putumayo) (Bisbicús *et al*, 2010).

Después de una larga historia de sometimiento y resistencia, el pueblo *inkal* Awá se encuentra actualmente asentado en la región del Chocó biogeográfico (y parte del piedemonte amazónico), al suroccidente de Colombia y al noroccidente del Ecuador, en una extensión aproximada de 610.000 hectáreas, de las cuales 480.000 están en Colombia y 116.000 en Ecuador (FCAE *et al*, 2015). En Colombia, sus resguardos se distribuyen en los municipios de Tumaco, Roberto Payán, Barbacoas, Ricaurte, Mallama, Samaniego, Guachavez e Ipiales (departamento de Nariño) y Mocoa, Villa Garzón, Orito, San Miguel, Puerto Caicedo, Valle del Guamuez y Puerto Asís (departamento del Putumayo). En Ecuador, habitan a lo largo del río San Juan, en Tobar Donoso,

¹⁵ El Árbol grande (Katsa t̃i) pertenecía a Amparenkua (la tía grande). De ahí ella se alimentaba ya que el árbol producía toda clase de cultivos. Hace mucho tiempo, los *inkal Awá* descubrieron el árbol y lo cortaron. Al caer, todos los cultivos y los alimentos se distribuyeron por la tierra.

¹⁶ De esta manera los *inkal Awá* nombran al musgo.

¹⁷ Es probable que el río Telembí sea el mismo río Chatanalpí que mencionan las historias de los mayores.

Chical, Jijón y Camaño (provincia de Carchi), Alto Tambo, Mataje y Ricaurte Tululbí (provincia de Esmeraldas) y Lita y Buenos Aires (provincia de Imbabura) (Caicedo *et al*, 2019).

A nivel político organizativo, el pueblo *inkal Awá* está representado por cuatro organizaciones de segundo orden, asociaciones de cabildos indígenas, que son: Federación de centros Awá del Ecuador (FCAE), Unidad indígena del pueblo Awá (UNIPA), Asociación de autoridades tradicionales Awá de Ricaurte (CAMAWARI) y la Asociación de cabildos indígenas del pueblo Awá del Putumayo (ACIPAP). Estas cuatro organizaciones conforman la Gran Familia Awá (GFA)¹⁸. Todo su proceso organizativo se fundamenta en cuatro principios: unidad, territorio, autonomía e identidad cultural. Como puede verse, el número cuatro es simbólicamente esencial, incluso la casa tradicional se construye sobre cuatro pilares. Esto no es coincidencia sino resultado de su propia cosmovisión: el Universo que perciben los *inkal Awá*, denominado Katsa Su¹⁹, está compuesto por cuatro mundos interrelacionados (figura 7).



Figura 7. Los cuatro mundos del Katsa Su. **Fuente:** (Caicedo et al, 2019)

¹⁸ Actualmente, el pueblo *inkal Awá* está enfrentando un proceso de división político-administrativa, razón por la cual se han creado dos nuevas organizaciones, que no se consideran parte de la GFA: organización de resguardos indígenas del pueblo Awá del Pacífico (ORIPAP) y la unidad de resguardos indígenas del pueblo Awá (URIPAWA).

¹⁹ En Awapit (lengua nativa) Katsa significa grande o gran, Su significa mundo. Por lo que Katsa Su es el gran mundo o mundo grande. Los *inkal Awá* solo cuentan hasta cuatro: Maza es uno, Pas es dos, Kutña es tres y Ampara es cuatro. Por lo que los mundos se denominan: Maza Su, Pas Su, Kutña Su y Ampara Su.

En primer lugar, está el primer mundo o mundo de los que comen humo (*Maza Su/Ish kum inkal Awaruzpa Su*). Debajo del subsuelo hay un mundo en el que habitan los *Ishkum Awa* que son personas que se alimentan de humo. Al respecto, los mayores contaron que un día dos hermanos estaban de cacería y que mientras iban de regreso a su casa vieron a un armadillo (*ulam*) meterse en una cueva. De repente, los hermanos comenzaron a cavar para cazar el armadillo y, a causa de esto, el mundo se hundió y fueron a parar al mundo de abajo. Allí, se encontraron con otras personas pequeñas que se alimentaban de humo (*Ishkum Awa*) y que no tenían ano. Después de un tiempo las hormigas (*kukin*) llevaron a los hermanos a su mundo (*Pas su*).

En segundo lugar, se encuentra el mundo dos o mundo de las personas (*Pas Su/Awaruzpa Su*) en el que viven los *inkal Awa*, los seres de la naturaleza²⁰ y los espíritus protectores de las plantas y de los animales (*Amparenkua* o tía grande, *Astarón* o tío grande, entre otros). Con respecto a este mundo, los mayores contaron que un día un hombre que tenía mucha sed ingresó a la selva para encontrar agua. Allí, se encontró con otro hombre que tenía un bastón, quien lo llevó a una peña que se encontraba a tres días. Luego de darle unos golpes a la roca con su bastón el agua brotó y se regó por todo el mundo; posteriormente, el hombre del bastón le dijo al otro que podía beber toda el agua que quisiera pero que tendría que cuidarla para siempre. Por tal razón, los *inkal Awa* son gente de la montaña, pues todo lo que necesitan para su sustento se los otorga la naturaleza y por eso deben cuidarla, ya que al hacerle daño se estarían haciendo daño a sí mismos.

En tercer lugar, está el mundo tres o mundo de los muertos (*Kutña Su/ Irittuspa Su*) que es el lugar al que van los que mueren. Para los Awa morir es encontrarse para siempre con los mayores, con los amigos y con los hermanos que murieron antes. Acerca de este mundo, narraron una historia que habla de una pareja que tenía sus hijos y eran muy felices. De repente, la mujer quedó sola porque el marido murió. A raíz de esto, la señora sufría mucho hasta que un día un gavián le dijo que no sufriera que su marido estaba viviendo en el tercer mundo. Después, el gavián llevó a la

²⁰ Para los *inkal Awá* la naturaleza está conformada por todos los seres que habitan la montaña (*inkal*), no solo seres animados como animales y plantas sino también la gente del río (*Pi Awá*), la gente de loma (*Put Awá*), la gente de humo (*Ishkum Awá*) y el temblor (*Ip Awá*). Además, por los espíritus de la naturaleza como el tío grande o Astarón (*Inkal Ambat*), el abuelo Trueno (*Ippa*), la tía grande (*Amparenkua*), el duende y el tiskalla, entre otros (Bisbicús *et al*, 2010).

mujer hasta ese mundo en el que pudo conocer cómo vivían los muertos y, a su regreso, les contó a los otros Awá sobre la existencia de dicho mundo.

Finalmente, se encuentra el cuarto mundo o mundo del creador (*Ampara Su/Su Sakatmikawa Su*) en el que habitan los astros, ya que dentro de la cosmogonía Awa lo femenino (la luna - *Palapcha*) y lo masculino (el sol - *Pa*) son las fuerzas creadoras de todo lo que existe. Así pues, en este mundo está el poder creador que controla a los otros tres mundos que están abajo. En él viven los seres que proveen la lluvia, el trueno, etc. Es decir, el cuarto mundo es la casa del creador.

Estos elementos no constituyen un conjunto disperso de creencias o relatos míticos, sino un sistema ontológico coherente que organiza la forma en que el pueblo ñinkal Awá comprende la existencia, las relaciones entre los seres, el territorio y los procesos de transformación de la vida. El *Katsa Su* actúa así, como una ontología relacional en la que los mundos, los seres humanos, los animales, las plantas y los espíritus se encuentran interconectados. “Para nosotros, la naturaleza no está compuesta por recursos naturales apreciables en dinero o que se puedan explotar, sino por seres con espíritu, que sienten el maltrato y pueden reaccionar dando respuestas muy negativas para las personas de este mundo” (Bisbicús *et al*, 2010).

Un principio ontológico fundamental de esta cosmovisión es que todos los seres de la naturaleza son considerados personas. La expresión Awá significa “gente”, de ahí que el río se nombra como la gente del río (pi Awá), los árboles son la gente árbol (ti Awá) y así sucesivamente. Esta ontología relacional rompe con la distinción moderna entre sujeto y objeto (en la que el ser humano se concibe como un observador externo de la naturaleza) y sitúa a los seres humanos como parte inseparable de un entramado vivo que articula los cuatro mundos del *Katsa Su*.

Debido a que los seres humanos hablamos, nos relacionamos con el mundo que percibimos a través de conceptos. Estos, pertenecen al ámbito del lenguaje, que actúa como una herramienta simbólica de representación. La forma en que aprendemos el lenguaje es a través de un proceso ostensivo, se nos muestra, a través de ejemplos, cómo utilizar las palabras en diferentes contextos; a esto Wittgenstein (1953) le llamó “los juegos del lenguaje”. Por ejemplo, aprendemos los nombres de las partes de nuestro cuerpo porque alguien nos dice “mano” y nos muestra su mano, o nos dice

“pie” y nos muestra su pie. En una segunda etapa, cuando hemos aprendido los fonemas (palabras) que se utilizan para denominar al mundo, se nos transmite un conjunto de premisas que determinan la sintaxis y la semántica correcta del juego de palabras que se nos heredó por tradición. En mi caso, me transmitieron las historias de la religión y de la ciencia como marco de referencia para el establecimiento de las normas gramaticales del español; es decir, fui sumergido en un mundo particular creado a través del lenguaje de la cultura en la que nació.

En contraste, el pueblo *inkal* Awá tiene una cultura propia. Como es de esperarse, tiene su propio idioma que es el Awapit, y las historias que utilizan para transmitir el lenguaje a sus niños son diferentes de las que utilizamos los *wishá*²¹. Es decir, no solo tienen una visión diferente del mundo, de hecho, viven en un mundo distinto. De ahí que, “la concepción del mundo no es un simple acto intelectual, es toda una manera de *ver el mundo*, y por tanto de enfocar la vida en él” (Palacio, 2005). Recordemos que, según su cosmovisión, el origen de los *inkal* Awá es la barbacha, una negra y una blanca, que estaban ubicadas en el árbol grande (*katsa t̃i*). Por esta razón, son *inkal* Awá, gente de la montaña.

La palabra *inkal* comúnmente es traducida como montaña. Lo que los *inkal* Awá llaman montaña es la cobertura boscosa; es decir, el espacio de vida para todos los seres de la naturaleza (*t̃it*)²². Por esto, en ocasiones *inkal* Awá se traduce como gente de la selva. Es notable que existe una estrecha relación entre la cosmovisión y el lenguaje. “En el idioma Awapit, por ejemplo, las partes del cuerpo no son más que una proyección del mito sobre el origen del hombre Awá” (Arcos, 2013). Así, la palabra árbol (*t̃i*) y la palabra hoja (*k̃ih*), que es una estructura del árbol, se encuentran como morfemas para designar diferentes partes del cuerpo humano. Por ejemplo, el pie es denominado “*mitt̃i*” y la mano “*shist̃i*”. Asimismo, el cuello es denominado “*t̃impu*”. Por su parte, los dedos del pie son nombrados “*mitt̃i t̃ipu*” y los de la mano “*shist̃i t̃ipu*”. Como puede verse, todas esas palabras contienen la sílaba árbol (*t̃i*).

²¹ Palabra en Awapit utilizada para referirse a los mestizos. La expresión completa es *wishá* Awá que significa gente blanca o gente mestiza.

²² La palabra *t̃it* usualmente es interpretada en español como espacio de vida. La montaña es *Pas t̃it su* (el espacio vital del segundo mundo en el que viven todos los seres de la naturaleza).

Por otra parte, las estructuras superiores del cuerpo contienen la raíz de la palabra hoja (kɨ): cabeza se denomina “kɨzpu” y frente “kɨnij”. Esta estructura lingüística no es accidental sino un reflejo de la cosmovisión plasmada en la forma en que el inkal Awá se percibe a sí mismo (Arcos, 2013). Lo que hace a una persona Awá ser gente de la montaña, es que él se percibe como un árbol, sus pies son raíces que se entrelazan con los seres del primer mundo (maza su), su cuello es un tronco erguido en el segundo mundo (pas su) y sus manos son ramas que se elevan hasta el tercer y el cuarto mundo (kutña su y ampara su). Tal cual como lo hace el árbol grande (Katsa tɨ) que entrelaza a los cuatro mundos. Esta forma de autopercepción, transmitida a través del idioma, con las historias y tradiciones de la cosmovisión, y vivida en un ecosistema particular, configuran una manera específica de relacionarse con la naturaleza. El ser no se percibe como un sujeto separado de objetos, que puede poseerlos y dominarlos, sino inmerso en todo el Katsa su.

En este orden de ideas, el idioma Awapit constituye uno de los dispositivos fundamentales, aunque no el único, a través de los cuales se transmite, reproduce y actualiza la cosmovisión inkal Awá. En este sentido, la lengua no debe entenderse como una causa aislada de la fortaleza espiritual y cultural, sino como un mediador ontológico que interactúa con otros factores históricos, sociales y territoriales. No obstante, procesos de colonización prolongada, economías extractivas, transformaciones agrícolas, conflicto armado y dinámicas contemporáneas asociadas al narcotráfico han incidido de manera compleja y acumulativa en los territorios Awá, particularmente en resguardos como Palmar Imbí, donde estas influencias se han intensificado en las últimas décadas. Así, más que establecer una relación directa y exclusiva entre idioma y resistencia cultural, este trabajo reconoce que la preservación o debilitamiento del Awapit se encuentra entrelazada con condiciones estructurales de autonomía territorial, cohesión comunitaria, transmisión intergeneracional y continuidad de prácticas espirituales y organizativas. El idioma aparece, entonces, como un nodo central pero no único, de una red más amplia de relaciones que sostienen la identidad y la espiritualidad del pueblo inkal Awá.

Con el propósito de encontrar relaciones entre la cosmovisión y la práctica de la restauración ecológica, he tenido múltiples conversaciones con el mayor Olivio Bisbicús Pascal, director del equipo de gobernanza ambiental de la reserva inkal Awá La Nutria Piman, en el resguardo el Gran Sábalo, que es parte de la UNIPA. Si bien don Olivio no habita en el resguardo Palmar Imbí, su

palabra resulta especialmente relevante por su condición de hablante activo de Awapit y por su rol como líder espiritual de su territorio, político y conocedor de la cosmovisión ancestral.

Don Olivio mencionó textualmente que para él la restauración puede definirse en Awapit con la expresión “*t̃ wakamna*”, que significa aprender a sembrar árboles. De nuevo, es posible notar la importancia espiritual que los *inkal* Awá conceden a los árboles. “Como gente Awá de la selva nos saludamos con la naturaleza; de esa forma nos armonizamos, nos da alegría y fuerza de vida. Los árboles también tienen espíritu, hablan, conectan” (entrevista a don Olivio, 2025). Para él, restaurar no es solo recuperar los ecosistemas que se han dañado o destruido (como generalmente lo concebimos desde nuestra perspectiva académica) sino fortalecer el vínculo con la naturaleza, lo que se expresa en un aprendizaje continuo de la montaña y de los animales que también siembran: “el tejón es sembrador de chonta... El murciélago siembra *sande* en la noche. Los animales también siembran, trabajan” (entrevista a don Olivio, 2025).

Por otra parte, desde la cosmovisión *inkal* Awá la restauración puede ser concebida como un proceso integral de sanación del territorio. “Muchos talan árboles para sembrar coca. Por la violencia, el territorio está enfermo; se requiere sanar, armonizar para que los espíritus vuelvan y el territorio recupere su estado natural” (entrevista a don Olivio, 2025). Esta comprensión resulta coherente con los enfoques contemporáneos de la restauración ecológica que la definen como un proceso socioecológico, relacional y culturalmente contextualizado, en el que los ecosistemas no se entienden como sistemas aislados, sino como entramados vivos que incluyen dimensiones ecológicas, sociales, espirituales y simbólicas. “La restauración ecológica no debe limitarse a la reparación funcional de los ecosistemas, sino que debe incluir la revitalización de las prácticas culturales y espirituales que los sostienen y los significan” (Wehi y Lord, 2017). En este sentido, la idea de sanación no se plantea aquí como una metáfora, sino como una categoría ontológica que reconoce al territorio como una totalidad viva, capaz de enfermar y de recuperar su equilibrio.

Cabe señalar que esta concepción de la restauración, expresada en términos de sanación y armonización del territorio, no ha sido consignada hasta el momento en documentos oficiales producidos por las organizaciones Awá. En este sentido, el presente trabajo no busca fijar ni formalizar una definición propia, sino poner en diálogo esta visión con los desarrollos más

recientes de la restauración ecológica, destacando su valor conceptual y abriendo un espacio para que, si así lo consideran las autoridades y organizaciones Awá, este entendimiento de la restauración pueda ser profundizado y desarrollado colectivamente en el futuro.

En este orden de ideas, al preguntarle a uno de los líderes entrevistados para este trabajo (cuyo nombre permanecerá anónimo, a petición de él mismo) si consideraba que había lugares del territorio del Palmar dañados o destruidos, me respondió lo siguiente: “joven Kevin, desde nuestra cosmovisión nosotros los Awá somos parte del territorio, y lo que está dañada es nuestra mente. Nos acostumbramos a la mentalidad de la coca”. En concordancia con tal planteamiento, el mismo líder mencionó que la mejor manera de ayudar a recuperar el territorio era sanando la mente y el corazón de sus habitantes, con medicina para el espíritu. Así pues, la restauración, desde esta visión, implica curar y restablecer el equilibrio espiritual: un proceso colectivo de sanación entre los humanos, los árboles y los seres del Katsa Su.

La cosmovisión anteriormente descrita, transmitida a través del Awapit como vehículo simbólico y espiritual, está en riesgo de extinción debido al proceso de transformación cultural que ha estado enfrentando el pueblo inkal Awá. Históricamente, los mestizos se comenzaron a asentar en la zona del piedemonte costero de Nariño movidos por la carretera que conecta Pasto con Tumaco. Elementos como el oleoducto transandino (actualmente en desuso), y el oro, motivaron a los colonos a apoderarse de las tierras y a desplazar a los indígenas. Frases como “indios pecuequitos” y “hable bien indio” y el maltrato psicológico y estructural han hecho que los indígenas quieran parecerse cada vez más a los mestizos y olvidar su origen, sus raíces.

Por otra parte, en el año 2000 el auge del cultivo de coca con fines de uso ilícito se comenzó a expandir desde el Putumayo hacia el territorio inkal Awá del piedemonte costero del departamento de Nariño, lo que trajo consigo actores armados, narcotráfico, violencia y una gran cantidad de males que terminaron de erosionar la cultura y la cosmovisión de este pueblo ancestral. El resguardo del Palmar Imbí ha sido uno de los territorios que ha tenido que enfrentar toda esta problemática. Allí, donde el Awapit ha dejado de hablarse y la espiritualidad se ha debilitado, el territorio presenta síntomas de enfermedad: escasez de agua, pérdida de bosques y alimentos tradicionales, y deterioro de las relaciones comunitarias.

A pesar de lo anterior, persisten, en la memoria de algunos mayores, ideas relacionadas con la cosmovisión que reconocen a la montaña como madre y fuente de vida: “entre más montaña hay, más agua. Si tumbamos los árboles de las quebradas, ya no podemos tomar más agua. Las quebradas viven por los árboles” (grupo focal mayores). Por ejemplo, doña Ligia Guanga recuerda el agua limpia y abundante de su niñez: “yo iba y traía mi agua en la quebradita; ni manguera tenía, porque me daba gusto poner la olla y de una se llenaba” (entrevista doña Ligia). Hoy, sin embargo, las quebradas se han secado y los animales han desaparecido.

Los guardianes y defensores del territorio coinciden en que el deterioro se acentuó con la expansión de los cultivos de uso ilícito hacia el año 2000: “se perdieron los animales, aparecieron laboratorios y se deterioraron las dinámicas comunitarias” (relato grupo focal). El cultivo de coca desplazó al chiro, la caña y la yuca, y con ello se debilitó la vida comunitaria. Aun así, los mayores recuerdan prácticas de manejo ancestral del territorio que se utilizaban para producir alimento, al tiempo que se respetaba la montaña: “uno dejaba que se volviera rastrojo y que luego se volviera montaña... Todo no se podía tumbar” (grupo focal mayores). También, mencionan sitios sagrados que eran respetados: “en la quebrada de Imbí había un puente de tabla en el que no se podía hacer bulla porque se crece el río... Lo limpiaron y el agua se fue desapareciendo” (grupo focal mayores).

Pese al debilitamiento de la espiritualidad ancestral, todavía existe entre los habitantes del Palmar el recuerdo de los espíritus y la necesidad de pedir permiso a la montaña: “cuando uno entra a una parte, toca pedir permiso a los espíritus” (relato grupo focal). Para los habitantes del Palmar es de vital importancia recuperar el agua, sembrar árboles, conservar semillas y revitalizar la cultura. Respecto a esto, doña Ligia menciona que: “yo quisiera el agua conforme la encontré, en abundancia... Nosotros sí conservamos el frijol, pero otros no; uno por semilla toca conservarla” (entrevista a doña Ligia). Por su parte, los mayores destacan el valor del predio Imbí como reserva comunitaria: “la reserva es importante porque uno no va a talar los bosques; que sea para cuidar, para que nuestros hijos y nietos miren que bonito un pájaro” (grupo focal mayores).

También, manifiestan su deseo de recuperar la lengua y las tradiciones: “sería bueno que no se pierda la cultura de nosotros; hoy se está perdiendo. Yo ya tengo 49 años y no me sé ni una palabra

en Awapit. Si pudiéramos recuperar eso, sería bonito. La costumbre de la marimba se está perdiendo, da gusto bailar con marimba” (grupo focal mayores).

Con todo lo descrito hasta aquí, podría decirse que la restauración ecológica, contextualizada a la cosmovisión *inkal Awá*, y al resguardo del Palmar Imbí, implica mucho más que una intervención ecológica: es un proceso integral que busca sanar el territorio y restablecer el equilibrio entre los mundos del *Katsa Su*. Así, restaurar es aprender a vivir nuevamente en armonía con el *Katsa Su*, en un diálogo constante con la montaña. Donde el Awapit y la espiritualidad perviven, la selva se conserva; donde se han debilitado, el territorio y las personas enferman. Por ello, restaurar no significa solo recuperar ecosistemas, sino recuperar la memoria, sanar la mente, revitalizar la lengua y la espiritualidad del pueblo *inkal Awá* y fortalecer los procesos organizativos, la gobernanza propia y el ejercicio de la autoridad territorial para asegurar, como dicen los mayores, el *inkal Awá sukin wat uzan kintimtan*: vivir bien hacia el futuro.

La comprensión de la cosmovisión *inkal Awá* desarrollada en esta sección constituyó la base conceptual y ontológica del enfoque metodológico del presente trabajo. Reconocer al territorio como un ser vivo, organizado en los mundos del *Katsa Su*, y entender la restauración como un proceso de sanación relacional, orientó de manera directa las decisiones metodológicas, las estrategias de intervención y las cadenas de resultados que se presentan en las secciones siguientes. En este sentido, la metodología no se concibió como un conjunto de técnicas neutrales, sino como una práctica contextualizada, coherente con la ontología, la espiritualidad y las formas propias de relación del pueblo *inkal Awá* con su territorio.

5. Evaluación de condiciones y planificación de la restauración

5.1. Análisis del microentorno

En el pasado, hace 30 años, la comunidad tenía autonomía alimentaria debido a la variedad de cultivos (aproximadamente 23), la cría de animales (gallinas, cerdos, pescados), la recolección de frutos del bosque (aproximadamente 30 especies comestibles) y a la cacería (se cazaba una gran cantidad de animales que vivían en los bosques cercanos a la comunidad). Parte de los productos eran vendidos en el municipio, lo que contribuía al sustento económico de las familias. En términos generales, había mayor cantidad de todo tipo de fauna y flora, la principal cobertura del resguardo era bosque maduro, el agua era limpia (con muchos nacimientos y poca contaminación) y los suelos se manejaban de manera ancestral (Anexo 6).

En contraste, en la actualidad se conservan pocos cultivos (seis) debido a la introducción del cultivo de coca que se convirtió en la principal fuente de sustento. Debido a esto, ahora la comunidad depende de productos externos para su subsistencia (alimentos que compran en el pueblo, específicamente arroz, fideos y enlatados). El uso excesivo de agroquímicos para los cultivos de coca está erosionando los suelos, contaminando el agua y es un incentivo para talar el bosque. En consecuencia, la cobertura de los suelos se ha transformado, lo que ocasiona pérdida de bosques y de biodiversidad (Anexo 7).

Por su parte, en el aspecto cultural, antes se hablaba el idioma Awapit, se conocía la medicina tradicional y había una mayor relación con la montaña. Las familias eran más unidas y los mayores eran tenidos en cuenta en los procesos organizativos. Los jóvenes permanecían en el hogar aprendiendo de los mayores el manejo tradicional del territorio. En la actualidad, no hay personas que manejen el Awapit, existe poco conocimiento acerca de la relación con la montaña, las familias están fragmentadas a causa del narcotráfico y la presencia de actores armados, y los mayores están alejados del proceso organizativo del resguardo (Anexo 7).

Con respecto a la parte social, anteriormente la educación se hacía en el hogar (en el huerto en compañía de los padres de familia) y no se había constituido el resguardo. En la actualidad, los

estudiantes se dirigen hacia el centro educativo del Palmar para cursar la primaria y, luego, se dirigen a estudiar la secundaria principalmente en los colegios del municipio de Ricaurte. En determinadas ocasiones la falta de oportunidades hace que los jóvenes se unan a los grupos armados. (Anexo 7). Respecto a la infraestructura, los principales cambios están relacionados con la presencia de carreteras (que antes no existían) y algunos servicios públicos como electricidad. La comunidad no tiene como tal un acueducto sino un sistema de mangueras para transportar el agua hasta las viviendas.

5.2. Análisis multitemporal

Después del análisis del microentorno que se hizo con la comunidad (comparando el pasado y el presente) realizamos el análisis multitemporal para poder ver en mapas los cambios que ellos mismos identificaron en las respuestas anteriores; específicamente, los relacionados con las coberturas y el uso del suelo.

Período 2000 – 2002

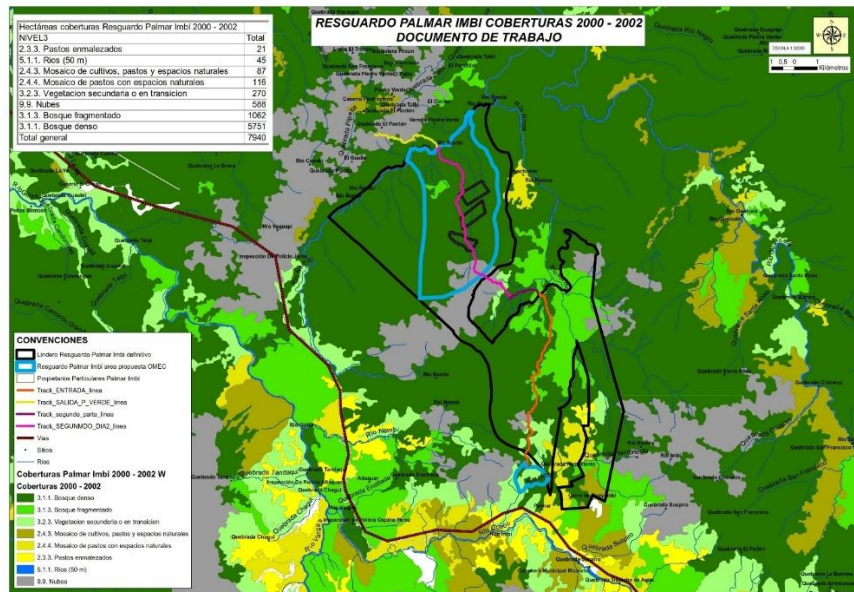


Figura 8. Mapa de coberturas de la tierra del Resguardo Palmar Imbí en el año 2000-2002. **Fuente:** Proyecto Fondo Acción (2025).

Para iniciar, la imagen del año 2000 muestra que la principal cobertura de la reserva de la vida ñinkal Awá Héctor Ramiro García era principalmente bosque denso (con un pequeño parche de bosque fragmentado) y la del predio Imbí era una mezcla de fragmentos de bosque denso y vegetación secundaria o en transición. De acuerdo a lo narrado por los participantes del taller, en esta época no se había iniciado a realizar ganadería en el predio Imbí y no se habían asentado aún los cultivos de coca en la zona. En esta época el predio no había sufrido todavía perturbación considerable pese a que se extraían algunas maderas finas para la construcción de las casas del resguardo. Los potreros (clasificados bajo la cobertura de pastos enmalezados) estaban ubicados principalmente en la comunidad de Imbí, que tradicionalmente ha sido más ganadera que la comunidad del Palmar.

Por otro lado, también se puede observar que, en la comunidad del Palmar, contigua al predio Imbí, la principal cobertura era bosque denso y vegetación secundaria o en transición. Esto, según lo que narraron los asistentes, se debe a que hace 30 años había menos habitantes y realizaban un manejo tradicional del territorio relacionado con el proceso de tumba y descomposición, dejando descansar las parcelas de tierra y sembrando una diversidad de productos propios. De igual manera, ancestralmente los habitantes vivían principalmente de la cacería de los animales que se encontraban en los bosques cercanos (lo cual era un incentivo para cuidar y proteger la montaña) (figura 8).

Período 2005 – 2009

Al analizar la imagen correspondiente al período 2005-2009 se puede observar una disminución de la cobertura de bosque denso, de 5751 hectáreas en el año 2000 disminuyeron a 5660. Lo mismo ocurrió con la cobertura de vegetación secundaria o en transición, de 270 hectáreas disminuyó a 99. En cambio, la cobertura de mosaico de cultivos, pastos y espacios naturales incrementó de 87 hectáreas a 451, y aparece la nueva cobertura de pastos limpios, con 227 hectáreas. En la imagen se puede observar que dichos cambios ocurrieron principalmente en el predio Imbí y en la comunidad del Palmar. Lo que antes era bosque denso pasó a ser bosque fragmentado y la vegetación secundaria o en transición se transformó en cultivos y potreros para ganadería (figura 9).

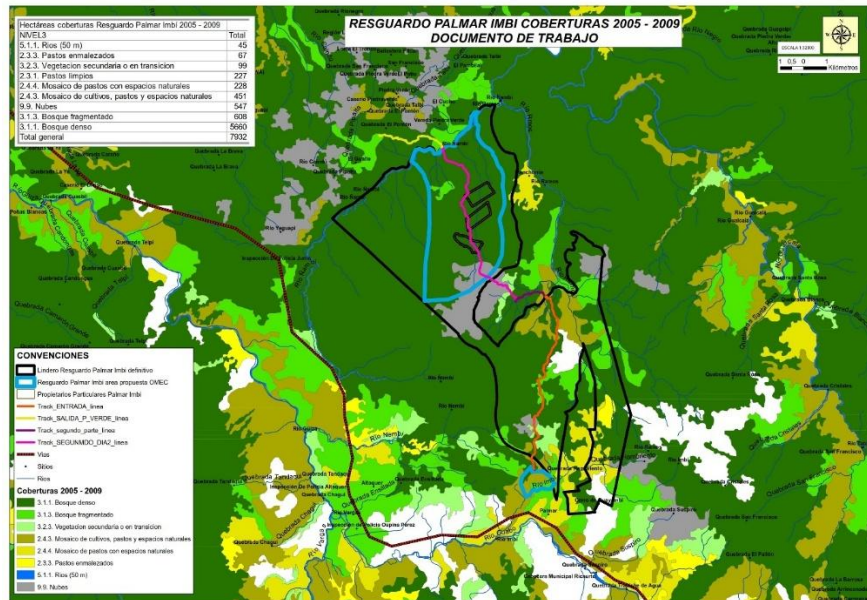


Figura 9. Mapa de coberturas de la tierra del Resguardo Palmar Imbí en el año 2005-2009. **Fuente:** Proyecto Fondo Acción (2025).

Los participantes del taller manifestaron que en esta época inició la ganadería en el predio Imbí y empezaron a llegar y a establecerse los primeros cultivos de coca, lo que transformó la relación de los habitantes con su territorio y, por tanto, las coberturas. La caña y los otros cultivos tradicionales empezaron a ser reemplazados pues no generaban suficiente rentabilidad para las nuevas necesidades que trajo el contacto con la gente de la carretera.

Período 2010 – 2012

Para el período 2010-2012 los principales cambios se observan principalmente en la zona de la reserva de la vida. Aparecen algunos parches de bosque fragmentado debido a que en esta época los grupos armados comenzaron a transitar al interior del resguardo para transportar coca y sus derivados. La apertura de caminos y el establecimiento de campamentos fueron las principales motivaciones para fragmentar el bosque. Por su parte, la tendencia de cambios en el predio Imbí y en los alrededores de la comunidad del Palmar permanecieron estables en relación con el período anterior (figura 10).

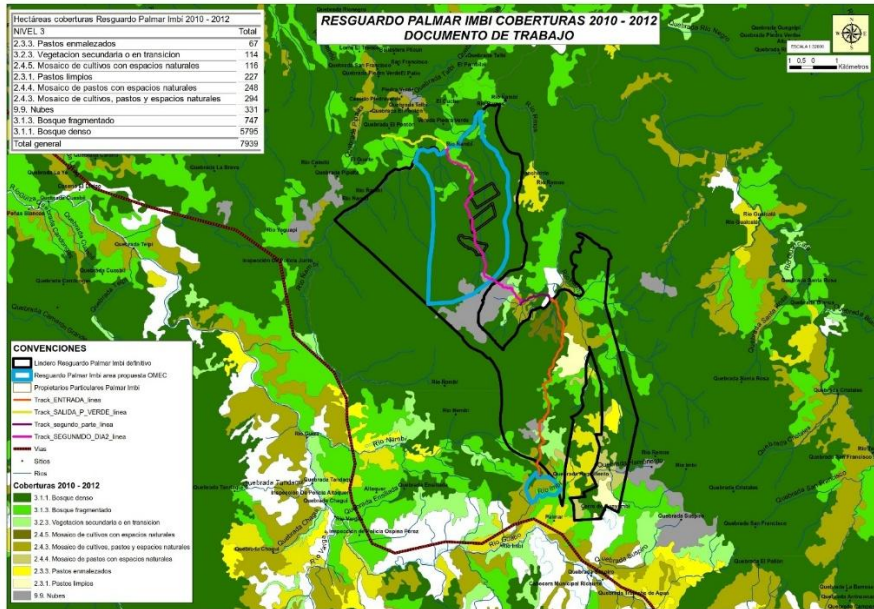


Figura 10. Mapa de coberturas de la tierra del Resguardo Palmar Imbí en el año 2010-2012. **Fuente:** Proyecto Fondo Acción (2025).

Las observaciones realizadas durante los recorridos permitieron verificar que en la actualidad la tendencia es que los cultivos de coca sigan incrementando (específicamente en los alrededores de la comunidad del Palmar, que se encuentra cercana al predio Imbí) y que el bosque siga siendo talado para encontrar nuevas tierras fértiles. A continuación, se presenta la información recopilada en campo.

5.3. Datos etnográficos (predio Imbí)

De todo el territorio del resguardo, la asamblea general ha decidido priorizar el predio Imbí (que hace parte de la reserva de la vida inkal Awá Héctor Ramiro García) para focalizar allí las acciones de restauración. Esto, debido a su cercanía a las comunidades (facilidad de acceso), por la riqueza hídrica que surge de agua a las personas, por motivos históricos (por aquí era el camino antiguo que conducía al resguardo Ramos Mongón) y cosmogónicos (presencia de un mirador considerado sitio sagrado) y porque la regeneración natural ha avanzado. Adicionalmente, la comunidad en general proyecta a futuro, la posibilidad de realizar actividades de ecoturismo, educación ambiental y prácticas espirituales orientadas a la revitalización cultural.

Sus límites están definidos por el río Imbí y por la quebrada La Hambrienta²³. Ambos afluentes drenan sus aguas al río Güiza, principal tributario, en Colombia, de la cuenca del río Mira, que desemboca en la bahía de Tumaco. El predio es atravesado de sur a norte por una carretera de aproximadamente 3 kilómetros, que se construyó en el 2023 y que se encuentra sin pavimentar (con zonas en riesgo de deslizamientos), por la cual circulan diariamente camionetas y motocicletas que se dirigen hacia el Resguardo de Ramos Mongón, o que salen desde allá. La altura mínima (tomada en el puente del río Imbí) es de 1250 msnm, y la altura máxima (tomada en el punto denominado “la Y”) es de 1500 msnm (datos propios, tomados con altímetro). El puente que atraviesa el río Imbí está siendo remodelado para permitir el paso de camionetas, ya que el anterior estaba diseñado únicamente para peatones y motocicletas.

De acuerdo a la información que recopilamos en campo, y a los análisis realizados en sistemas de información geográfica, de las 105 hectáreas que tiene el predio Imbí, 22,23 son potreros (21,17%) que fueron abandonados en el año 2020, y cuya principal actividad fue la ganadería (por un período de 20 años). La principal cobertura de estos potreros es de pastos (gramalote y micay) que tienen entre 1 y 1,5 metros de altura, algunos helechos y pioneras arbustivas de las familias Piperaceae, Melastomataceae, Fabaceae (*Inga*) y Asteraceae (Anexo 8). De igual manera, es posible identificar algunos individuos del árbol conocido localmente como “mancha ropa” (*Vismia lauriformis*, familia Hypericaceae). Por otra parte, logramos identificar un cultivo de coca (*Erythroxylum coca*), abandonado también en el año 2020, de 0,77 hectáreas aproximadamente (0,73%). En este orden de ideas, 82 hectáreas (78,09%) del predio se encuentran cubiertas de bosque que no ha sido intervenido anteriormente y de bosque entresacado con diferentes grados de intervención, con aproximadamente 20 años de recuperación (Anexo 9).

Durante los recorridos logramos identificar dos quebradas. Una que demarca el límite del predio Imbí por la parte norte y la otra nace dentro del predio (justamente en el potrero 3, ver figura 11). El nacimiento de la segunda quebrada es una zona prioritaria de restauración, pues desde la perspectiva del pueblo inkal Awá los nacimientos de agua son considerados sitios sagrados. Cabe resaltar que ambas quebradas presentan en la mayor parte de su recorrido una franja de vegetación

²³ La comunidad del Palmar toma el agua de esta quebrada, no obstante, su nacimiento se encuentra por fuera del predio, por lo que su gestión y manejo implica un proceso de co-manejo con el señor Pablo Castro (propietario del predio en donde nace la quebrada).

protectora, 10 metros aproximadamente, en la que se pueden observar diferentes arbustos de las familias Rubiaceae, Melastomataceae, Piperaceae, algunas epífitas de las familias Araceae y Orchidaceae, y musgos.

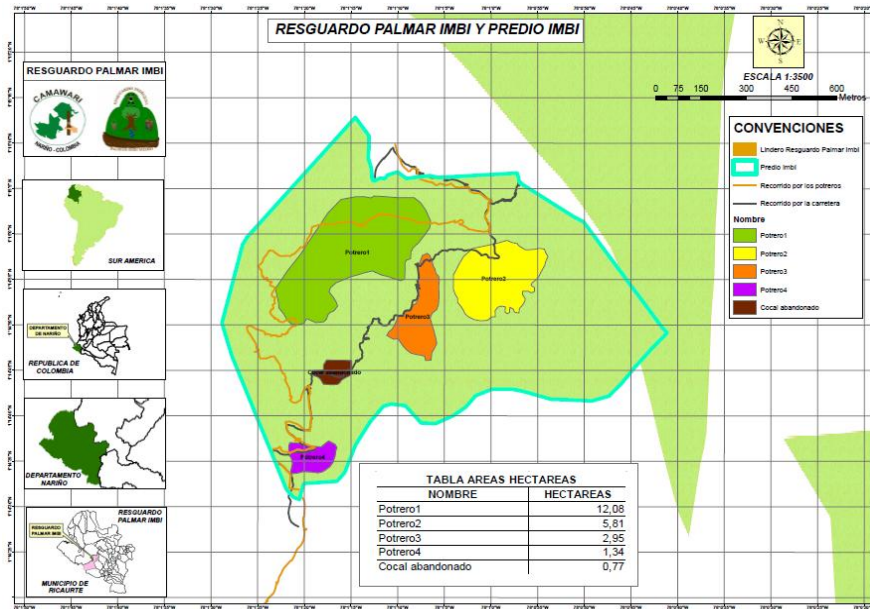


Figura 11. Mapa del predio Imbí. Fuente: proyecto plan de manejo. **Fuente:** este trabajo.

De acuerdo al escenario anteriormente descrito, el predio tiene un alto potencial autogénico, pues el elemento dominante de la matriz es bosque sin intervención y bosque con diferentes grados de intervención. Dichos bosques son una fuente de propágulos de plantas de todo tipo (arbustos pioneros, árboles pioneros de corta y de media vida y árboles de bosque maduro) que representan condiciones muy favorables para el avance de la sucesión ecológica y la regeneración natural de los potreros y áreas más degradadas del predio; de igual manera, estos bosques hacen parte del sistema de referencia con el cual se puede orientar el proceso de restauración (figura 12).

Los guardianes y defensores del territorio han comenzado a realizar siembras de árboles, principalmente a orillas de la carretera. No obstante, es necesario planificar actividades orientadas al control de las herbáceas y de las especies invasoras en los potreros, y quizás siembras estructuradas para generar una cobertura de dosel que permita acelerar el proceso de la sucesión en los potreros y en el cultivo de coca abandonado. Por su cercanía a la comunidad del Palmar, el predio Imbí tiene el potencial de transformarse en un laboratorio vivo para los estudiantes del

centro educativo y en un centro de formación integral para los niños, jóvenes, guardianes y defensores del territorio y la comunidad en general.



Figura 12. Fotografía aérea del predio Imbí. Fuente: foto tomada con dron. **Fuente:** este trabajo.

En cuanto al aspecto cosmogónico y espiritual, en el predio Imbí hay dos sitios sagrados. En la cosmovisión inkal Awá los sitios sagrados son espacios de especial respeto, habitados por fuerzas espirituales y protegidos por normas ancestrales. No son simples lugares geográficos, sino escenarios donde la vida espiritual y la vida natural se encuentran. Los mayores enseñan que en ellos se debe mantener silencio y cuidado, porque allí moran espíritus que regulan el equilibrio. Las narraciones de los mayores también transmiten normas estrictas sobre el comportamiento en estos lugares. Los cementerios, por ejemplo, deben ser evitados porque “se puede enfermar la persona... no se puede llevar niños porque les da mal viento” (Bisbicús *et al*, 2010). En las peñas blancas habita la vieja, en los charcos negros acechan espíritus que se comen a la persona, y en las lagunas se manifiestan arco iris que atrapan el espíritu. Así, cada sitio sagrado establece un límite y recuerda que la vida se sostiene en el respeto a lo invisible y a lo intangible.

Uno de los sitios sagrados es una formación rocosa denominada “piedra sentada” (Anexo 10). Los relatos de los mayores describen este lugar como un sitio cargado de sonidos misteriosos y

presencias invisibles. Se dice que, en silencio, en ciertas horas de la tarde o de la madrugada, se escuchaban instrumentos como violín, marimba y guitarra, así como voces conversando y sonidos de platos. Estas manifestaciones eran percibidas por quienes transitaban solos y en silencio. El recuerdo de estos testimonios, de personas como Camilo García, Ligia Ortiz y Miguel García, refuerza que la piedra sentada es un lugar habitado por fuerzas espirituales, donde el monte custodia y revela lo sagrado a través de la música y la memoria oral.

El otro sitio sagrado es un cuerpo de agua denominado “chorrera de la vida”. Este sitio fue nombrado así por el mayor sabedor Héctor Ramiro García, quien señalaba que de esta quebrada dependía la vida misma de los inkal Awá, al ser fuente de agua para el acueducto comunitario. Sus historias relataban que en invierno el caudal era abundante, pero en verano tendía a secarse, recordando así la importancia de proteger el predio y el agua que fluye de allí. La chorrera de la vida simboliza la unión entre el agua y la supervivencia del pueblo, uniendo el aspecto espiritual con la necesidad material de garantizar la vida.

5.4. Datos etnográficos (comunidad del Palmar)

La comunidad del Palmar se encuentra por fuera de los límites del Resguardo, contigua al predio Imbí. La mayor parte de las viviendas están asentadas al margen oriental del río Imbí y otras se encuentran ubicadas sobre la carretera que conduce hacia Tumaco. Para caracterizar esta comunidad realizamos un recorrido de 5,5 km (figura 13). En la primera parte del recorrido, cerca del centro educativo y sus alrededores, se logró identificar que la cobertura dominante es cultivos de coca (*Erythroxylum coca*) con fines de uso ilícito. El uso de fumigantes y de sustancias químicas relacionadas con el cultivo de la coca es el principal factor tensionante, ya que genera contaminación a los ríos Güiza e Imbí (y a algunos cultivos de sustento de las familias como el plátano, la yuca y la caña); ocasionando problemas de salud en los habitantes, erosionando la tierra e incrementando el riesgo de deslizamientos (la topografía de la zona es montañosa con pendientes pronunciadas, la erosión de la tierra y la ausencia de cobertura boscosa genera remociones en masa). Adicionalmente, el uso de fumigantes mata a los seres del Maza Su (tanto a los seres espirituales de la cosmovisión como a los habitantes del suelo: hongos, bacterias,

macroinvertebrados, etc.). Además, la mayoría de las viviendas descargan sus aguas servidas directamente al río Imbí, y otra parte lo hace hacia al río Güiza.

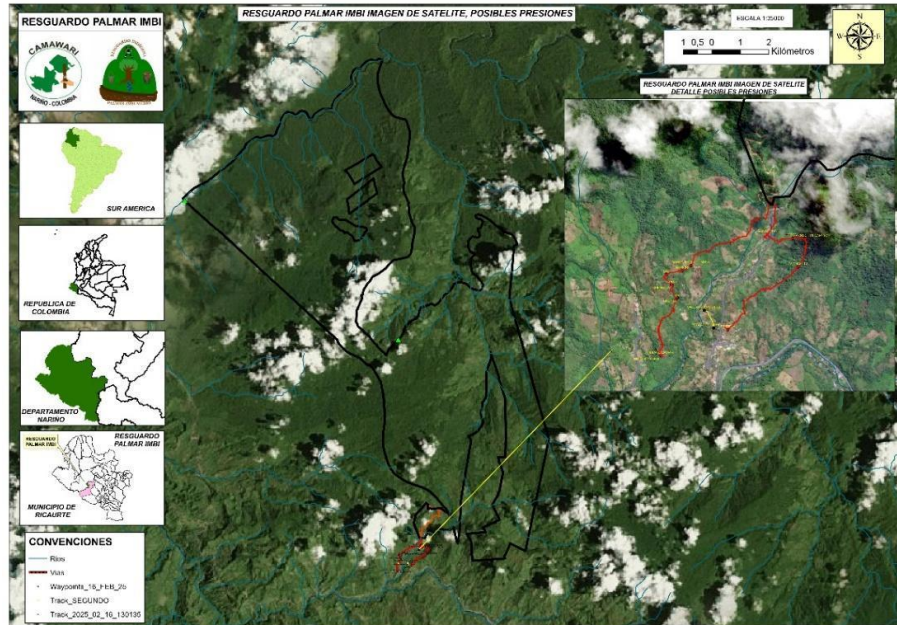


Figura 13. Recorrido realizado por la comunidad del Palmar. Fuente: proyecto fondo acción.

En el (Anexo 11) se puede observar una fotografía aérea de la comunidad del Palmar. A medida que avanzamos en el recorrido, nos encontramos con un fragmento de bosque que se conecta con el predio Imbí y con otros fragmentos de bosque alrededor del mismo. En este lugar, pudimos identificar una composición de plantas pioneras (arbustos y herbáceas de las familias Melastomataceae, Rubiaceae, Piperaceae, Gesneriaceae), heliconias y epífitas de las familias Araceae y Orchidaceae, y algunos árboles de gran fuste característicos de bosque maduro (Lauraceae y Lecythidaceae).

También, se recorrió una parte del margen del río Imbí. Sobre esta orilla del río predominan principalmente los cultivos de coca, intercalados con plátano (Anexo 12). En este sector, los fumigantes también son el principal factor tensionante, ocasionando contaminación al río Imbí (que desemboca en el río Güiza) a la tierra y a los cultivos de subsistencia, erosionando la tierra e incrementando el riesgo de deslizamientos y remociones en masa. No obstante, se pueden observar también fragmentos de bosque (sobre todo en las partes más altas, en los que sobresalen las palmas), potreros, cultivos de caña, nacimientos de agua y viviendas.

Los fragmentos de bosque que se conservan en las partes más altas de la montaña guardan el potencial restaurativo del ecosistema, ya que constituyen sistemas de referencia y son posibles fuentes de propágulos de vegetación. Asimismo, estos bosques son el hogar de una diversa comunidad de aves y generan una escenografía paisajística que vale la pena admirar (configurando un potencial para el aviturismo). Adicionalmente, se logró identificar la presencia de cultivos de caña y de un trapiche y predios que pertenecen a algunos integrantes de los guardianes y defensores del territorio. Estos dos lugares son potenciales centros de transformación, pues en ellos se podrían implementar sistemas productivos sostenibles (agroforestales y granjas) demostrativos, como fuentes de sustento económico que generan un menor impacto en el ecosistema (en comparación con los cultivos de coca). El colectivo de los guardianes tiene conformada una asociación para la producción, el cultivo y la comercialización de productos. Los bordes de las quebradas aún conservan relictos de vegetación, conformados principalmente por arbustos pioneros (Melastomataceae, Araceae, Urticaceae) y algunos árboles pioneros. En las partes más altas se encuentran rodeados de bosque secundario.

En la última parte del camino encontramos una huerta (en la que se están reproduciendo plantas medicinales y aromáticas) (Anexo 13) y un predio de Camawari que tiene un albergue y un sistema de siembra (maíz, cacao, café, plantas medicinales) rodeado de fragmentos de vegetación como guaduales y bosques secundarios (Anexo 14). Estos dos lugares son también una fortaleza de la comunidad pues podrían transformarse en catalizadores de transformación de la zona. El sistema de cultivo se puede tecnificar para que se transforme en un sistema agroecológico o agroforestal, que se articule con la iniciativa de producción de los guardianes y defensores del territorio y con la huerta de plantas medicinales. El albergue puede adecuarse para ofrecer servicio de hospedaje, alimentación y ser un centro de conferencias (aportando a la infraestructura turística del pueblo *inkal Awá*).

El principal incentivo para la siembra de coca es la ausencia de una fuente de ingresos económicos para las familias. En concordancia, el establecimiento de sistemas productivos²⁴ y el

²⁴ En la entrevista, don Olivio mencionó un sistema ancestral de producción de alimento denominado SAU. Si bien no se profundizó, vale la pena investigar más sobre él (ya que es una práctica de manejo ancestral y de producción de alimento).

fortalecimiento de la comercialización podría ser una estrategia efectiva (si se acompaña de procesos restaurativos y de fortalecimiento de la cultura y la espiritualidad ancestral). Asimismo, el Resguardo tiene un alto potencial para convertirse en un destino de turismo, generando nuevas oportunidades de ingresos económicos. Esta zona es un punto clave de observación de aves pues la mayoría de las viviendas tienen plancha o segundo piso desde donde se tiene una visibilidad del río Imbí que se encuentra más hacia abajo en un cañón.

5.5. Datos de diversidad de aves

Durante la fase de campo detectamos 1303 individuos de aves (760 en el predio Imbí y alrededores, 420 en el camino que conduce hacia Ramos Mongón y 123 en el recorrido realizado por la Reserva de la Vida Inkal Awá Héctor Ramiro García), que se encuentran distribuidos en 15 órdenes, 41 familias y 140 especies. Del total de especies, 96 se reportaron en el predio Imbí, 97 en el camino que conduce hacia Ramos Mongón y 45 en la reserva de la vida (Anexo 15). Los órdenes registrados fueron los siguientes: Galliformes, Columbiformes, Cuculiformes, Nyctibiiformes, Apodiformes, Charadriiformes, Pelecaniformes, Cathartiformes, Accipitriformes, Trogoniformes, Coraciiformes, Piciformes, Falconiformes, Psittaciformes y Passeriformes.

De acuerdo a la curva de acumulación de especies (Anexo 16) el muestreo realizado se encuentra dentro de los intervalos de confianza del 95%, aunque no se aproxima todavía a una asíntota (lo que sugiere que no está completo). Los estimadores no paramétricos sugieren que se pudo registrar el 78,7% de las especies esperadas para el área del Resguardo. Para la zona de la reserva de la vida no fue posible estimar el número de especies esperadas debido a que solamente se realizaron tres recorridos y el número mínimo de observaciones requerido para hacer los análisis es cinco. La intensificación del conflicto armado en el municipio de Barbacoas (zona en la cual se encuentra la totalidad de la reserva de la vida), la dificultad de acceso y su lejanía de las comunidades del Palmar y de Imbí, restringieron la capacidad técnica y logística del equipo para realizar más recorridos. El muestreo más completo se realizó en el predio Imbí y alrededores; gracias a su cercanía a la comunidad del Palmar, a su facilidad de acceso y a la iniciativa de los habitantes del resguardo de llevar a cabo ahí un proceso de restauración, se logró efectuar nueve recorridos que permitieron registrar el 87,4% de las especies esperadas. Por otra parte, en el camino que conduce

hacia Ramos Mongón se logró registrar el 70,3% de las especies esperadas (Anexo 17).

A continuación, se presenta un análisis preliminar de la diversidad de aves observada en el predio Imbí y alrededores mediante gráficas de rango abundancia (Feinsinger, 2003) para tres tipos de cobertura diferentes, clasificadas de acuerdo al conocimiento de los mayores y sabedores: montaña jecha (que corresponde a bosque maduro) (figura 14), bosque entresacado o intervenido (figura 15) y mosaico de cultivos (plátano, frutales y coca) (figura 16).

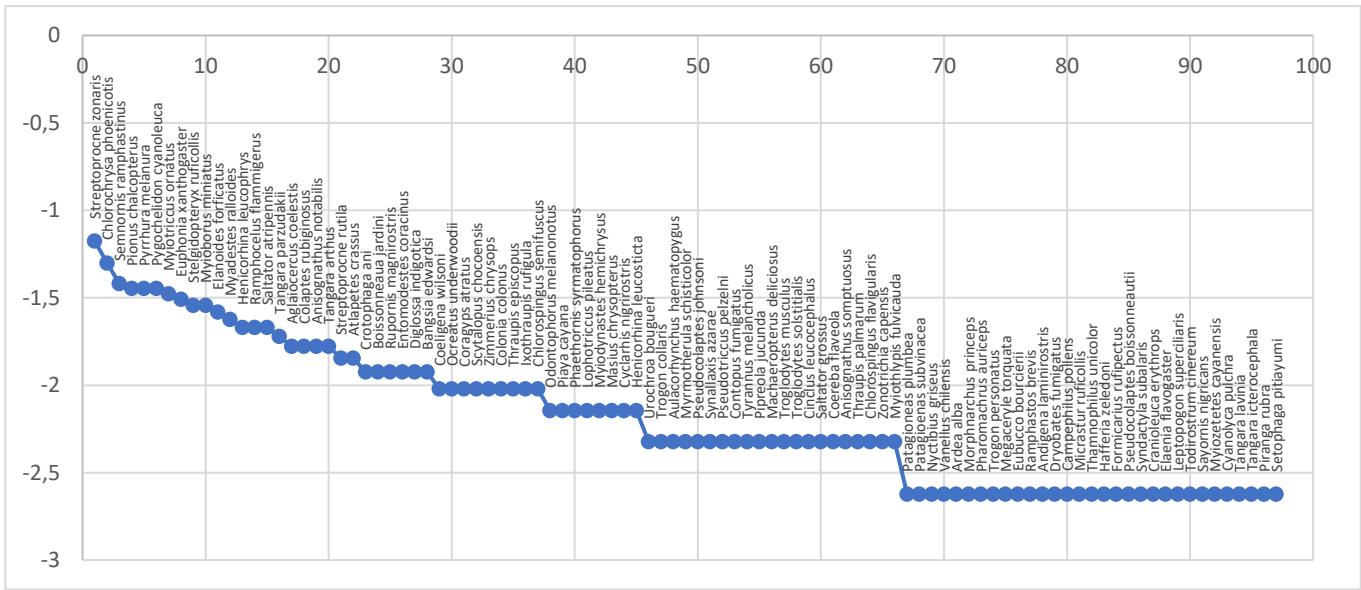


Figura 14. Curva rango abundancia montaña jecha (bosque maduro). **Fuente:** este estudio. (2025).

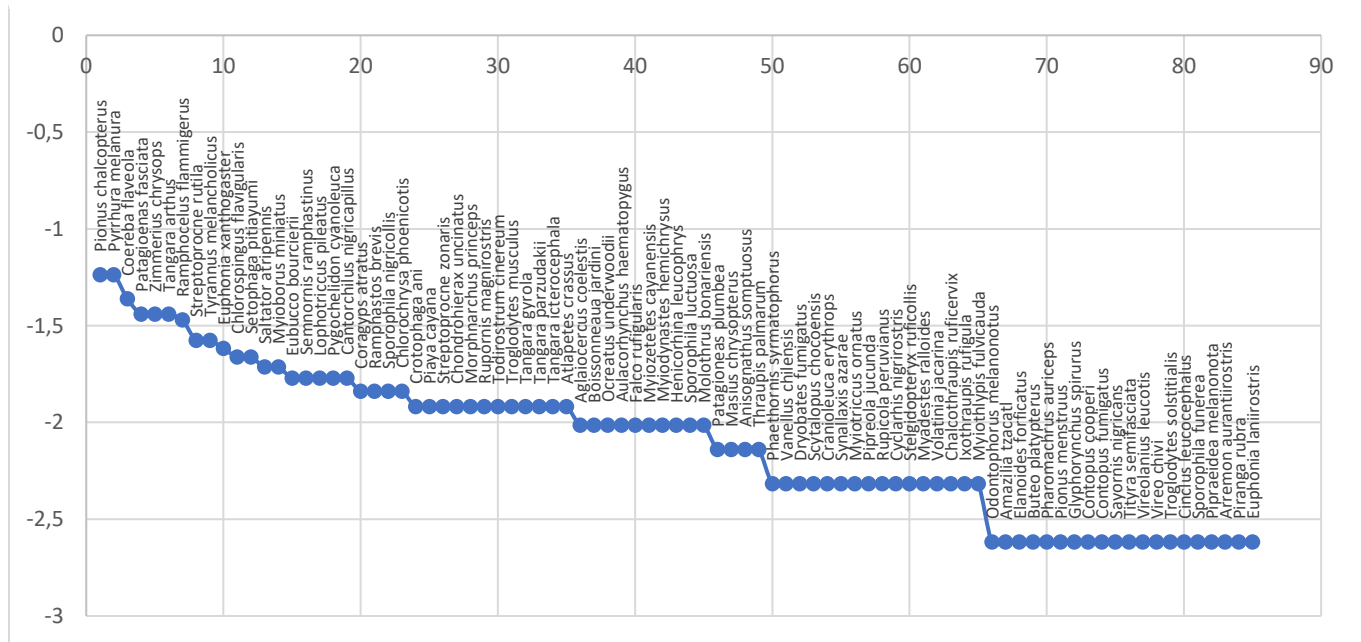


Figura 15. Curva rango abundancia bosque intervenido. **Fuente:** este estudio. (2025).

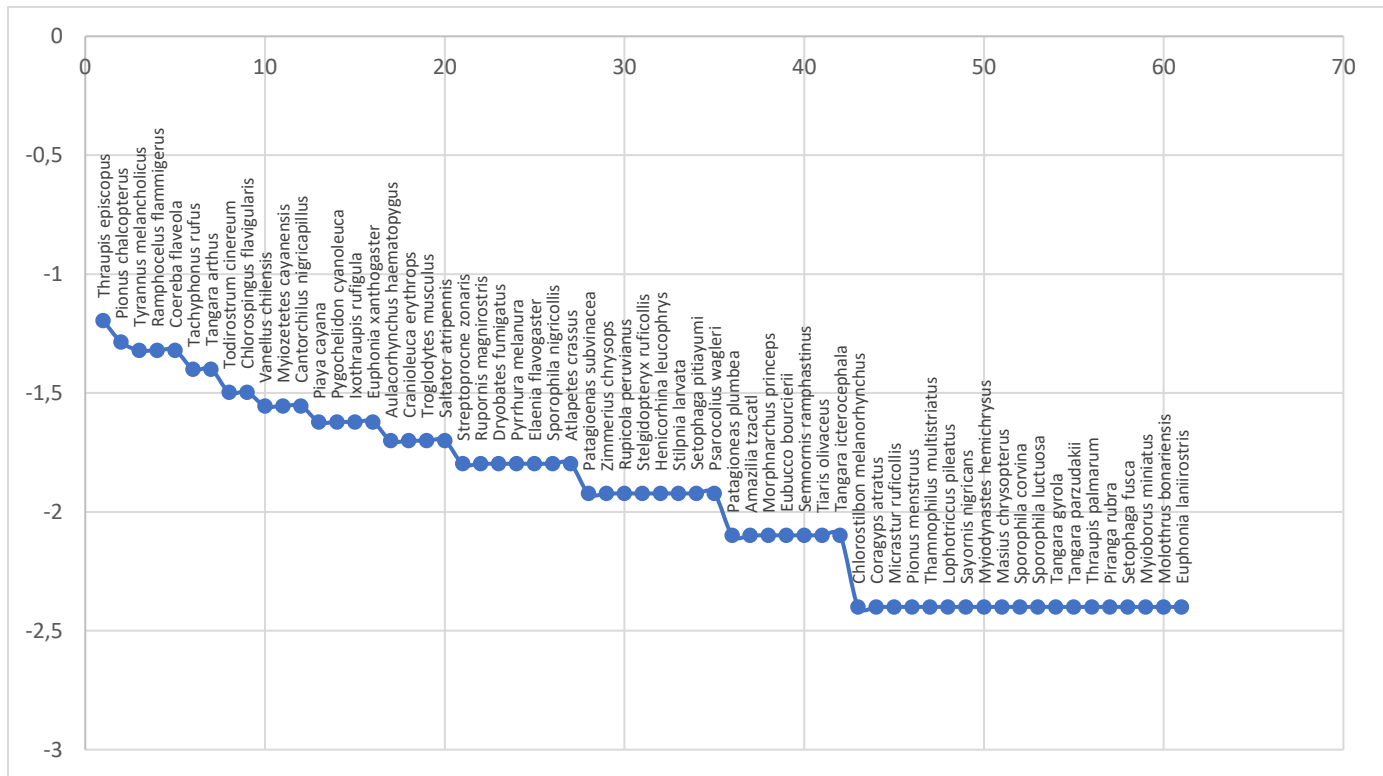


Figura 16. Curva rango abundancia zona de cultivos. Fuente: este estudio. (2025).

Los gráficos muestran la abundancia relativa, en escala logarítmica (eje x), de cada una de las especies observadas (eje y). Como puede verse, la montaña jecha es la que tiene la mayor cantidad de especies (97) (figura 14), seguida del bosque entresacado (85) (figura 15) y, finalmente, la zona de cultivos (61) (figura 16). Esto se puede explicar por el hecho de que, en los sistemas intervenidos, la fragmentación genera pérdida de nichos y, por tanto, una reducción de la riqueza, expresada como pérdida de especies especializadas y abundancia de las especies más generalistas (Kattan *et al*, 1994). De acuerdo con esto, la pérdida de diversidad de aves en las zonas intervenidas del predio Imbí es un incentivo ecológico para ejecutar procesos de restauración, para recuperar los nichos que se han perdido.

De otro lado, también se puede observar que en la montaña jecha (el bosque maduro) se encuentra el mayor número de especies raras (31); es decir, que se detectaron solamente una vez en todo el muestreo. La presencia de estas especies puede indicar dos cosas. En primer lugar, un sesgo en el muestreo, lo cual se intentó mitigar mediante la estandarización de la metodología y del esfuerzo del muestreo. En segundo lugar, una alta complejidad ecológica, debido a que las especies raras

usualmente son las que tienen requerimientos más específicos de hábitat; por tanto, su presencia es un indicador de que el ecosistema a considerar tiene una alta heterogeneidad y mayor diversidad de microhábitats (Feinsinger, 2003).

La segunda posibilidad toma especial relevancia al observar específicamente cuáles son las especies raras que se detectaron en la montaña jecha, o en el bosque intervenido, y que no están presentes en las zonas de cultivos. Para iniciar, está el guálgaro (*Odontophorus melanonotus*), un ave caminadora de sotobosque perteneciente al orden de los Galliformes. Esta especie, detectada tres veces en montaña jecha, una vez en bosque intervenido y ausente en zona de cultivos, es de particular relevancia para el pueblo *inkal Awá* ya que en el pasado fue una parte fundamental de su dieta y, además, es de propiedad de la Amparenkua (dueña de las aves, especialmente de las caminadoras). Vale la pena resaltar que el guálgaro tiene una distribución restringida al suroccidente de Colombia (Nariño) y al noroccidente del Ecuador y se encuentra catalogada como vulnerable (VU) por la IUCN y amenazada (EN) por el libro rojo de aves de Colombia, debido a la pérdida y fragmentación de su hábitat.

Asimismo, El terlaque (*Andigena laminirostris*) se detectó una sola vez en montaña jecha. Esta especie es el ave insignia del departamento de Nariño y es de importancia para el pueblo *inkal Awá* (por los colores de sus plumas y por su rol como dispersor de árboles de semillas grandes) y se encuentra en la categoría de amenazada (EN) según el libro rojo de aves de Colombia. Otra especie rara que se encuentra en algún grado de amenaza es el mosquiterito (*Contopus cooperi*), catalogado como casi amenazado (NT), es una especie migratoria boreal y fue detectado una sola vez en bosque intervenido. Por último, la campanilla (*Cyanolyca pulchra*) se encuentra en la categoría de casi amenazada (NT) en el libro rojo de aves de Colombia y vulnerable en la lista roja de la IUCN y fue detectada solamente una vez en montaña jecha. Estas especies son consideradas raras porque tienen requerimientos específicos de hábitat que se han ido perdiendo debido a la fragmentación y a la deforestación. Por eso están amenazadas y no se encuentran en zonas abiertas e intervenidas como cultivos y potreros. En este sentido, la recuperación de hábitat disponible para estas especies es un incentivo para la restauración del territorio del predio Imbí y del resguardo del Palmar.

Otras especies raras detectadas únicamente en montaña jecha (debido a la especificidad de su hábitat) fueron las siguientes: *Morphnarchus princeps* y *Micrastur ruficollis* (son aves rapaces que encuentran sus presas principalmente en bosques con buen estado de conservación), los hormigueros *Thamnophilus unicolor*, *Formicarius rufipectus* y *Hafferia zeledoni* (que dependen de un sotobosque bien formado con suficiente heterogeneidad estructural para poder alimentarse y anidar), los pavaos y serafines (*Pharomachrus auriceps* y *Trogon personatus*), el martín pescador (*Megaceryle torquata*), el cahalastás (*Pseudocolaptes boissonneautii*) y el atrapamoscas (*Leptopogon superciliaris*) que tienen dietas específicas y requieren de especies de árboles que no se encuentran en bosques muy degradados. Finalmente, la china bonita (*Nyctibius griseus*) que es protagonista de una historia: “*Los mayores contaron que esta ave es en realidad una mayora que estaba enamorada de su hijo, y para poder estar con él se transformaba en una muchacha joven. Cuando el hijo la descubrió ella se transformó en ave, en la china bonita, y huyó hacia la selva*”. La ampliación del hábitat de estas especies mediante procesos de restauración ecológica es también un incentivo para ayudar en la recuperación de las zonas degradadas del predio Imbí y del resguardo.

Al fijar la mirada en las especies más abundantes de la zona de cultivos, destacan principalmente el pájaro San Juanito (*Thraupis episcopus*), el papagayo (*Pionus chalcopterus*), el pispirirí (*Tyrannus melancholicus*), el pilchicho (*Ramphocelus flammigerus*) y el chupa miel (*Coereba flaveola*). Estas especies, más generalistas, se encuentran en los tres tipos de ecosistemas, solo que no son tan abundantes en bosque jecho debido a que son oportunistas de ciertas condiciones que brindan las zonas abiertas e intervenidas (como el chupa miel que se alimenta del néctar de la flor del plátano, o el papagayo que se alimenta del maíz). El papagayo se reportó en repetidas ocasiones en la zona de bosque jecho porque se observó pasando. Los Psittaciformes son aves que vuelan largas distancias pasando por encima del dosel. En el bosque intervenido también se puede observar que las especies más abundantes son oportunistas de zonas más abiertas e intervenidas: el papagayo (*Pionus chalcopterus*), la cotorra (*Pyrrhura melanura*) y el chupa miel (*Coereba flaveola*). Finalmente, en la montaña jecha se observa que las especies más abundantes son más bien raras en bosque intervenido y en zonas de cultivos: la golondrina cuelli blanca (*Streptoprocne zonaris*), el curillo verde (*Chlorochrysa phoenicotis*) y el tirapuentes (*Semnornis ramphastinus*).

Otras especies detectadas y catalogadas en algún grado de amenaza son: el tirapuentes (*Semnornis ramphastinus*), catalogado como casi amenazado (NT). Si bien fue detectado en los tres lugares, es posible observar que su presencia es más frecuente en montaña jecha (16 detecciones) que en bosque intervenido (7 detecciones), y en la zona de cultivos es raro encontrarla (2 detecciones). La cholagaya (*Bangsia edwardsi*), catalogada también como casi amenazada (NT), se detectó cinco veces únicamente en montaña jecha. Finalmente, el chinguiz (*Buteo platypterus*) es protagonista de diversas historias. *La más contada es que fue esta ave quien llevó a una mujer hasta el tercer mundo para que pudiera conocer cómo viven los muertos. Gracias al chinguiz, y a los relatos que contó la mujer al regresar, es que los ñkal Awá saben de la existencia del tercer mundo.* Esta especie es una rapaz que pertenece al orden de los Accipitriformes y es migratoria boreal. Se detectó una sola vez en todo el muestreo en la zona de bosque intervenido. Mantener hábitat disponible para el chinguiz, e incrementarlo, es también un incentivo para generar acciones encaminadas hacia la restauración del predio Imbí y del territorio del Resguardo.

Como puede verse, en el predio Imbí habitan especies que tienen un particular interés desde múltiples perspectivas. Desde la visión científica, son especies en algún grado de amenaza, endémicas o raras (en el sentido en que desempeñan roles ecológicos específicos en ecosistemas con alta complejidad). Desde la visión cultural, su presencia está entrelazada con historias y relatos asociados a una cosmovisión ancestral.

5.6. Datos de diversidad de plantas

Para complementar el conocimiento sobre el predio Imbí, los mayores acompañaron seis de los recorridos realizados para observar aves. Al terminar los transectos de aves dedicamos parte de la jornada a observar las plantas que los mayores y sabedores conocían. Su participación nos permitió identificar la presencia de 115 especies de plantas en el predio Imbí, que se encuentran distribuidas en 55 familias y 101 géneros (Anexo 18).

De todas estas especies, los mayores y los sabedores compartieron su conocimiento acerca de la relación ancestral que el pueblo ñkal Awá tenía con ellas, y aspectos históricos relacionados con su presencia y el cambio de su abundancia a lo largo del tiempo. Las principales relaciones mencionadas fueron las siguientes: comestible, combustible, medicinal, maderable-construcción,

ornamental, alimento para aves, alimento para animales, ninguno conocido, artesanías y otros usos, y categoría mixta (figura 17).

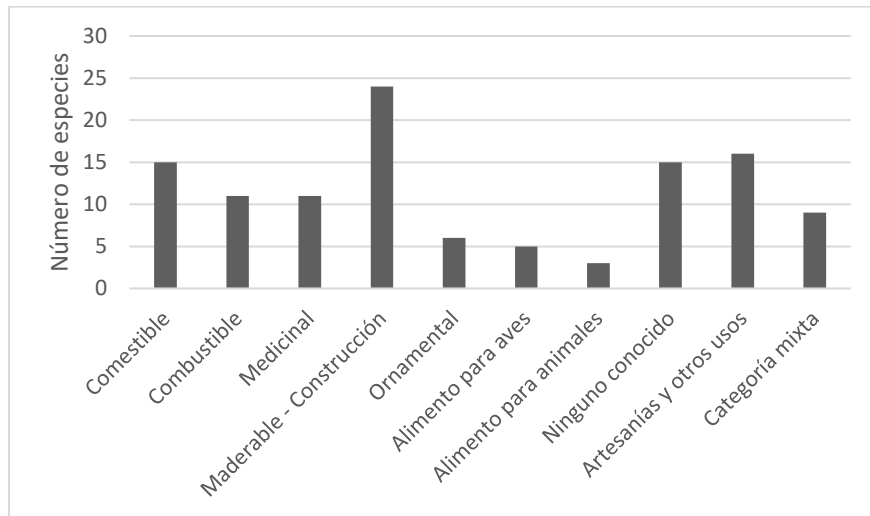


Figura 17. Relación o usos asociados a cada una de las especies de plantas identificadas por los mayores sabedores. **Fuente:** este trabajo. (2025).

Como puede verse en el gráfico, la mayor cantidad de especies identificadas se encuentra en la categoría “maderable-construcción”. La mayoría de ellas son maderas que se utilizan como tablas o vigas para la construcción. De acuerdo a lo que compartieron los mayores, ancestralmente las especies más utilizadas para este fin pertenecen a la familia Lauraceae. Una de ellas es el Malde (*Ocotea insularis*), y las otras dos son el Yalte y el Amburé (identificadas solo hasta el nivel de familia). El resto de especies identificadas pertenecientes a la familia Lauraceae se encuentran en la categoría mixta. El Gualpante (*Aiouea montana*) es utilizado como combustible, leña, y al mismo tiempo se reconoce como alimento para las aves. El Nasde (*Nectandra reticulata*) es combustible y maderable. Y el aguacatillo (*Persea cuneata*) es utilizado como combustible y también reconocido por ser alimento para las aves. Los mayores y sabedores compartieron que, debido a la calidad de su madera, tanto para construcción como para combustible, estas especies han disminuido su presencia en el resguardo debido a la tala selectiva en los años anteriores. En el pasado, se encontraban individuos cerca de las comunidades, pero ahora hay que caminar largas horas, selva adentro, para poder encontrarlas.

Otras especies maderables que también han disminuido a lo largo del tiempo son: el morochillo (*Myrsine coriacea*), de la familia Primulaceae, el Barniz (*Elaeagia karstenii*), de la familia Rubiaceae, el Piaste (*Pouteria torta*), de la familia Sapotaceae, y el Altaquer (*Symplocos serrulata*), de la familia Symplocaceae. Estas especies, que han disminuido a lo largo del tiempo, son los mejores candidatos para realizar procesos de enriquecimiento de bosques que han sido talados de manera selectiva o que se encuentran en proceso de regeneración. Por otra parte, se identificaron especies pertenecientes a otras familias que también son utilizadas en construcción. La palma de Chalar (*Geonoma undata*) cuyas hojas eran utilizadas para la construcción de los techos de las casas. La palma de gualte (*Wettinia kalbreyeri*) utilizada para construir los bastones de mando (símbolo de los guardianes y defensores del territorio) y la fibra del Isindé (*Trema micrantha*), perteneciente a la familia Cannabaceae, que se utilizaba para amarrar los techos de las casas (Anexo 19).

Las especies utilizadas para artesanías son de interés particular para la comunidad del Resguardo Palmar Imbí ya que su presencia se asocia a la transmisión de saberes ancestrales y aspectos culturales propios. Las principales plantas dentro de esta categoría son: el Chilandé (*Smilax domingensis*), familia Smilacaceae, utilizado para hacer canastos, y las cosederas (*Cecropia angustifolia* y *Cecropia virgusa*) que se utilizan para tejer la higrá. Además, existen otras especies que se relacionan con elaboraciones artísticas sin serlo como tal. Por ejemplo, está la sombrilla Awá (*Xanthosoma* sp), una Araceae que, por sus grandes hojas, es utilizada como paraguas cuando está lloviendo. De igual manera, el puzón (*Begonia* sp); una Begoniaceae utilizada para desmanchar las manos, la Guayusa (*Hedyosmum cuatrecasum*); Chloranthaceae utilizada como aromática, la Cargadera (*Triumffeta grandiflora*); Malvaceae utilizada para descachazar la panela, y la hoja de tía (*Calathea asplundii*); Marantaceae utilizada para empacar el avío.

5.6.1. Datos parcelas

La primera parcela, ubicada en montaña vieja, es uno de los posibles estados alternativos estables del ecosistema del predio Imbí. Es decir, es una referencia cercana de estados sucesionales avanzados para tener una noción de la trayectoria de recuperación de las zonas degradadas (potreros y cultivos). En ella, registramos 32 individuos, pertenecientes a 11 familias y 14 especies.

La especie más abundante fue la palma de gualte (*Wettinia kalbreyeri*). Este lugar, si bien registró la mayor cantidad de especies tuvo la menor medida de DAP (11,3 cm), lo cual podría estar relacionado con su cercanía a la quebrada (es bosque ripario). Las principales características observadas fueron que el sotobosque no estaba muy tupido (era más bien abierto) con la presencia de algunas hierbas como helechos, piperáceas y gesneriáceas. El dosel no estaba totalmente cerrado y había abundante presencia de epífitas (especialmente musgos, bromelias y orquídeas) (tabla 1).

Tabla 1. Mediciones registradas en el ejercicio pedagógico de las parcelas. **Fuente:** Este estudio. (2025).

Parcela	Ubicación / tipo	Individuos – familias – especies	DAP promedio	Altura promedio	Observaciones
Parcela 1	Bosque ripario de referencia (quebrada Amarilla)	32 – 11 – 14	11,3 cm	15 m (palmas hasta 13 m)	Esta parcela se ubicó en un lugar de montaña vieja. La especie dominante fue <i>Wettinia kalbreyeri</i> , abundancia de epífitas, sotobosque abierto.
Parcela 2	Bosque sin intervención (referencia)	27 – 8 – 8	13,1 cm	10 m (individuos hasta 20 m)	Dosel cerrado, abundantes epífitas y lianas, especies como <i>Vismia lauriformis</i> . Ubicada en montaña vieja.
Parcela 3	Potrero (predio Imbí)	Juveniles: 8 especies	—	< 1 m	Dominancia de pastos, regeneración incipiente. Ubicada en potrero.
Parcela 4	Transición bosque–potrero (predio Imbí)	19 – 12 – 13	12,8 cm	9 m	Individuos jóvenes de madroño, cuangare, amarillo; sotobosque abierto. Ubicada en una zona en regeneración (rastrojo).

La parcela dos, también ubicada en montaña vieja, es la segunda referencia más cercana de la posible trayectoria de recuperación del ecosistema del predio Imbí. En ella se registraron 27 individuos distribuidos en 8 familias y 8 especies. En esta parcela, la abundancia de gualte fue menor que en la anterior. El DAP promedio fue 13,1 cm, el mayor fue de 27,4 de un árbol de mancha ropa (*Vismia lauriformis*). En esta parcela, el dosel estaba mucho más cerrado que en la anterior. El sotobosque era más bien despejado con la presencia de herbáceas de las familias Piperaceae, Araceae, Gesneriaceae y Cyclanthaceae. De igual manera, se identificó alto nivel de epifitismo.

En la parcela 3 no se tomaron datos de DAP pues estaba ubicada directamente en el potrero y solo se registraron 8 individuos juveniles de las siguientes especies: Mancharopa (*Visimia lauriformis*), Guandera (*Clusia sp*), Cordoncillo (*Piper sp*), Amarillo (*Miconia sp*) dos helechos del género *Pteris*, un helecho arbóreo del género *Cyathea* y Mano de oso (*Schefflera sp*). Finalmente, la parcela cuatro, ubicada en un rastrojo (zona de transición entre bosque ripario y potrero) es una referencia de la posible trayectoria de recuperación del ecosistema del predio Imbí, pero en un estado menos avanzado de la sucesión. Aquí se registraron 19 individuos distribuidos en 12 familias y 13 especies. El DAP promedio fue de 12,8 cm (siendo 31,7 cm el mayor y el menor de 6,0 cm). Algunas especies no se lograron medir debido a que su DAP era menor de 3,0 cm (específicamente un madroño, un cuangare y un amarillo). El sotobosque también era bastante abierto con la presencia de algunas hierbas. El (anexo 20) muestra el mapa de ubicación de las parcelas en el Resguardo.

5.7. Datos de diversidad de Herpetos

La diversidad de herpetos identificada, está compuesta por 12 especies, tres de ellas pertenecientes a la clase Reptilia y nueve a la clase Anura. Destacan como especies de particular interés el sapo *Rhaebo colomai*, clasificado como amenazado (EN) por la lista roja de la UICN, la rana *Pristimantis laticlavus*, clasificada como vulnerable (VU) y la rana diablito, *Oophaga sylvatica*, clasificada como casi amenazada (NT) (Anexo 21). La rana diablito se encuentra en la reserva de la vida (hacia la cuenca del río Ñambí) pero no en el predio Imbí (cuenca del río Guiza). Vale la pena mencionar que la presencia de especies en algún grado de amenaza es un incentivo para generar acciones encaminadas hacia la restauración del predio Imbí y de los bosques del resguardo para proteger e incrementar su hábitat.

Toda la información presentada en esta sección fue recopilada de manera participativa y debidamente socializada con la comunidad. El proceso final consistió en la asimilación de la información por parte de la comunidad y en la elaboración de un análisis colectivo de fortalezas y debilidades, el último paso realizado para poder diseñar los lineamientos principales de la propuesta de restauración. En el (Anexo 6) se puede observar la tabla de debilidades y fortalezas.

6. Planeación y diseño de la restauración (visión, metas, estrategias y objetivos)

Luego de haber realizado los talleres y los recorridos de campo para coleccionar la información del resguardo y del predio Imbí, se socializó la información nuevamente a la comunidad para que ellos pudieran identificar (desde su experiencia a lo largo del proceso) las debilidades y las fortalezas que tienen como comunidad y como resguardo. Posteriormente, ellos dibujaron un mapa en el que ubicaron con colores y stickers los lugares del resguardo en los que hay debilidad (y por tanto se debe realizar un trabajo específico) y los lugares en los que hay fortalezas (y por tanto hay que reforzar o preservar).

A partir de la información generada en este último taller, que también permitió la identificación de amenazas (relacionadas con las debilidades) y oportunidades (relacionadas con las fortalezas), se realizó (de manera individual) un ejercicio de sistematización, cuyo propósito fue organizar, articular y traducir los insumos comunitarios en un lenguaje operativo para la planeación de la restauración. De esta manera, se construyó un modelo conceptual, siguiendo referentes metodológicos de la planificación para la conservación y la restauración socio-ecológica. El modelo fue posteriormente retroalimentado en un espacio de trabajo con un grupo de líderes y guardianes y defensores del territorio, conformado como grupo de estrategias, quienes también participaron en el proceso de elaboración del Plan de Vida del resguardo. Además, con este grupo se definieron los lineamientos principales de las cadenas de resultados, que fueron posteriormente diseñadas también por el investigador, y retroalimentadas nuevamente al grupo de estrategias.

6.1. Visión

Para el año 2060 y en adelante, la cultura y la cosmovisión del pueblo *inkal Awá* se han fortalecido y revitalizado en el Resguardo Palmar Imbí, expresándose en el uso cotidiano del idioma Awapit, la vivencia permanente de la espiritualidad ancestral y los rituales tradicionales, la transmisión intergeneracional de los saberes y la aplicación del manejo ancestral del territorio como base para la relación con el Katsa Su. Este fortalecimiento cultural y espiritual sustenta un ejercicio pleno de la gobernanza indígena y de la autonomía sobre el territorio, orientando las decisiones colectivas para su cuidado y restauración.

En coherencia, las comunidades del Palmar e Imbí han consolidado medios de sustento ambientalmente sostenibles y culturalmente pertinentes, basados en la producción agroecológica, las huertas familiares, los sistemas agroforestales y otras actividades complementarias definidas comunitariamente, como el aviturismo y el turismo comunitario. Estas alternativas productivas garantizan condiciones de vida dignas, fortalecen la economía local y reducen las presiones sobre los ecosistemas, sin comprometer su integridad ecológica.

Como resultado, los ecosistemas del Resguardo Palmar Imbí (especialmente en el predio Imbí, priorizado por la comunidad) avanzan progresivamente hacia la recuperación de su diversidad biológica, su estructura y su funcionalidad ecológica. Los bosques de niebla y otros ecosistemas naturales se regeneran de manera gradual, favoreciendo el retorno y la persistencia de especies nativas de flora y fauna, incluidos aquellos grupos cuyas poblaciones fueron históricamente diezmadas, y restableciendo procesos ecológicos esenciales como la dispersión de semillas, la polinización, la regulación hídrica y la conectividad del paisaje. En este contexto, el río Imbí y la quebrada La Hambrienta fluyen limpios y protegidos, integrados a un territorio en proceso continuo de restauración socio-ecológica.

6.2. Valores objeto de restauración

De acuerdo con los estándares para la práctica de la restauración ecológica propuestos por la SER (Nelson *et al*, 2024), todo proceso de restauración debe identificar con claridad los componentes ecológicos, culturales o socioeconómicos hacia los cuales se orientan los esfuerzos y resultados del proyecto. En este caso, dichos componentes son denominados valores objeto de restauración (VOCS). Estos valores representan las expresiones más significativas del ecosistema y de la comunidad, y constituyen los puntos de referencia que permiten evaluar la efectividad de las acciones restaurativas a lo largo del tiempo. Así pues, los valores objeto de restauración seleccionados fueron los siguientes, uno de carácter cultural y el otro ecológico.

Los saberes ancestrales del pueblo *inkal Awá*: constituyen la base espiritual, ética y práctica del manejo del territorio y de la vida comunitaria. Estos saberes tradicionales moldean la relación de

las personas con el bosque, las fuentes de agua y las semillas, y representan un sistema de conocimiento que articula naturaleza y cultura. Comprenden el idioma Awapit (como vehículo de la cosmovisión), las prácticas espirituales (rituales de armonización, y las prácticas tradicionales de manejo del bosque), conocimientos tradicionales asociados a la medicina, la producción, la música y la transmisión oral, la cosmovisión y la gobernanza propia.

El bosque de niebla del predio Imbí: este ecosistema es una expresión viva de la montaña (*inkal*), que proporciona servicios ecosistémicos como hábitat y refugio de aves, espacios sagrados donde habitan los espíritus protectores del territorio, entre otros. Además, es un ecosistema estratégico por su rol fundamental en la regulación hídrica, la conservación de la biodiversidad y la estabilidad climática local.

Ambos valores están profundamente entrelazados ya que *inkal* (la montaña) abarca las dimensiones naturales y culturales en un sistema holístico de relaciones. Como se evidenció en el ejercicio de análisis de la cosmovisión: ahí donde la lengua, la espiritualidad y la vida comunitaria se rige bajo los principios de la cultura propia, el bosque se conserva; en cambio, “cuanto más me alejo de mi cultura y mi cosmovisión, más daño le hago a mi gente, a mi pueblo y a mi territorio” (palabras del mayor Guillermo Cantillo). Por esto, el modelo conceptual que guía este plan se construyó con el propósito de visualizar las relaciones entre las causas socioeconómicas, culturales y ecológicas de la degradación y orientar las estrategias que permitan restablecer la armonía del territorio.

El modelo conceptual que se muestra a continuación (figura 18) contiene las amenazas directas (representadas con cuadros rojos) que actúan sobre los valores objeto de restauración (círculos a la derecha dentro del cuadro verde) y los factores contribuyentes o causas de las amenazas (cuadros naranjas). Como muestra el modelo conceptual, las amenazas directas identificadas fueron las siguientes:

- **Tala de bosques:** vinculada a la expansión de los cultivos de uso ilícito, la apertura de potreros y la extracción de madera sin manejo planificado, fragmenta los relictos de bosque de niebla y reduce la conectividad ecológica.

- **Contaminación por uso de agroquímicos en cultivos de uso ilícito:** los químicos aplicados a cultivos de coca en desuso, o aún activos, contaminan el suelo y las aguas, afectando la regeneración natural y la salud de la población.
- **Carretera interna sin planificar:** la vía que atraviesa el predio Imbí fragmenta ecosistemas, aumenta el riesgo de tala y facilita la entrada de actores externos que ejercen presión sobre los recursos naturales.
- **Vertimiento de aguas servidas:** la falta de tratamiento genera contaminación de quebradas y nacimientos de agua, reduciendo la calidad del recurso hídrico fundamental para la vida comunitaria y la fauna.

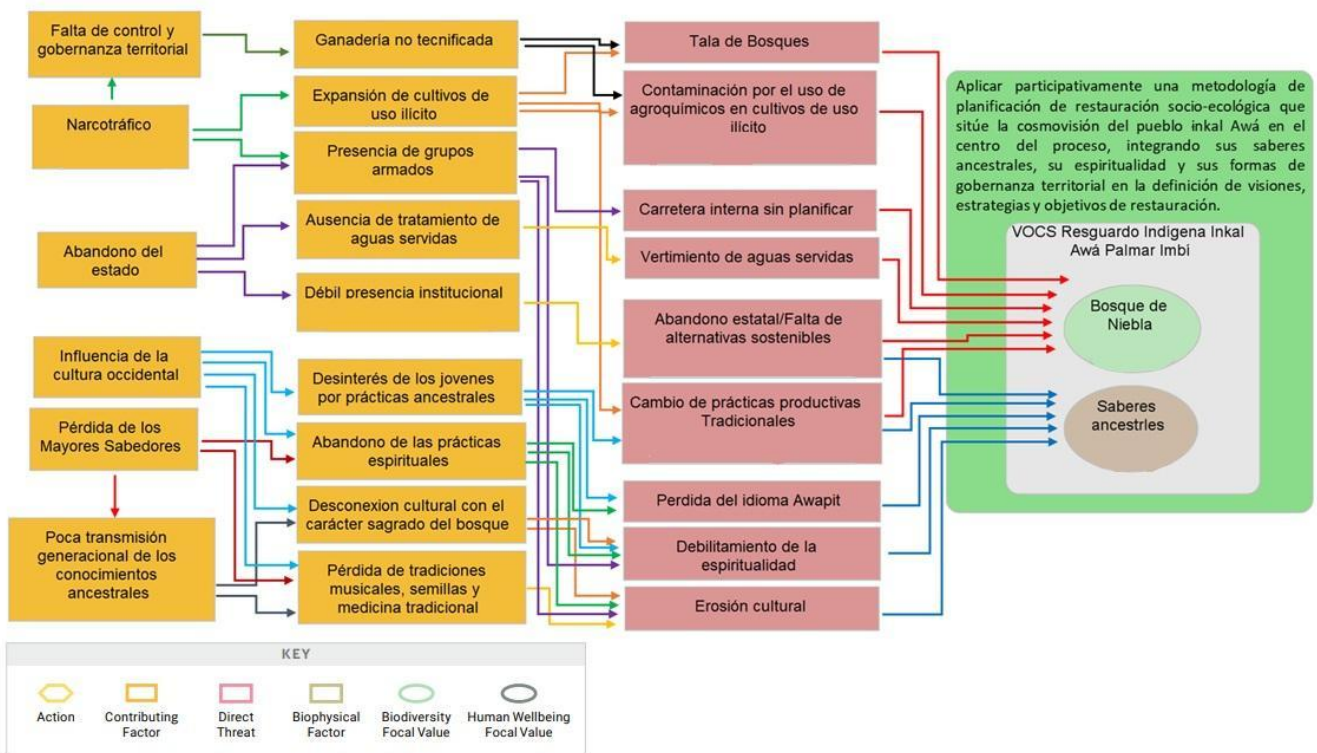


Figura 18. Modelo conceptual para el Resguardo Palmar Imbí. **Fuente:** Elaboración colectiva con el grupo de estrategias del Resguardo.

- **Abandono estatal / falta de alternativas sostenibles:** la ausencia de programas continuos y efectivos por parte del Estado ha impedido ofrecer opciones económicas distintas al narcotráfico o a la ganadería no tecnificada. Esto limita la transición hacia actividades restaurativas y agroecológicas.

- **Cambio de prácticas productivas tradicionales:** el reemplazo de sistemas ancestrales por actividades extractivas o dependientes del mercado ha debilitado la seguridad alimentaria y erosionado la relación cultural con el bosque.
- **Pérdida del idioma Awapit:** la reducción en el uso cotidiano de la lengua materna amenaza la transmisión de la cosmovisión y del conocimiento tradicional.
- **Debilitamiento de la espiritualidad:** la disminución de las prácticas rituales y de armonización con el territorio genera un distanciamiento cultural con el carácter sagrado de la naturaleza.
- **Erosión cultural:** la pérdida de tradiciones musicales, semillas, medicina ancestral y relatos orales está estrechamente vinculada con la desestructuración comunitaria causada por la violencia, el narcotráfico y la imposición de modelos culturales externos.

Por otra parte, los factores contribuyentes (cuadros naranjas) son causas estructurales que alimentan esas amenazas. Como muestra el modelo, se lograron identificar los siguientes:

- **Narcotráfico y presencia de grupos armados:** motor principal de la expansión de los cultivos de uso ilícito, de la violencia y de la presión sobre el bosque. Limita la seguridad territorial y fomenta economías ilegales que sustituyen actividades sostenibles.
- **Ganadería no tecnificada:** genera apertura de claros y degradación del suelo, dificultando la regeneración natural en los potreros.
- **Ausencia de tratamiento de aguas servidas:** refleja la falta de infraestructura básica y genera contaminación directa sobre fuentes hídricas.
- **Débil presencia institucional y abandono del Estado:** permite la consolidación de economías ilegales y la desprotección de las comunidades indígenas, reduciendo la capacidad de respuesta frente a la degradación ambiental.
- **Influencia de la cultura occidental:** introduce prácticas y valores que debilitan la lengua Awapit, la espiritualidad y el vínculo sagrado con la naturaleza.
- **Pérdida de los mayores sabedores:** la muerte o marginación de líderes tradicionales reduce la capacidad de transmitir prácticas y conocimientos ancestrales.

- **Poca transmisión generacional del conocimiento ancestral:** deriva en desinterés de los jóvenes por las prácticas tradicionales, abandono de la espiritualidad y pérdida de tradiciones culturales.

6.3. Metas, estrategias y objetivos

El modelo conceptual desarrollado en la sección anterior constituye el fundamento para la construcción de las cadenas de resultados, entendidas como una herramienta analítica y estratégica que permite traducir el diagnóstico de las amenazas directas y los factores contribuyentes en un conjunto coherente de estrategias orientadas a la restauración socio-ecológica del territorio. En este marco, los factores contribuyentes identificados se expresan como resultados intermedios (cuadros azules), es decir, como cambios esperados en capacidades, prácticas, relaciones de gobernanza y condiciones socioculturales que, al alcanzarse, contribuyen a la reducción de las amenazas que actúan sobre los valores objeto de restauración.

En coherencia con los Estándares internacionales para la práctica de la restauración ecológica, las tres primeras estrategias y sus respectivas cadenas de resultados están orientadas prioritariamente a atender las causas subyacentes de la degradación, mediante el fortalecimiento de medios de vida sostenibles, la gobernanza territorial y la revitalización cultural y espiritual del pueblo *inkal* Awá. Estas tres estrategias se encuentran articuladas con el plan de vida del Resguardo. La cuarta estrategia, por su parte, se focaliza en las intervenciones directas de restauración ecológica sobre la biodiversidad, las cuales se conciben como la expresión operativa de las condiciones sociales, culturales y políticas previamente construidas.

Las cadenas de resultados permiten, además, organizar temporalmente las acciones, explicitar los cambios esperados a corto, mediano y largo plazo, y definir los indicadores que orientan el seguimiento y la evaluación del proceso. En función de la visión proyectada al año 2060, se definieron cuatro metas estratégicas, cada una respaldada por su respectiva cadena de resultados, las cuales articulan de manera integrada las dimensiones: productiva, de gobernanza, cultural y ecológica del territorio.

Meta 1: Para el año 2050 se ha consolidado en el Resguardo Palmar Imbí un sistema económico comunitario propio, basado en la agroecología, el turismo de naturaleza y la valorización cultural del territorio, que garantiza medios de vida sostenibles, fortalece la autonomía económica de las familias y contribuye a la recuperación del equilibrio ecológico y espiritual del Katsa Su. Como resultado de este proceso, se ha reducido en al menos un 50% el uso de agroquímicos y se han reemplazado un mínimo de 20 hectáreas de cultivos de uso ilícito por actividades productivas sostenibles.

La cadena de resultados asociada a la Meta 1 (figura 19) expresa la lógica causal mediante la cual el fortalecimiento de un sistema económico comunitario propio contribuye a reducir las presiones que actúan sobre los ecosistemas del Resguardo Palmar Imbí. En coherencia con el modelo conceptual, esta cadena parte de una estrategia orientada a atender causas estructurales de la degradación, particularmente aquellas relacionadas con la dependencia de economías ilegales, la pérdida de prácticas productivas sostenibles y las limitaciones en el acceso a medios de vida dignos.

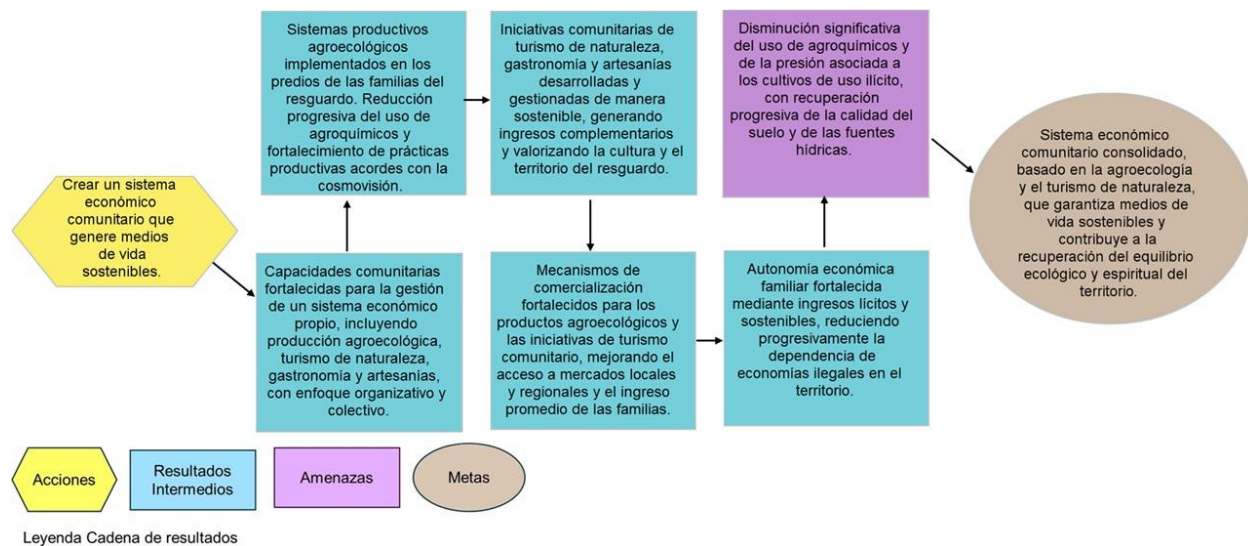


Figura 19. Cadena de resultados primera meta. **Fuente:** elaboración propia.

En este marco, los resultados intermedios representan cambios progresivos en capacidades, prácticas productivas, organización económica y condiciones de comercialización que se consideran necesarios para avanzar hacia la meta propuesta. Para efectos de la planificación, estos

resultados intermedios se transforman en objetivos estratégicos, los cuales orientan la implementación de acciones, la definición de indicadores y el seguimiento temporal del proceso (tabla 2).

Tabla 2. Objetivos e indicadores primera meta. **Fuente:** elaboración propia.

Objetivo estratégico (resultado intermedio)	Indicadores	Horizonte temporal esperado
Objetivo 1. Fortalecer las capacidades comunitarias para la gestión de un sistema económico propio, que integre la agroecología, el turismo de naturaleza, la gastronomía y las artesanías, con enfoque organizativo y colectivo.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Número de personas capacitadas en gestión productiva y organizativa. 2) Número de iniciativas comunitarias con esquemas de gestión colectiva. 3) Existencia de acuerdos comunitarios para la gestión del sistema económico. 	2028–2030
Objetivo 2. Implementar sistemas productivos agroecológicos en los predios familiares del resguardo, reduciendo progresivamente el uso de agroquímicos y fortaleciendo prácticas productivas acordes con la cosmovisión Awá.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Porcentaje de predios en transición agroecológica. 2) Reducción porcentual del uso de agroquímicos por hectárea. 3) Cambios en la calidad del suelo y del agua (pH, nitratos, conductividad). 	2029–2035
Objetivo 3. Desarrollar iniciativas comunitarias de turismo de naturaleza, gastronomía y artesanías, gestionadas de manera sostenible y orientadas a la valorización cultural y territorial del resguardo.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Número de iniciativas de turismo comunitario en funcionamiento. 2) Ingresos generados por turismo, gastronomía y artesanías. 3) Número de familias vinculadas a estas iniciativas. 	2035–2040
Objetivo 4. Fortalecer los mecanismos de comercialización de productos agroecológicos y de las iniciativas turísticas, mejorando el acceso a mercados locales y regionales y el ingreso promedio de las familias.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Número de canales de comercialización establecidos. 2) Incremento del ingreso promedio familiar (%). 3) Volumen de productos comercializados en mercados locales y regionales. 	2040–2045
Objetivo 5. Fortalecer la autonomía económica de las familias del resguardo, reduciendo progresivamente la dependencia de economías ilegales en el territorio.	<ol style="list-style-type: none"> 1) Hectáreas de cultivos de uso ilícito reemplazadas. 2) Porcentaje de ingresos familiares provenientes de actividades lícitas y sostenibles. 3) Percepción comunitaria sobre la reducción de la dependencia de economías ilegales. 	2045–2050

La cadena inicia con el fortalecimiento de capacidades comunitarias para la gestión colectiva de un sistema económico propio, que integra la producción agroecológica, el turismo de naturaleza, la gastronomía y las artesanías. A partir de esta base organizativa, se promueve la implementación de sistemas productivos agroecológicos en los predios familiares y el desarrollo de iniciativas comunitarias de turismo sostenible, acompañadas por el fortalecimiento de mecanismos de

comercialización que mejoran el acceso a mercados locales y regionales y aumentan los ingresos familiares.

Estos cambios contribuyen al fortalecimiento de la autonomía económica de las familias del resguardo, reduciendo progresivamente la dependencia de economías ilegales. Como resultado, se espera una disminución significativa del uso de agroquímicos y de la presión asociada a los cultivos de uso ilícito, lo cual favorece la recuperación de la calidad del suelo y de las fuentes hídricas. En conjunto, esta secuencia de resultados conduce a la consolidación de un sistema económico comunitario basado en la agroecología y el turismo de naturaleza, que garantiza medios de vida sostenibles y contribuye al equilibrio ecológico y espiritual del territorio.

Meta 2: Para el año 2050, el Resguardo Palmar Imbí ha fortalecido progresivamente su sistema de gobernanza interna, expresado en la legitimidad de sus autoridades y espacios de participación, en la vigencia de sus normas y acuerdos colectivos, y en el uso activo de los instrumentos de planificación territorial (Plan de Vida, plan de manejo de la reserva, mandato ancestral de justicia propia) como herramientas para la toma de decisiones. Este fortalecimiento constituye la base para un relacionamiento interinstitucional más autónomo, estratégico y culturalmente pertinente con el Estado y organizaciones aliadas, orientado al acompañamiento técnico, social y ambiental del territorio.

La cadena de resultados asociada a la Meta 2 (figura 20) se orienta al fortalecimiento progresivo del sistema de gobernanza interna del Resguardo Palmar Imbí como estrategia central para reducir su vulnerabilidad frente a contextos de alta complejidad social, institucional y de persistencia del conflicto armado. En este escenario, la gobernanza interna se concibe como un entramado vivo que articula autoridades (cabildo y guardianes y defensores del territorio), espacios comunitarios de participación (asambleas) y un conjunto de instrumentos propios de planificación, ordenamiento y justicia (plan de vida, planes de manejo y mandato ancestral de justicia propia).

La cadena parte del fortalecimiento y la legitimación del cabildo y de los guardianes y defensores del territorio, reconociendo su papel central en el ejercicio del gobierno propio y en la orientación del relacionamiento interinstitucional. De manera complementaria, se enfatiza el fortalecimiento

de los espacios comunitarios de participación y toma de decisiones (como las asambleas, las reuniones del cabildo y de los guardianes y defensores del territorio) entendidos como el corazón del sistema de gobernanza, en tanto garantizan la deliberación colectiva, la cohesión social y la legitimidad de las decisiones. Un tercer componente clave de la cadena es la consolidación del Plan de Vida, el Plan de Manejo de la Reserva de la Vida *inkal Awá* Héctor Ramiro García y el mandato ancestral de justicia propia como instrumentos vivos, capaces de orientar tanto las decisiones internas como la interlocución con actores externos. Estos instrumentos permiten traducir la cosmovisión del pueblo *inkal Awá* en normas, acuerdos y orientaciones prácticas para el manejo del territorio.

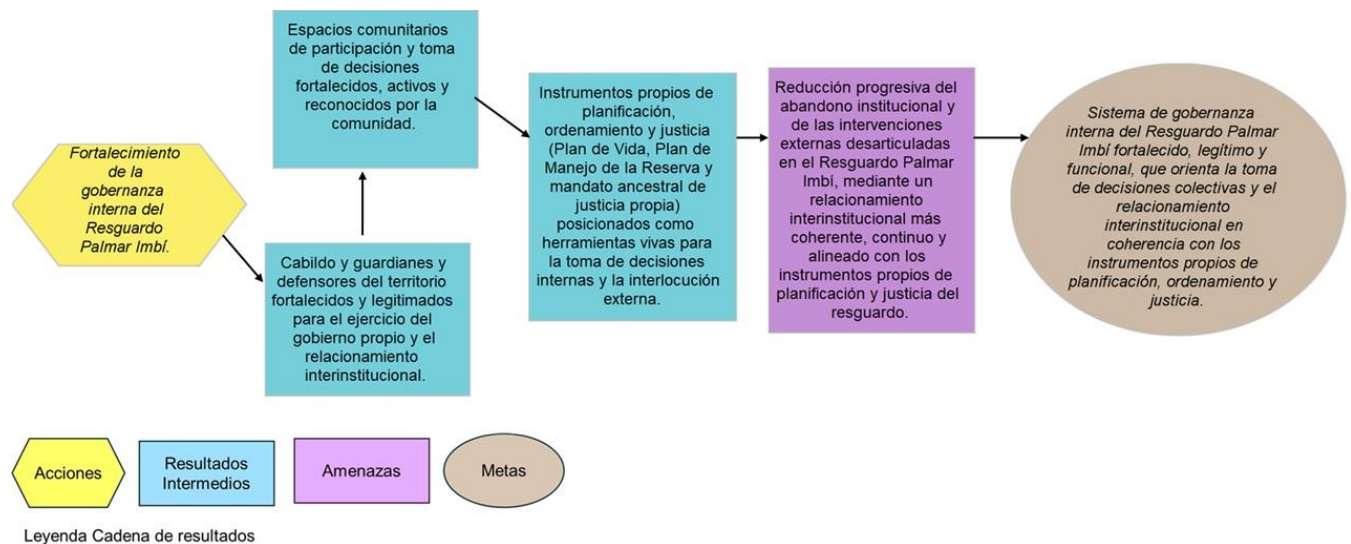


Figura 20. Cadena de resultados segunda meta. **Fuente:** elaboración propia.

El fortalecimiento articulado de estos componentes internos genera las condiciones habilitantes para la reducción progresiva del abandono institucional y de las intervenciones externas desarticuladas, en la medida en que posibilita un relacionamiento interinstitucional más coherente, continuo y culturalmente pertinente, alineado con los instrumentos propios de planificación y justicia del resguardo. De este modo, la cadena de resultados no asume como garantizada la presencia del Estado, sino que sitúa el fortalecimiento del gobierno propio como la base para incidir, modular y orientar dicha presencia en función de las prioridades comunitarias.

En conjunto, la cadena conduce al logro de un sistema de gobernanza interna del Resguardo Palmar Imbí fortalecido, legítimo y funcional, que orienta la toma de decisiones colectivas y el relacionamiento interinstitucional en coherencia con los instrumentos propios de planificación, ordenamiento y justicia. La (tabla 3) muestra los objetivos e indicadores de esta cadena de resultados.

Tabla 3. Objetivos e indicadores segunda meta. **Fuente:** elaboración propia.

Objetivo estratégico (resultado intermedio)	Indicadores	Horizonte temporal esperado
Objetivo 1. Fortalecer las capacidades y la legitimidad del cabildo y de los guardianes y defensores del territorio para el ejercicio del gobierno propio y el relacionamiento interinstitucional.	1) Número de personas (cabildo y guardianes y defensores del territorio) que participan en procesos de fortalecimiento de capacidades. 2) Número de procesos o espacios de fortalecimiento de capacidades realizados (talleres, encuentros formativos, intercambios). 3) Tipos de capacidades fortalecidas para el ejercicio del gobierno propio y el relacionamiento interinstitucional (gestión territorial, diálogo interinstitucional, planificación, normatividad interna).	2027–2035
Objetivo 2. Fortalecer los espacios comunitarios de participación y los mecanismos de toma de decisiones colectivas del Resguardo Palmar Imbí.	1) Número de reuniones realizadas anualmente en cada espacio de participación (asambleas comunitarias, reuniones del cabildo, reuniones de los guardianes y defensores del territorio). 2) Nivel de asistencia a los espacios de participación (número de personas y diversidad de grupos poblacionales participantes) 3) Porcentaje de miembros de la comunidad que reconocen la legitimidad de los espacios comunitarios de participación y toma de decisiones.	2035–2040
Objetivo 3. Consolidar el Plan de Vida, el Plan de Manejo de la Reserva de la Vida y el mandato ancestral de justicia propia como instrumentos vivos y legítimos para la toma de decisiones internas y la interlocución externa del resguardo.	1) Nivel de reconocimiento comunitario del Plan de Vida, el Plan de Manejo de la Reserva y el mandato ancestral de justicia propia como instrumentos relevantes para la toma de decisiones. 2) Número de decisiones comunitarias que se orientan explícitamente por estos instrumentos. 3) Número de actores o aliados externos que articulan sus acciones con el resguardo con base en los instrumentos propios de planificación y justicia.	2040–2050

Meta 3: Para el año 2050 se han revitalizado la cultura y la espiritualidad del pueblo inkal Awá del Resguardo Palmar Imbí mediante procesos activos de transmisión intergeneracional del conocimiento ecológico tradicional, el fortalecimiento del idioma Awapit y la reactivación de prácticas ancestrales de manejo territorial, de manera transversal a las acciones económicas, de gobernanza y de restauración ecológica desarrolladas en el resguardo.

La cadena de resultados asociada a la meta 3 (figura 21) se orienta a la revitalización de la cultura y la espiritualidad del pueblo *inkal* Awá a partir del fortalecimiento de los procesos de transmisión intergeneracional del conocimiento ecológico tradicional y su aplicación en el manejo del territorio. En coherencia con la cosmovisión y con el plan de vida del resguardo del Palmar Imbí, esta cadena reconoce que la cultura, la espiritualidad y el conocimiento ancestral constituyen procesos vivos, que se sostienen en la relación entre los mayores sabedores, las nuevas generaciones y el territorio.

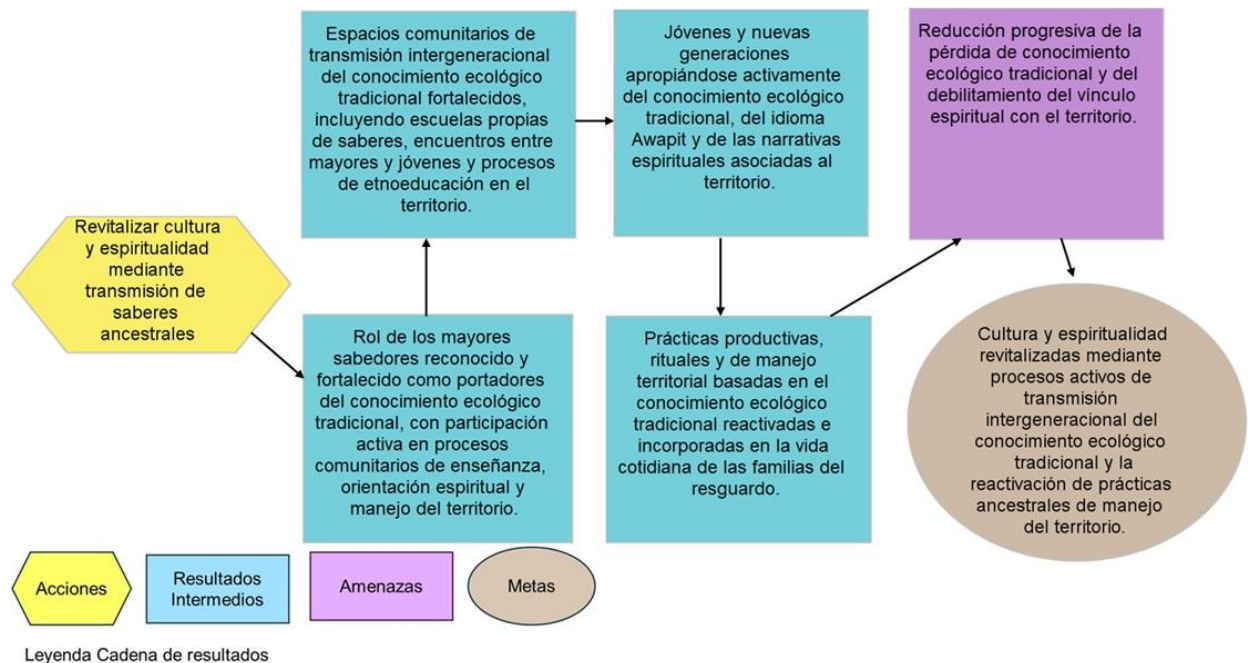


Figura 21. Cadena de resultados tercera meta. **Fuente:** elaboración propia.

En coherencia con la cosmovisión del pueblo *inkal* Awá, esta meta no se concibe como un ámbito aislado de acción cultural, sino como un eje transversal que se expresa en los distintos procesos de planificación y gestión del territorio. En este sentido, la revitalización de la cultura y la espiritualidad se materializa en la participación activa de los mayores sabedores y en el diálogo intergeneracional que acompaña la definición e implementación de las acciones económicas sostenibles (Meta 1), el fortalecimiento del gobierno propio y de los espacios comunitarios de decisión (Meta 2), y las acciones de restauración ecológica del predio Imbí (Meta 4). De este modo, la transmisión del conocimiento ecológico tradicional, el uso del idioma Awapit y la reactivación de prácticas ancestrales no se restringen a escenarios pedagógicos o rituales específicos, sino que

atraviesan la vida cotidiana del resguardo y orientan las decisiones productivas, organizativas y ecológicas del territorio.

En este marco, la cadena de resultados se estructura en una secuencia de resultados intermedios que reflejan diferentes momentos del proceso: el reconocimiento y fortalecimiento del rol de los mayores sabedores, la consolidación de espacios comunitarios de transmisión intergeneracional, la apropiación activa del conocimiento por parte de jóvenes y nuevas generaciones, y la aplicación de dichos saberes en las prácticas productivas, rituales y manejo del territorio. Para efectos de la planificación, estos resultados intermedios se transforman en objetivos estratégicos, los cuales orientan la definición de acciones, indicadores y horizontes temporales (tabla 4).

Tabla 4. Objetivos e indicadores tercera meta. **Fuente:** elaboración propia.

Objetivo estratégico (resultado intermedio)	Indicadores	Horizonte temporal esperado
Objetivo 1. Reconocer y fortalecer el rol de los mayores sabedores como portadores del conocimiento ecológico tradicional, orientadores espirituales y referentes culturales del territorio, promoviendo su participación activa en los procesos comunitarios de enseñanza, toma de decisiones y manejo territorial asociados a las acciones económicas sostenibles (Meta 1), al fortalecimiento del gobierno propio (Meta 2) y a las acciones de restauración ecológica (Meta 4).	1) Número de mayores sabedores que participan activamente en procesos comunitarios de enseñanza, orientación espiritual o acompañamiento territorial. 2) Número de espacios comunitarios, productivos, organizativos o de restauración ecológica en los que participan mayores sabedores como orientadores culturales y espirituales. 3) Nivel de reconocimiento comunitario del rol de los mayores sabedores como referentes del conocimiento ecológico tradicional y la espiritualidad del territorio.	2030–2033
Objetivo 2 Consolidar espacios comunitarios de transmisión intergeneracional del conocimiento ecológico tradicional (incluyendo escuelas propias de saberes, encuentros entre mayores y jóvenes y procesos de etnoeducación en el territorio) como escenarios vivos de diálogo intercultural que fortalezcan la participación comunitaria, la planificación económica (Meta 1), los espacios de gobernanza interna (Meta 2) y las acciones de restauración ecológica del predio Imbí (Meta 4).	1) Número de espacios comunitarios de transmisión intergeneracional del conocimiento ecológico tradicional implementados o fortalecidos en el territorio. 2) Número de espacios de transmisión intergeneracional articulados con procesos de participación comunitaria, planificación económica o restauración ecológica. 3) Nivel de participación de diferentes grupos etarios (mayores, jóvenes, niños y mujeres) en los espacios de transmisión intergeneracional.	2031–2036
Objetivo 3. Promover la apropiación activa del conocimiento ecológico tradicional, del idioma Awapit y de las narrativas espirituales del territorio por parte de jóvenes y nuevas generaciones, fortaleciendo su participación en iniciativas productivas sostenibles (Meta 1), en los espacios de decisión y gobierno propio del resguardo (Meta 2) y en los procesos comunitarios de restauración ecológica y manejo del territorio (Meta 4).	1) Número de jóvenes y personas de nuevas generaciones que participan en procesos formativos asociados al conocimiento ecológico tradicional, el idioma Awapit y la espiritualidad del territorio. 2) Número de jóvenes que aplican conocimientos ecológicos tradicionales y el uso del Awapit en iniciativas productivas, espacios de gobernanza o acciones de restauración ecológica. 3) Nivel de uso del idioma Awapit en espacios comunitarios, actividades productivas, rituales o procesos de manejo territorial.	2033–2040

<p>Objetivo 4. Reactivar y fortalecer prácticas productivas, rituales y de manejo territorial basadas en el conocimiento ecológico tradicional, integrándolas de manera explícita en la vida cotidiana de las familias del resguardo, en las estrategias económicas comunitarias (Meta 1), en los acuerdos y normas del gobierno propio (Meta 2) y en las acciones de restauración ecológica del predio Imbí (Meta 4).</p>	<p>1) Número de prácticas productivas, rituales o de manejo territorial basadas en conocimiento ecológico tradicional reactivadas o fortalecidas en el resguardo. 2) Número de familias que incorporan prácticas tradicionales de manejo territorial en su vida cotidiana y actividades productivas. 3) Número de prácticas tradicionales incorporadas en estrategias económicas comunitarias, acuerdos de gobernanza interna o acciones de restauración ecológica.</p>	<p>2037–2045</p>
<p>Objetivo 5. Fortalecer el vínculo espiritual y cultural con el territorio (Katsa Su) mediante el uso activo del conocimiento ancestral en espacios comunitarios, prácticas cotidianas y procesos de decisión, contribuyendo a la reducción de la pérdida cultural y orientando de manera transversal las acciones económicas sostenibles (Meta 1), el fortalecimiento del gobierno propio (Meta 2) y las acciones de restauración ecológica del predio Imbí (Meta 4).</p>	<p>1) Número de espacios comunitarios activos con enfoque espiritual y cultural (p. ej., ceremonias, encuentros de palabra, escuelas de saberes, caminatas rituales en el territorio) y número de articulaciones de estos espacios con iniciativas económicas (Meta 1), espacios de gobernanza interna (Meta 2) o acciones de restauración ecológica (Meta 4). 2) Porcentaje de conocimiento ancestral documentado o transmitido inter-generacionalmente, priorizando contenidos asociados al manejo territorial, la justicia propia, prácticas productivas tradicionales y ritualidad vinculada al territorio. 3) Percepción comunitaria sobre el fortalecimiento del vínculo espiritual con el territorio, incluyendo su influencia en las metas 1, 2 y 4.</p>	<p>2045–2050</p>

El cumplimiento progresivo de estos objetivos contribuye a reducir la pérdida de conocimiento ecológico tradicional y el debilitamiento del vínculo espiritual con el territorio, y permite avanzar hacia la revitalización de la cultura y la espiritualidad como pilares fundamentales del manejo territorial y de la restauración socioecológica en el Resguardo del Palmar Imbí.

Hasta este punto, las metas y estrategias planteadas en las cadenas de resultados han estado orientadas principalmente a comprender y abordar las causas sociales, culturales y organizativas que han contribuido a la degradación del territorio. Este énfasis responde a la comprensión de que la restauración ecológica no puede reducirse a la aplicación de técnicas sobre el ecosistema, sino que requiere transformar las relaciones, los acuerdos y las formas de habitar el territorio. No obstante, aunque este proceso permitirá fortalecer la gobernanza, resignificar la restauración desde la cosmovisión del pueblo *inkal Awá* y sentar las bases para un manejo colectivo del territorio, aún no se han definido de manera explícita las intervenciones directas orientadas a acompañar la recuperación ecológica del predio Imbí y su articulación con el paisaje del resguardo. En este sentido, se reconoce que comprender las causas de la degradación es una condición necesaria, pero no suficiente, para avanzar en el proceso restaurativo.

El mayor Olivio Bisbicús Pascal expresó de manera reiterada que restaurar no es solo recuperar el monte, sino aprender a sembrar árboles y, sobre todo, aprender de la naturaleza. Esta afirmación orientó la reflexión hacia la necesidad de concebir la restauración en el predio Imbí no únicamente como una acción técnica, sino como un ejercicio ritual de aprendizaje colectivo, de observación atenta de los procesos naturales y de reconexión espiritual con el Katsa Su. Desde esta perspectiva, se plantea una cuarta meta orientada a la implementación participativa de técnicas de restauración ecológica, entendidas como prácticas experimentales, pedagógicas y adaptativas, que permitan a la comunidad aprender haciendo, observar las respuestas del ecosistema a lo largo del tiempo y fortalecer su vínculo espiritual con el territorio. Estas técnicas no buscan imponer modelos externos, sino generar trayectorias de recuperación ecológica en las que el conocimiento científico, el saber ancestral y la experiencia directa con la naturaleza dialoguen de manera horizontal.

Meta 4: Para el año 2060, y en adelante, el predio Imbí y las áreas de bosque intervenido del resguardo Palmar Imbí han avanzado de manera sostenida hacia el mayor grado de recuperación posible de los ecosistemas de bosque de niebla, mediante la implementación participativa y adaptativa de técnicas de restauración ecológica que, en articulación con el fortalecimiento del gobierno propio, el Plan de vida y los reglamentos internos del Resguardo, han contribuido a la liberación progresiva de presiones ambientales sobre el territorio. Estas acciones han reducido la cobertura de pastos, favorecido la regeneración natural, enriquecido los bosques con especies propias de estadios sucesionales avanzados y contribuido a la recuperación progresiva de la diversidad, la estructura y la funcionalidad ecológica. Este proceso ha consolidado el predio Imbí como un espacio vivo de aprendizaje colectivo, observación de la naturaleza, investigación comunitaria y reconexión espiritual del pueblo inkal Awá con su territorio.

La cadena de resultados asociada a la Meta 4 (figura 22) expresa la lógica mediante la cual la implementación participativa y adaptativa de estrategias de restauración ecológica contribuye a la recuperación progresiva de los ecosistemas de bosque de niebla del predio Imbí, en articulación con el paisaje del resguardo Palmar Imbí. A diferencia de las metas anteriores, orientadas principalmente a atender las causas sociales, culturales, económicas y organizativas de la degradación, esta cadena se enfoca en las intervenciones directas sobre el ecosistema. No obstante, reconoce que dichas intervenciones solo pueden ser efectivas y sostenibles en la medida en que se

reduzcan las presiones ambientales que continúan afectando al predio, tales como tala, la caza, el tránsito de vehículos, y la disposición inadecuada de residuos sólidos, asociadas en parte a la carretera que lo atraviesa.

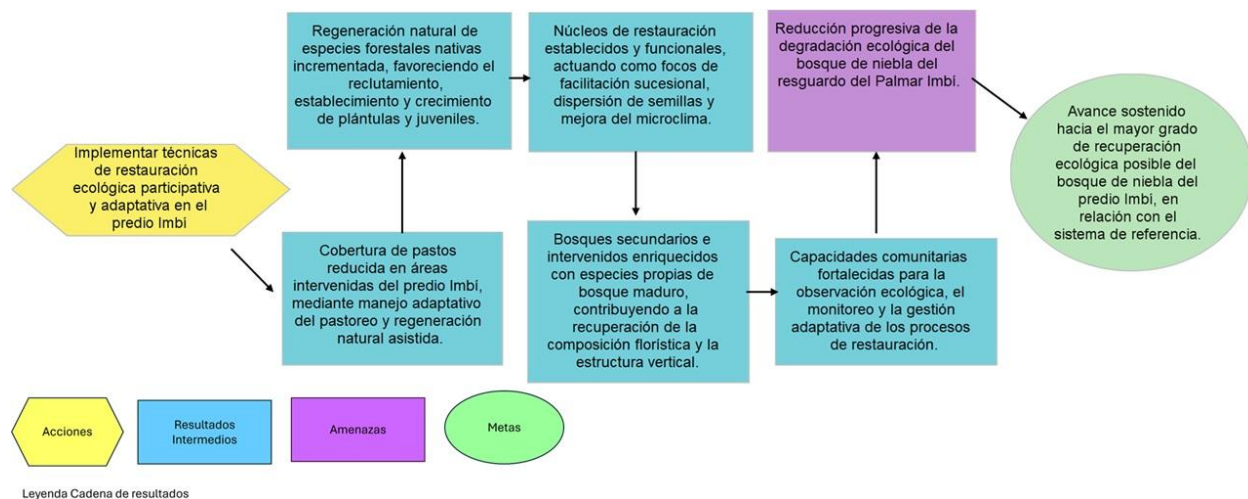


Figura 22. Cadena de resultados cuarta meta. **Fuente:** elaboración propia.

En este sentido, la cadena de resultados de la Meta 4 se apoya explícitamente en las condiciones habilitantes construidas a través del fortalecimiento del sistema de gobernanza interna (Meta 2), particularmente en la formulación e implementación de acuerdos comunitarios, reglamentos internos y mecanismos de control y justicia propia que orientan el uso y manejo del predio Imbí. La articulación entre gobernanza y restauración permite avanzar de manera simultánea en la liberación de presiones ambientales y en la recuperación progresiva de la estructura, composición y funcionalidad ecológica de los ecosistemas de bosque de niebla. Para efectos de la planificación, estos resultados intermedios se transforman en objetivos estratégicos, los cuales orientan la definición de acciones, indicadores y horizontes temporales (tabla 5).

Tabla 5. Objetivos e indicadores cuarta meta. **Fuente:** elaboración propia.

Objetivo estratégico (resultado intermedio)	Indicadores	Horizonte temporal esperado
Objetivo 1. Reducir la cobertura de pastos en áreas intervenidas del predio Imbí, mediante el manejo adaptativo del pastoreo y regeneración natural asistida.	1) % de reducción de cobertura de pastos respecto a línea base. 2) Área (ha) manejada con pastoreo controlado y/o corte de pastos. 3) Registro fotográfico comparativo anual.	2027–2030

<p>Objetivo 2. Incrementar la regeneración natural de especies forestales nativas, favoreciendo el reclutamiento, establecimiento y crecimiento de plántulas.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Densidad de plántulas y juveniles por hectárea. 2) Número de especies forestales reclutadas naturalmente. 3) Supervivencia (%) de plántulas liberadas en parcelas RNA. 4) Número de grupos funcionales de plantas presentes 	<p>2029–2035</p>
<p>Objetivo 3. Establecer núcleos de vegetación para la restauración funcional que actúen como catalizadores de la facilitación ecológica, la dispersión de semillas y mejora del microclima y la recuperación de la cobertura boscosa.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Número y área de núcleos establecidos y localizados estratégicamente. 2) Supervivencia (%) de individuos plantados. 3) Crecimiento promedio (DAP y altura) de la vegetación de los núcleos. 4) Cambio de condiciones micro climáticas en los núcleos 	<p>2030–2040</p>
<p>Objetivo 4. Enriquecer los bosques secundarios e intervenidos del resguardo mediante el establecimiento participativo de especies nativas propias de estadios sucesionales avanzados (bosque maduro), contribuyendo a la recuperación de la composición florística y la estructura vertical del ecosistema, en el marco de un manejo adaptativo.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Área (ha) intervenida con enriquecimiento (por año y acumulada). 2) Número de individuos plantados por especie/grupo funcional (y proporción de especies de bosque maduro). 3) Supervivencia (%) de individuos plantados. 4) Cambios en estructura vertical: incremento en densidad de brinzales/latizales/juveniles o aumento en diversidad de estratos. 	<p>2035–2050</p>
<p>Objetivo 5. Fortalecer capacidades comunitarias para la observación ecológica, el monitoreo y la gestión adaptativa de los procesos de restauración.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Número de recorridos de monitoreo participativo realizados por año. 2) Número de decisiones de manejo ajustadas con base en el monitoreo. 3) Participación comunitaria en actividades de seguimiento (%). 	<p>2027–2060</p>
<p>Objetivo 6. Recuperar atributos ecológicos del bosque de niebla en estado sucesional avanzado.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Similitud estructural y composicional con el sistema de referencia (análisis cualitativo y cuantitativo). 2) Retorno o permanencia de especies clave (aves, anfibios, árboles nativos). 	<p>2045–2060</p>

El (Anexo 22) contiene la descripción de las técnicas anteriormente mencionadas.

7. Conclusiones y recomendaciones

7.1. Conclusiones

7.1.1. Conclusiones prácticas

El ejercicio desarrollado en el Resguardo Indígena Palmar Imbí permitió llevar a la práctica los principios orientadores de la restauración ecológica en su versión más reciente, evidenciando que la restauración no es únicamente un proceso técnico, sino fundamentalmente relacional. En coherencia con el principio 2 de los Estándares de la SER (Nelson *et al*, 2024), el proceso realizado promovió formas de gobernanza inclusiva y participativa desde el inicio del proceso, lo cual se materializó en la participación activa de los guardianes y defensores del territorio, así como de los integrantes del cabildo y los mayores. Su participación no se limitó a espacios formales como entrevistas o grupos focales, sino que se extendió a recorridos de campo, talleres y actividades rituales.

Asimismo, el proceso se articuló con instrumentos de gobierno propio como el plan de vida, el plan de manejo de la reserva y el mandato ancestral de justicia propia, lo cual fortaleció la legitimidad de las acciones emprendidas y permitió anclar la restauración en las estructuras organizativas y normativas del territorio. En este sentido, la planificación de la restauración no solo aportó a la dimensión ecológica, sino que contribuyó al fortalecimiento de la gobernanza, la autonomía y el ejercicio del control territorial.

La disciplina organizativa de los guardianes y defensores del territorio, basada en encuentros periódicos, procesos formativos, recorridos territoriales, estudio del derecho propio y de la cosmovisión, así como en la realización de rituales y ceremonias, constituyó una base fundamental para sostener las acciones desarrolladas. Su papel fue clave en la movilización comunitaria, la logística de las actividades y la continuidad del proceso.

No obstante, la experiencia también evidenció que la viabilidad de la restauración está profundamente condicionada por factores estructurales como las condiciones de subsistencia, la presencia de economías ilícitas, los conflictos internos y las dinámicas de poder en el territorio.

Esto reafirma que los procesos restaurativos no pueden aislarse de las realidades socioeconómicas y políticas, sino que deben abordarlas de manera integrada.

En términos ecológicos, las aves jugaron un papel central no solo como indicadores de biodiversidad, sino como mediadoras en la lectura del territorio. Los recorridos, concebidos como espacios de diálogo con las aves, permitieron articular dimensiones ecológicas, culturales y espirituales, evidenciando que la restauración puede orientarse desde formas de conocimiento relacional. Esto fue posible gracias a la integración de la cosmovisión *inkal Awá*, en la que las aves son consideradas personas sabias con las que se puede dialogar, lo que orientó la forma de observar, interpretar y relacionarse con el territorio.

Asimismo, la experiencia permitió reconocer que las diferencias entre estados sucesionales del bosque no se limitan a atributos biofísicos medibles con instrumentos, sino que pueden ser percibidas a través del cuerpo. En la cosmovisión *inkal Awá*, los mayores señalan que el territorio se comunica a través de señas que se manifiestan en el cuerpo, especialmente en la piel y en la planta de los pies. Las sensaciones experimentadas al caminar descalzo constituyen, en este sentido, una forma de lectura del territorio que permite interpretar su estado, su energía y sus procesos, configurándose como una vía legítima de conocimiento que amplía la comprensión ecológica.

7.1.2. Conclusiones metodológicas

En coherencia con el principio 6 de los Estándares de la SER (Nelson *et al*, 2024), que promueve la cocreación e integración de múltiples sistemas de conocimiento, este trabajo evidenció que la planificación de la restauración puede construirse a partir de metodologías pluralistas en las que convergen saberes científicos, locales y espirituales.

El paso de la comunidad de “informante” a “coautora” transformó profundamente el proceso metodológico, permitiendo que la cosmovisión *inkal Awá* orientara tanto la interpretación del territorio como la toma de decisiones en la planificación de la restauración. Esto se expresó, por ejemplo, en la articulación entre el conocimiento de los mayores y herramientas técnicas como el

análisis multitemporal, los sistemas de información geográfica y el establecimiento de parcelas. El valor de esta integración radica en que permitió contrastar y complementar diferentes formas de lectura del territorio: mientras las herramientas técnicas aportaron información espacial y cuantificable sobre los cambios en el paisaje, el conocimiento de los mayores permitió comprender las dimensiones históricas, culturales y espirituales de dichos cambios, generando así interpretaciones más integrales y territorialmente situadas.

La observación participante, desarrollada a través de una convivencia prolongada, resultó fundamental para comprender las dinámicas sociales, culturales y espirituales que configuran el territorio, evidenciando que el conocimiento ecológico no puede construirse de manera descontextualizada.

La incorporación de elementos simbólicos, como el uso del Awapit, los rituales y la adopción de roles como el Astarón, permitió trabajar explícitamente sobre el campo de las intenciones, facilitando una aproximación más profunda a la cosmovisión y evitando que el conocimiento ancestral fuera reducido a un elemento meramente descriptivo. Asimismo, el trabajo con lo simbólico y lo espiritual se orientó como una vía de sanación de los conflictos presentes en el territorio. En contextos donde existen tensiones derivadas de disputas por poder, intereses, ideologías o conflictos históricos entre familias, emergen emociones que fragmentan el tejido social. Las prácticas simbólicas y espirituales permiten abordar estas dimensiones desde un plano espiritual, facilitando procesos de sanación emocional y relacional que contribuyen a restablecer la armonía entre las personas y, con ello, a fortalecer las condiciones necesarias para la participación y la acción colectiva.

No obstante, el proceso también evidenció limitaciones en la participación. Además de las barreras asociadas a la alfabetización, se identificaron obstáculos derivados de divisiones internas, conflictos de poder, politiquería y dinámicas cotidianas relacionadas con la necesidad de garantizar el sustento. Esto resalta la importancia de diseñar metodologías coherentes con las formas propias de transmisión del conocimiento, así como de articular la restauración con los medios de vida de las comunidades.

Finalmente, en coherencia con el principio 8 de los Estándares (SER, 2024), se evidenció que no existen metodologías universales de restauración. La metodología implementada se construyó y adaptó al contexto local, integrando la cosmovisión del pueblo inkal Awá, promoviendo la participación activa de la comunidad y desarrollando un proceso de inmersión en el territorio. Esto confirma que los procesos de restauración deben ser diseñados de manera situada, reconociendo tanto su potencial de adaptación como los límites de su replicabilidad.

7.1.3. Conclusiones epistemológicas

El desarrollo de este trabajo permitió evidenciar que la restauración ecológica, más allá de un ejercicio técnico, constituye un proceso profundamente relacional que transforma la manera en que se comprende la relación entre el ser humano y la naturaleza. En coherencia con los planteamientos contemporáneos de la restauración (propuestos por la SER), restaurar implica intervenir en las relaciones entre las personas y el territorio, lo cual incluye dimensiones culturales, sociales y espirituales.

Desde la cosmovisión inkal Awá, la naturaleza no es concebida como un objeto externo, sino como un conjunto de personas con las que se establecen relaciones. Árboles, ríos, aves y montañas poseen subjetividad, intencionalidad y capacidad de comunicación. Este enfoque transforma radicalmente la manera de conocer, en la medida en que el conocimiento no se construye únicamente a través de la observación y la medición, sino también a través del diálogo, la escucha y la relación.

En este contexto, el trabajo evidenció que la integración de diferentes formas de conocimiento no puede limitarse a una sumatoria de enfoques, sino que implica una apertura epistemológica más profunda. En este sentido, los hallazgos del proceso pueden ser leídos a la luz del anarquismo epistemológico propuesto por Feyerabend (2006), en el que no existe una jerarquía única entre formas de conocimiento, sino una coexistencia de múltiples maneras de comprender la realidad. Esta perspectiva permite reconocer que el conocimiento científico y el conocimiento indígena no son necesariamente inconmensurables, sino potencialmente complementarios cuando se establecen en condiciones de diálogo y respeto.

Asimismo, el proceso también mostró que esta integración no es únicamente un asunto metodológico, sino que implica una transformación en el estado de conciencia de quienes participan en él. Aproximarse a la cosmovisión *inkal Awá* requiere trascender los esquemas de pensamiento que separan sujeto y objeto, y abrirse a formas de relación en las que el conocimiento emerge del vínculo con el territorio.

En este sentido, la dimensión espiritual se revela como un componente central de la restauración, en la medida en que orienta la forma en que se establecen las relaciones con el entorno. Lejos de entenderse como un conjunto de creencias o prácticas aisladas, la espiritualidad se expresa como una forma de ser y de estar en el mundo, que se manifiesta en las relaciones cotidianas con las personas, la naturaleza y el territorio.

Finalmente, este trabajo permite concluir que la crisis ambiental no puede entenderse únicamente como un problema ecológico o técnico, sino como una crisis cultural y espiritual, relacionada con las formas de conocimiento y de relación que han configurado la manera en que los seres humanos habitan el mundo. En este contexto, la restauración ecológica, cuando integra la dimensión espiritual y reconoce la pluralidad de conocimientos, se configura como un proceso que no solo busca recuperar ecosistemas, sino también transformar las relaciones que hacen posible su existencia.

7.2. Recomendaciones

A partir de los aprendizajes derivados del proceso de planificación participativa de la restauración ecológica en el Resguardo Indígena Palmar Imbí, se presentan las siguientes orientaciones, estructuradas en coherencia con los principios de la restauración ecológica (SER, 2024) y organizadas en dimensiones prácticas, metodológicas y epistemológicas.

7.2.1. Recomendaciones prácticas

La experiencia evidencia que la restauración ecológica adquiere mayor legitimidad y sostenibilidad cuando se articula de manera directa con los instrumentos de gobierno propio de las

comunidades. En este sentido, la integración con el plan de vida, el plan de manejo y el mandato ancestral de justicia propia permitió anclar las acciones en las estructuras organizativas del territorio, fortaleciendo la gobernanza y el ejercicio de la autonomía.

El involucramiento de actores clave (guardianes y defensores del territorio, autoridades del cabildo, mayores y médicos tradicionales) resultó determinante para el desarrollo del proceso. Su participación activa en todas las fases, más allá de espacios consultivos, favorece la apropiación colectiva y permite construir lecturas más profundas del territorio.

La sostenibilidad de los procesos restaurativos se encuentra estrechamente vinculada a las condiciones de vida de las comunidades. Cuando la restauración se desconecta de los medios de sustento, la participación se debilita. Por ello, cobra relevancia su articulación con alternativas productivas sostenibles, como sistemas agroecológicos, agroforestales o iniciativas de turismo comunitario, que permitan armonizar la recuperación ecológica con el bienestar de las familias.

La presencia de conflictos internos, tensiones de poder y fragmentaciones sociales pone en evidencia que la restauración no puede limitarse a lo ecológico. La incorporación de espacios orientados a la armonización de las relaciones, apoyados en prácticas simbólicas y espirituales propias de la comunidad, contribuye a reconstruir el tejido social y a generar condiciones más favorables para la acción colectiva.

7.2.2. Recomendaciones metodológicas

La complejidad de los procesos de restauración, especialmente en territorios con una fuerte dimensión cultural, hace inviable su desarrollo desde perspectivas individuales o exclusivamente disciplinares. La conformación de equipos interculturales y transdisciplinarios se revela como una condición fundamental, en la que confluyan saberes técnicos, conocimientos locales y comprensiones espirituales del territorio.

Situar la cosmovisión en el centro del proceso implica un tránsito que va más allá de su reconocimiento conceptual. La comprensión profunda de estas formas de conocimiento requiere

procesos de inmersión prolongada, convivencia con la comunidad y participación en su vida cotidiana. En este camino, el aprendizaje del idioma nativo y la participación en rituales y prácticas espirituales se convierten en puertas de entrada fundamentales para aprehender la cosmovisión como experiencia vivida.

Las metodologías participativas encuentran mayor coherencia cuando se ajustan a las formas propias de transmisión del conocimiento en las comunidades. La oralidad, la práctica, la experiencia directa y los espacios colectivos de diálogo, como las mingas de pensamiento o los círculos de palabra, ofrecen condiciones más adecuadas para la construcción conjunta del conocimiento, especialmente en contextos donde la alfabetización formal no es generalizada.

La articulación entre herramientas técnicas (como los sistemas de información geográfica, el análisis multitemporal o el monitoreo ecológico) y el conocimiento de los mayores permitió construir lecturas más integrales del territorio. Esta integración no solo amplía la comprensión de los procesos ecológicos, sino que permite interpretar sus causas y significados desde perspectivas históricas, culturales y espirituales.

Finalmente, la experiencia reafirma que no existen metodologías universales de restauración. Cada proceso debe construirse desde las particularidades del territorio, lo que implica asumir la adaptación como un principio central y reconocer los límites de la replicabilidad de cualquier experiencia.

7.2.3. Recomendaciones epistemológicas

Los hallazgos del presente trabajo invitan a ampliar el marco epistemológico desde el cual se abordan los procesos de restauración ecológica. La coexistencia de múltiples formas de conocimiento plantea la necesidad de enfoques pluralistas que permitan el diálogo entre saberes sin establecer jerarquías rígidas. En este sentido, el anarquismo epistemológico (Feyerabend, 2006) ofrece una perspectiva pertinente para comprender la complementariedad entre el conocimiento científico, el conocimiento local y las cosmovisiones indígenas.

Este desplazamiento implica transitar desde una concepción de la naturaleza como objeto hacia una comprensión relacional, en la que los seres humanos se reconocen como parte de sistemas vivos con los que establecen vínculos de reciprocidad. Tal transformación no es únicamente conceptual, sino que se expresa en las prácticas y en las formas de habitar el territorio.

La dimensión espiritual emerge, en este contexto, como un componente central de la restauración. Más que un elemento accesorio, configura la manera en que se establecen las relaciones con el entorno y orienta las acciones hacia formas de mayor respeto, cuidado y corresponsabilidad. En última instancia, la restauración ecológica puede entenderse como un proceso que trasciende la recuperación de ecosistemas para convertirse en una oportunidad de transformación en las formas de conocer, sentir y relacionarse con la vida. Esto supone reconocer que la crisis ambiental también es una crisis cultural y espiritual, y que su abordaje requiere procesos que integren dimensiones cognitivas, emocionales y relacionales.

Restaurar no es solo recuperar la naturaleza, sino aprender nuevamente a relacionarnos con ella.

Bibliografía

- Alam, M. A., Curran, T. J., & Sullivan, J. J. (2024). Variation in understorey floristic composition regeneration and fire hazard under Acacia invaded forest canopy in New Zealand. *Forest Ecology and Management*, 554, 121671.
- Ángel Maya, A. (2015). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto de Estudios Ambientales.
- Archer, S. R., Andersen, E. M., Predick, K. I., Schwinning, S., Steidl, R. J., & Woods, S. R. (2017). Woody plant encroachment: causes and consequences. In *Rangeland systems: Processes, management and challenges* (pp. 25-84). Cham: Springer International Publishing.
- Arcos, B. (2013). Mito y educación en la cultura del pueblo Inkal Awá. *Historia, Educación y Desarrollo*, 16(16), 5.
- Bacca, N y Flórez, C. (2019). Construcción participativa del plan de manejo de la reserva Natural Río Ñambí – Colombia. Fundación ecológica los colibríes de Altaquer – FELCA.
- Balaguer, L., Escudero, A., Martín-Duque, J. F., Mola, I., & Aronson, J. (2014). *The historical reference in restoration ecology: Re-defining a cornerstone concept*. *Biological Conservation*, 176, 12–20.
- Belsky, A. J. (1992). Effects of grazing, competition, disturbance and fire on species composition and diversity in grassland communities. *Journal of vegetation science*, 3(2), 187-200.
- Benayas, J. M. R., Newton, A. C., Diaz, A., & Bullock, J. M. (2009). Enhancement of biodiversity and ecosystem services by ecological restoration: a meta-analysis. *science*, 325(5944), 1121-1124.
- Bisbicús, G. T., Paí, Nastacuas, J. L., Paí, Nastacuas, R. (2010). Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño. Factoría Gráfica. Bogotá, Colombia.
- Bradshaw, A. D. (1983). The reconstruction of ecosystems presidential address to the british ecological society, December 1982. *Journal of applied Ecology*, 20(1).

- Bradshaw, F. Introduction and philosophy. En: Perrow, M. R., y Davy, A. J. (Eds). (2002). *Handbook of ecological restoration* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Brander, L. M., de Groot, R., Schägner, J. P., Guisado-Goñi, V., van't Hoff, V., & Solomonides, S. (2023). The role of forest ecosystem services to support the green recovery.
- Caicedo, Guanga, M. O., Cabrera, Villota, W. A., Fernández Lenis, K. D., Cantillo Figueroa, G. García, Guanga, E. E., Ortiz, Canticus, A. R., Ortiz, Nastacuas, J. A., Guanga, Nastacuas, F. A., Pantoja, D., Arango, Campaña, J. O., Burbano, Coral, G. A y Segura, Zúñiga, P. J. (2019). Plan de manejo reserva Natural la Planada, Documento Técnico. Resguardo Pialapí Pueblo Viejo.
- Cerón, Benhur. (1988). Los Awá-Kwaiquer. Un grupo indígena de la selva pluvial del pacífico nariñense y el noroccidente ecuatoriano. Quito, Abya-Yala.
- Chazdon, R. L. (2008). Beyond deforestation: restoring forests and ecosystem services on degraded lands. *science*, 320(5882), 1458-1460.
- Chazdon, R. L. (2019). *Second growth: the promise of tropical forest regeneration in an age of deforestation*. University of Chicago Press.
- Clewell, A. F., & Aronson, J. (2013). Values and ecological restoration. In *Ecological Restoration: principles, values, and structure of an emerging profession* (pp. 15-31). Washington, DC: Island Press/Center for Resource Economics.
- Corbin, J. D., & Holl, K. D. (2012). Applied nucleation as a forest restoration strategy. *Forest Ecology and Management*, 265, 37-46.
- Corporación autónoma regional de Nariño (Corponariño) y WWF. (2008). Plan de ordenamiento y manejo de la subcuenca del río Guiza, departamento de Nariño. Convenio 057 de 2007 Corponariño-WWF. San Juan de Pasto, Nariño, Colombia.
- Descola, P. (2013). *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 2005).
- Díaz-Triana, J. E., Vargas-Ríos, O., & Rodríguez-Eraso, N. (2023). La nucleación: Una alternativa para la restauración ecológica de bosques neotropicales. *Ecología Austral*, 33(3), 867-886.

- Echeverri, J. Á. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? Repositorio unal.edu.co.
- Eugen, H. (1994). Los nietos del trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los *Inkal Awá*. Quito, Abya-Yala.
- FCAE., UNIPA., CAMAWARI y ACIPAP. (2015). Plan de vida de la gran familia Awá binacional.
- Feinsinger, P. (2003). El Diseño de estudios de campo para la conservación de la biodiversidad. Editorial FAN, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Feyerabend, P. (2006). Tratado contra el método. Traducción: Diego Ribes. Editorial Tecnos. Madrid, España.
- Feyerabend, P. (2013). Filosofía natural: una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la edad de piedra hasta la era de la física cuántica. Traducción: Joaquín Chamorro Mielke. Editorial Debate. Barcelona, España.
- Fisher, M., & Aguirre, P. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja negra.
- Frietsch, M., Pacheco-Romero, M., Temperton, V. M., Kaplin, B. A., & Fischer, J. (2024). The social–ecological ladder of restoration ambition. *Ambio*, 53(9), 1251-1261.
- Gann, G. D., McDonald, T., Walder, B., Aronson, J., Nelson, C. R., Jonson, J., Hallett, J. G., Eisenberg, C., Guariguata, M. R., Liu, J., Hua, F., Echeverría, C., Gonzales, E., Shaw, N., Decler, K., & Dixon, K. W. (2019). *Principios y estándares internacionales para la práctica de la restauración ecológica* (L. L. Roa Fuentes, Trad.). Sociedad para la Restauración Ecológica.
- Guariguata, M. R., & Ostertag, R. (2001). Neotropical secondary forest succession: changes in structural and functional characteristics. *Forest ecology and management*, 148(1-3), 185-206.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in practice* (3rd ed.). Taylor and Francis e-Library.

- Heidegger, M. (2006). Ser y Tiempo. (J. Gaos, Trad). Fondo de cultura económica. (Trabajo original publicado en 1927).
- Higgs, E. (1997). What is good ecological restoration? *Conservation biology*, 11, 338-348.
- Hill, R., Adem, Ç., Alanguí, W. V., Molnár, Z., Aumeeruddy-Thomas, Y., Bridgewater, P., ... y Xue, D. (2020). Working with indigenous, local and scientific knowledge in assessments of nature and nature's linkages with people. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 8-20.
- Holl, K. D., & Aide, T. M. (2011). When and where to actively restore ecosystems? *Forest ecology and management*, 261(10), 1558-1563.
- Husserl, E. (1949). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Traducción: José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- IDEAM. (2017). Estación meteorológica de Ricaurte.
- IDEAM. (2017). Estación meteorológica de Junín.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). (2006). Estudio general de suelos y zonificación de tierras. Departamento de Nariño. Escala 1: 100000. Subdirección de agrología – grupo interno de trabajo: levantamiento de suelos. Colombia.
- Kattan, G. H., Alvarez-López, H., & Giraldo, M. (1994). Forest fragmentation and bird extinctions: San Antonio eighty years later. *Conservation Biology*, 8(1), 138-146.
- Keenleyside KA, Dudley N, Cairns S, Hall CM, and Stolton S (2012) Ecological restoration for protected areas: principles, guidelines and best practices. IUCN, Gland, Switzerland
- Krueger, R. A. (2014). *Focus groups: A practical guide for applied research*. Sage publications.
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *Interviews: Learning the craft of qualitative research interviewing*. Sage publications, Inc.
- Lamb, D., Erskine, P. D., & Parrotta, J. A. (2005). Restoration of degraded tropical forest landscapes. *Science*, 310(5754), 1628-1632.

- Latulippe, N., y Klenk, N. (2020). Making room and moving over: knowledge co-production, Indigenous knowledge sovereignty and the politics of global environmental change decision-making. *Current opinion in environmental sustainability*, 42, 7-14.
- Lévi-Strauss, C. (2002). Mito y significado. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Maniraho, L., Frietsch, M., Sieber, S., & Löhr, K. (2023). A framework for drivers fostering social-ecological restoration within forest landscape based on people's participation. A systematic literature review. *Discover Sustainability*, 4(1), 26.
- Margoluis, R., Stem, C., Swaminathan, V., Brown, M., Johnson, A., Placci, G., ... & Tilders, I. (2013). Results chains: a tool for conservation action design, management, and evaluation. *Ecology and Society*, 18(3).
- McDonald, T., Gann, G. D., Jonson, J., & Dixon, K. W. (2016). *Estándares internacionales para la práctica de la restauración ecológica: Incluyendo principios y conceptos clave* (C. Concha, Trad.). Society for Ecological Restoration.
- Mendoza-Cifuentes, H y Ramírez-Padilla, B. (2001). Dicotiledóneas de La Planada, Colombia: Lista de Especies. *Biota colombiana* 2 (1) 59 – 74.
- Metzel, R. (2017). *Integrating landscapes: agroforestry for biodiversity conservation and food sovereignty* (Vol. 494). F. Montagnini (Ed.). Berlin: Springer.
- Mithen, S. (1996). *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion and science*. London: Thames y Hudson.
- Montagnini, F., & Jordan, C. F. (2005). *Tropical forest ecology: the basis for conservation and management*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg.
- Nelson, M. K., & Shilling, D. (Eds.). (2018). *Traditional ecological knowledge: Learning from Indigenous practices for environmental sustainability*. Cambridge University Press.
- Nelson, C.R., Hallett, J.G., Romero Montoya, A.E., Andrade, A., Besacier, C., Boerger, V., Bouazza, K., Chazdon, R., Cohen-Shacham, E., Danano, D., Diederichsen, A., Fernandez, Y., Gann, G.D., Gonzales, E.K., Gruca, M., Guariguata, M.R., Gutierrez, V., Hancock, B., Innecken, P., Katz, S.M., McCormick, R., Moraes, L.F.D., Murcia, C., Nagabhatla, N.,

- Pouaty Nzembialela, D., Rosado-May, F.J., Shaw, K., Swiderska, K., Vasseur, L., Venkataraman, R., Walder, B., Wang, Z., & Weidlich, E.W.A. (2024). *Standards of practice to guide ecosystem restoration – A contribution to the United Nations Decade on Ecosystem Restoration 2021-2030*. Rome, FAO, Washington, DC, SER & Gland, Switzerland, IUCN CEM.
- Palacio, M. (2005). Vida y Mundo: Reflexion a partir de Dilthey y Husserl. *Cuadernos de filosofia latinoamericana*, 26(92), 11.
- Pedraza, R. A., Linera, G. W., & Silva, T. N. (2021). Vegetation structure and biodiversity recovery in 19-year-old active restoration plantations in a Neotropical cloud forest. *Forest systems*, 30(1), 4.
- Pettitt, P. (2011). *The palaeolithic origins of human burial*. London: Routledge.
- Quine, W. V. O. (1953). On what there is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21–38.
- Rakova, B., & Winter, A. (2020). Leveraging traditional ecological knowledge in ecosystem restoration projects utilizing machine learning. *arXiv preprint arXiv:2006.12387*.
- Robinson, J. M., Gellie, N., MacCarthy, D., Mills, J. G., O'Donnell, K., & Redvers, N. (2021). Traditional ecological knowledge in restoration ecology: a call to listen deeply, to engage with, and respect Indigenous voices. *Restoration Ecology*, 29(4), e13381.
- Rodrigues, R. R., Lima, R. A., Gandolfi, S., & Nave, A. G. (2009). On the restoration of high diversity forests: 30 years of experience in the Brazilian Atlantic Forest. *Biological conservation*, 142(6), 1242-1251.
- Roebroeks, W., & Villa, P. (2011). On the earliest evidence for habitual use of fire in Europe. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(13), 5209-5214.
- Rosa, S., Hollis, S., Francia, R. M., Renner, A., Johnson, N., Barak, R. S., ... & Foxx, A. J. (2024). Shifting dynamics in restoration ecology: Concrete steps towards centering Black, Indigenous, and People of Color's communities and perspectives. *Ecological Solutions and Evidence*, 5(2), e12345.

- Samper, C y Vallejo, M. I. (2000). Estructura, demografía y dinámica del bosque andino. Parcela permanente de 25 Ha, Reserva Natural La Planada, Departamento de Nariño, Colombia. Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander Von Humboldt.
- Schmidt, K. (2010). Göbekli Tepe—the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. *Documenta praehistorica*, 37, 239-256.
- Shono, K., Chazdon, R., Bodin, B., Wilson, S. J., & Durst, P. (2020). Assisted natural regeneration: harnessing nature for restoration. *Unasylva*, 252(71), 71-81.
- Society for Ecological Restoration International Science y Policy Working Group. (2004). *The SER International Primer on Ecological Restoration*. www.ser.org y Tucson: Society for Ecological Restoration International.
- Tang, R., y Gavin, M. C. (2016). A classification of threats to traditional ecological knowledge and conservation responses. *Conservation and Society*, 14(1), 57-70.
- Tengö, M., Brondizio, E. S., Elmqvist, T., Malmer, P., y Spierenburg, M. (2014). Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: the multiple evidence base approach. *Ambio*, 43, 579-591.
- Tuhiwai Smith, L. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Bloomsbury Publishing.
- UNIPA., CAMAWARI y ACIPAP. (2012). Plan de salvaguarda étnica del pueblo indígena Awá-Colombia.
- Uprety, Y., Asselin, H., Bergeron, Y., Doyon, F., & Boucher, J. F. (2012). Contribution of traditional knowledge to ecological restoration: practices and applications. *Ecoscience*, 19(3), 225-237.
- Vargas-Parra, L., y Varela, A. (2007). Producción de hojarasca de un bosque de niebla en la Reserva Natural La Planada, Nariño [trabajo de grado]. Pontificia Universidad Javeriana, carrera de biología. Bogotá, Colombia.
- Wehi, P. M., & Lord, J. M. (2017). Importance of including cultural practices in ecological restoration. *Conservation biology*, 31(5), 1109-1118.

Wittgenstein, L. (1922). Tractatus lógico-philosophicus by Ludwig Wittgenstein. *J. Hist. Ideas*, 59, 1-28.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Blackwell.

Yarranton, G. A., & Morrison, R. G. (1974). Spatial dynamics of a primary succession: nucleation. *The Journal of Ecology*, 417-428.

Anexos

Anexo 1: Tabla demográfica del resguardo Palmar Imbí. **Fuente:** Censo interno del resguardo.

Resguardo Palmar Imbí - por edades año 2025				
Rangos	Total	Hombres	Mujeres	Total, consolidados
1. Niños: 0-14 años.	188	98	90	188
2. Adolescentes: 15-24 años.	155	71	84	155
3. Adultos jóvenes: 25-44 años.	222	111	111	222
4. Adultos de mediana edad: 45-64 años.	85	46	39	85
5. Adultos mayores: 65 años en adelante.	37	14	23	37

Resguardo Palmar Imbí	
Familias	213
Habitantes	687

Sexo	
Masculino	340
Femenino	347

Anexo 2: Guion de preguntas de las entrevistas.

1. Nombre completo, edad, lugar de nacimiento y de crianza. (Si no es Palmar Imbí, cómo llegó a vivir en este resguardo y hace cuánto tiempo).
2. Desde hace unos días hemos estado conversando con algunas personas sobre los cambios que ha habido aquí en el territorio en los últimos 20 años. Lo que había antes que ahora ya no hay, y algunas cosas que hay ahora que antes no había (en los grupos focales anteriores se hablaba de lugares como el mirador, árboles o montaña cerca de las comunidades, cultivos ilícitos, la carretera, etc.). ¿Cuáles han sido los cambios del territorio que más le han llamado la atención? ¿Qué efectos han generado dichos cambios en el territorio? Por ejemplo, en el agua, en las quebradas (permanencia, cantidad y calidad), la disponibilidad de comida en las fincas, la leña de la montaña y las rastrojeras, el maíz y el frijol, las plataneras, la montaña, los pájaros, los animales. ¿Cuáles de esos cambios son positivos y cuáles negativos? ¿Hay sitios del territorio que estén dañados o destruidos?
3. Imagínese el Resguardo dentro de 25 años: ¿cómo le gustaría que fuera? (preguntar por los aspectos naturales de la subsistencia: el agua, el suelo, la montaña, las rastrojeras, las aves, los animales, los aspectos espirituales).
4. Los sitios del territorio que han sido dañados o destruidos ¿valdría la pena hacer algo para que se recuperen? Al recuperarse ¿cómo se verían? En otras palabras ¿cómo sabremos si

los sitios se han recuperado, o sea, que ya no están dañados o destruidos? ¿Qué se puede hacer para ayudar a que esos sitios del territorio ya no estén dañados o destruidos?

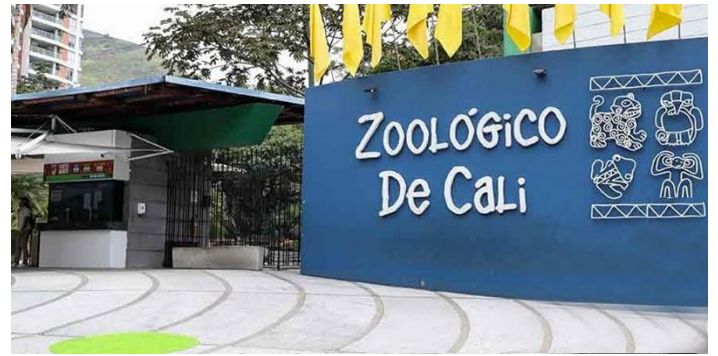
Anexo 3: Relato de los grupos focales

27-07-2025

El primer grupo focal estaba conformado por Edinson Nastacuas, Héctor Giovanni Nastacuas, Libardo García, Miryam García y Gilberto Nastacuas. La metodología que utilicé con ellos fue la “muy dirigida” que narraré a continuación. Utilicé una presentación para hablarles a ellos de mi territorio, en este caso la ciudad de Cali, para evitar hacer alusión a imágenes que fueran del contexto *inkal Awá*. En primer lugar, les mostré una foto panorámica de la ciudad y les dije que les iba a hablar de mi territorio.



Luego de mostrarles la foto les dije que había ciertos lugares de la ciudad que me gustaban mucho y otros que no me gustaban tanto. Les hablé de la iglesia la Ermita (por el hecho de que me gusta su arquitectura y toda la simbología espiritual que se mueve alrededor de ella pues siempre he sido una persona muy espiritual). Les hablé del zoológico de Cali, y les dije que este lugar me gusta mucho pues allí hay animales y toda clase de vegetación que me gusta ir a observar. Finalmente, les mostré una foto del centro de Cali, les dije que me gustaba debido a que ahí puedo comprar cosas económicas.



Posteriormente, les mostré las imágenes de aquellos lugares de la ciudad que no me gustan mucho. En primer lugar, les mostré una fotografía de los cultivos de caña que se pueden observar alrededor de la ciudad. Les dije que este lugar no me gustaba mucho porque eran monocultivos y como tal la tierra se estaba erosionando y cada vez los ingenios tenían que utilizar más y más fertilizantes agroquímicos dañando el suelo y contaminando el agua. Les dije que este lugar me hacía sentir muy triste y enojado y por eso me daban ganas de quitarles la tierra a los ingenios para sembrar árboles pues me gusta mucho los bosques. Además, les mostré imágenes del oriente de Cali en donde se puede observar la contaminación del río Cauca y les hablé de cómo la ciudad descarga al río todas las aguas residuales de las casas. Y les dije que si en manos estuviera yo haría algo para mejorar la infraestructura de alcantarillado de la ciudad, concientizar a las personas sobre el

manejo de los residuos y generaría una franja forestal protectora de al menos 100 metros a cada lado del río.



Luego, les hablé de otros lugares que me gustaban mucho en los alrededores de la ciudad, como el Parque Nacional Natural Los Farallones de Cali, y les dije que este lugar me gustaba porque me hacía sentir tranquilidad, paz y conexión con la naturaleza. Además, que ahí había muchas aves y, como me gustan las aves, me sentía muy emocionado de poderlas escuchar cantando y poder verlas.



Después, volví y les mostré imágenes de otros lugares que me gustaban pero que yo intervendría pues, a mi parecer, les falta algo más. Les hablé del cerro de las tres cruces y del cerro de Cristo Rey. En las fotos que les mostré se puede observar claramente que esos lugares se encuentran deforestados y por los constantes incendios la tierra se está erosionando y además los pocos árboles que hay son especies introducidas.



Luego de mostrar todas estas imágenes les introduje el concepto de ecosistema degradado y de ecosistema sin perturbación (haciendo alusión a las imágenes de los bosques del parque nacional los farallones de Cali). Y que la acción de llevar el ecosistema de un lugar a otro se llama restauración ecológica. Habiendo realizado la introducción mencionada les dije que me hablaran de su territorio, que me dijeran si había lugares que les gustaba más que otros, y si consideraban que algunos sitios deberían ser intervenidos (restaurados) y por qué. A continuación, voy a narrar el relato que logré reconstruir de acuerdo a los apuntes que tomé durante la conversación.

Relato del grupo focal: Memoria viva del territorio en el Resguardo del Palmar Imbí

En la reunión del grupo focal realizada en el Resguardo del Palmar Imbí, cinco miembros de la comunidad compartieron desde sus recuerdos, sentires y reflexiones una visión íntima del territorio y su transformación a lo largo del tiempo. Gilberto Nastacuas fue quien rompió el silencio. Recordó su llegada al Palmar en 1997, cuando aún era niño. En ese entonces, el paisaje estaba dominado por la montaña, los árboles y la guadua. El río Imbí era caudaloso, y tres quebradas atravesaban lo que hoy es la Casa de Pensamiento. Los cultivos tradicionales como chiro, caña, plátano y yuca eran la base de la alimentación. Sin embargo, con el paso de los años, estos cultivos han sido desplazados por la coca, y los cuerpos de agua han comenzado a secarse, afectando profundamente el equilibrio ecológico del lugar.

Libardo García reforzó esta imagen del pasado como un tiempo de abundancia y belleza. Relató que las familias del Palmar provienen de Ramos Mongón y que, al llegar, establecieron cultivos de chiro, plátano y yuca. Ahora, sin embargo, la presencia de coca ha aumentado, y con ella, la deforestación, la contaminación y la escasez de agua. El río ya no es apto para bañarse; los residuos domésticos se acumulan, y la gente solo puede bañarse río arriba, cerca del puente. A pesar de estos retos, destacó la labor de los guardianes del territorio, quienes han sembrado árboles como acto de defensa y restauración.

Edinson Nastacuas evocó los primeros días del asentamiento: “solo había tres casas, todo era montaña, y se podía cazar bien”. Dijo que la pesca era abundante y que el lugar era rico en biodiversidad. Sin embargo, a partir del año 2000, el cultivo de coca comenzó a proliferar. En su relato también emergió una preocupación por la expansión de la ganadería, la existencia de un laboratorio para procesar clorhidrato de cocaína (en la comunidad de Imbí) y el deterioro de las dinámicas comunitarias. Pese a todo, señaló que aún hay lugares valiosos y bellos, como el mirador en el límite del predio Imbí, que mantiene su encanto.

Miryam García coincidió en que antes el lugar era muy bonito, con mucha vegetación y agua. Señaló que el cambio climático y la pérdida de cobertura boscosa han hecho que el sol arda con más fuerza, pues ya no hay árboles que brinden sombra ni humedad que refresque el ambiente.

Héctor Giovanni Nastacuas profundizó en la pérdida de fertilidad del suelo. Contó que antes los cultivos eran más productivos, pero ahora “ni la caña quiere pegar”. Las antiguas quebradas se secaron, los animales han desaparecido y la contaminación por aguas negras se ha vuelto común. La vida en el Palmar, dijo, era dura, pero también había más unión. Las asambleas eran espacios de encuentro, seguidas de música de marimba y guarapo. Se vivía con lo que había, sin depender tanto de productos externos.

Con el paso del tiempo, la forma de vida cambió. Gilberto recordó cómo las casas de guadua y techos de hoja de bijao eran construidas con los materiales que brindaba la montaña. La escuela estaba ubicada frente a la casa comunal (donde hoy está la casa de Camilo), y aunque no siempre se comían tres veces al día, las familias se sustentaban con lo que producían. Hoy, en cambio, dijo, si falta sal o cebolla ya se considera un problema. También observó que los jóvenes, al tener contacto con los "wishá", desean cosas materiales como celulares, motos o ropa de moda.

Edinson añadió que la casa comunal fue también la primera escuela del resguardo, y que la actual Casa de Pensamiento funcionó antes como una casa de la cultura hecha en madera. Giovanni relató que los mayores debían ir hasta Chambú a buscar el sustento diario, pues en el Palmar no había tierra suficiente para sembrar. Aunque ahora hay más territorio, también hay más divisiones en la comunidad. Antes, según él, se vendía chiro y se vivía de los cultivos tradicionales, pero hoy, por la coca, ha tenido que empezar a comprar la yuca y el plátano que antes cultivaba.

La coca, coincidieron, ha transformado la vida del resguardo. Gilberto reconoció que se han acostumbrado a ella, aunque en el pasado se vendía maíz, tetera y otros productos. Edinson lamentó que por dedicarse a la coca se han olvidado de sembrar sus plantas tradicionales y se han ido perdiendo las semillas propias. Libardo agregó que ya ni maíz se siembra. Giovanni concluyó que los mayores vivían más y mejor porque se alimentaban con yuca, chicha, chontaduro y alimentos del territorio, sin depender de productos externos.

Pese a la dependencia actual del cultivo de coca, los participantes manifestaron deseos de cambio. Gilberto expresó su interés por dejar la coca y trabajar en algo diferente, como formar a los jóvenes. Edinson propuso que se impulsen proyectos alternativos como el cacao, siempre y cuando vengan

acompañados de apoyo técnico y acompañamiento agronómico para saber qué sembrar y cómo hacerlo rentable. Gilberto contó que ya ha ensayado con cacao y café, pero reconoció que producir poco no es rentable. También mencionó injertos, el borojó y la cría de peces como alternativas viables.

En esa misma línea, Libardo y Edinson subrayaron la importancia de contar con vías terciarias para sacar los productos y con compradores que aseguren la comercialización, evitando así la pérdida de las cosechas. Libardo recordó que en el pasado hubo un proyecto para producir harina de chiro, pero como muchos otros, no duró: “vienen, dan poquita capacitación y se van”. Para lograr un cambio real, dijeron, es necesario montar cadenas productivas estables, con recursos, acompañamiento y visión de futuro. Si se logra reemplazar la coca, coincidieron, incluso los grupos armados que dependen de ella podrían desaparecer.

Finalmente, Edinson compartió una reflexión inspirada en el ejercicio de cosmovisión realizado días antes. Dijo que mirar el territorio desde esa perspectiva le hizo pensar en el futuro, y en que, si no se actúa pronto, ya no habrá montaña. Llamó a ver las cosas de forma distinta, pues el conflicto armado ha sido una sombra constante, pero también una oportunidad para repensar el vínculo con la tierra.



29-07-2025

En esta ocasión me reuní con cuatro personas, pues una no pudo asistir al grupo focal debido a sus compromisos diarios. Este grupo estuvo conformado por cuatro guardías: Adriana Fabiola García, Diana Marcela Nastacuas, Miguel García y Camilo García. El objetivo con este segundo grupo de guardías era probar una metodología “menos dirigida” para saber si el resultado iba a ser diferente. Así pues, en lugar de realizar la presentación sobre mi territorio simplemente inicié con una pregunta: a ustedes, ¿todo el territorio les gusta por igual, o piensan que hay algunos lugares que no son tan chéveres y que deben ser intervenidos? A continuación, presento un relato que logré reconstruir basado en los apuntes que tomé durante la sesión de dos horas.

Fabiola comenzó recordando cómo ha cambiado el territorio desde el año 2017. Antes, no existía la vía que hoy conecta al resguardo con otras zonas; el paisaje estaba lleno de árboles, flores como los anturios, y había abundancia de animales, aves y peces en el río Imbí y la quebrada La Hambrienta. Con la apertura de la carretera, el equilibrio se rompió: los árboles han sido talados, los cuerpos de agua se han reducido, y los animales se han alejado. La tala cerca de los ríos ha provocado que se sequen, mientras que los cultivos ilícitos han contaminado el agua y alterado los ciclos naturales. En 2018 la presencia de coca aún era menor y había cierto control, gracias al liderazgo del mayor Héctor Ramiro García. Ahora, el ingreso de personas externas por la vía ha traído consigo la extracción de madera y otros recursos sin permiso. Fabiola mencionó la necesidad de sembrar árboles las orillas de los ríos y conservar la reserva, en especial las plantas medicinales, para proteger la biodiversidad y asegurar el agua, “porque sin agua no hay vida”.

Camilo amplió la perspectiva con el relato transmitido por los mayores: antes, desde la escuela hasta la vía panamericana, todo era potrero y bosque. Hoy, la deforestación ha generado riesgo de deslizamientos. El número reducido de habitantes permitía que el agua fuera limpia y suficiente. Los primeros pobladores salieron de Ramos Mongón buscando educación y calidad de vida. En ese proceso, se tumbó la caña para construir viviendas, perdiendo así parte de la cobertura vegetal. Camilo destacó la importancia de concientizar a la comunidad mediante pedagogía en las asambleas. El proceso participativo del plan de manejo ha permitido visibilizar la situación ambiental con más claridad. Como guardia indígena, plantea fortalecer los semilleros y sembrar

árboles como los gualpantes, que alimentan a las aves y estabilizan el suelo. “Cuando me concienticé de que nosotros mismos estamos dañando el territorio, empecé a sembrar plátano y yuca otra vez”. Hoy, incluso el agua para beber escasea en verano. Recordó cómo antes se lanzaban desde el puente del río Imbí, cuando el agua era abundante y limpia.

Camilo subrayó también la necesidad de recuperar la cultura propia: fortalecer el uso del awapit, encontrar formas sostenibles de sustituir los cultivos ilícitos por caña, plátano, maíz, crianza de peces y un trapiche comunitario. Insistió en que la guardia puede apoyar a la comunidad en la producción y comercialización, buscando una economía alternativa que beneficie a todos.

Miguel trajo a la memoria el proceso histórico de recuperación del territorio. Cuando llegaron, desde la carretera solo había pasto y rastrojo, con presencia del ejército. Para desalojarlos, los mayores sembraron maíz como acto de ocupación simbólica. Gran parte del territorio pertenecía al señor Edmundo Cerón, cuya propiedad fue rematada por el banco, permitiendo que INCORA entregara las tierras al pueblo Inkal Awá mediante la Resolución 021 del 10 de diciembre de 2002. Miguel mencionó a los asesores del proceso de recuperación: Miguel Vásquez Luna, Gabriel Teodoro Bisbicús, Apolinar Pascal y Rosalba Paí. El gobernador de Ramos Mongón en ese entonces era Manuel Guanga, y el suplente, Héctor Ramiro García, a quien iban a judicializar por su liderazgo en la recuperación, pero la audiencia salió a su favor.

En aquellos días, no existía aún el concepto de “resguardo” y el territorio era conocido como vereda. Las casas eran de guadua y hoja de bijao, todo se cocinaba con leña, no existía el cemento ni el ladrillo. La vía que hoy comunica con Ramos Mongón tampoco existía. Las quebradas eran cristalinas, el río Imbí tenía un puente colgante y era un lugar para el juego y el baño después de clases. La finca donde hoy tienen el trapiche era solo potrero y rastrojo jecho. En 2023, el predio Imbí, que pertenecía al señor Arturo Narváez, fue entregado oficialmente al resguardo. En la asamblea se suscitó un diálogo respecto al destino del predio: una parte de la comunidad decía que se repartiera a las personas, otra parte decía que se destinaran a la conservación para evitar más cultivos ilícitos y proteger las fuentes de agua. Finalmente, se decidió dejar en conservación.

Las quebradas más limpias son la Amarilla y la Verde. En la zona que conduce a Ramos Mongón, en algunas fincas todavía se ven animales como la perdiz, el mono machín, el oso hormiguero, el

pangan, el conejo y el cerrillo. Hoy ya no se ven en otros lugares del Resguardo. Miguel explicó que antes, gracias al maíz y la yuca, no se necesitaba cazar mucho. Reconoció la lucha del mayor Héctor Ramiro por establecer la escuela, la casa de pensamiento (construida en 2017 con apoyo de la alcaldía) y la defensa del territorio. “Debemos seguir el camino que ellos marcaron, trabajando con los jóvenes”.

En este punto, Camilo retomó la importancia de avanzar con el proceso de manera integral: además de la defensa ambiental, podríamos trabajar en turismo comunitario en el predio Imbí, capacitar a madres y niños, y continuar con proyectos como “*Sazonando memoria, cocinando paz*”, orientado a la gastronomía, y otro con OIM sobre música tradicional, medicina y artesanía (2024). “Si no concientizamos a nuestros niños, ¿qué va a pasar?”. Camilo reconoció que él mismo disfrutaba de la cacería, pero los animales han desaparecido por la coca. Por eso insistió en la necesidad urgente de hacer pedagogía.

Miguel recordó que entre 2016 y 2017 el mayor tuvo la visión de declarar una reserva en el resguardo. Esta idea nació tras las capacitaciones recibidas en la Reserva Natural La Planada con Fabio Londoño. Sin embargo, la iniciativa se vio entorpecida cuando algunas autoridades como Alirio García priorizaron intereses personales.

Diana Marcela cerró este bloque expresando que está aprendiendo, pero que comparte profundamente la intención de proteger, restaurar y empoderar a las nuevas generaciones.

Al finalizar, se planteó una pregunta sobre la espiritualidad en el territorio. Camilo respondió evocando el tiempo en que los indígenas vivían en profunda conexión con las fuerzas naturales: el sol, la luna, el jaguar, los espíritus de la montaña, la medicina propia. Habló del duende, del tío grande, de las piedras que ojean y del espíritu del río. “Los maquinistas que abren la vía han visto a los espíritus”, comentó. Según él, la espiritualidad se transmitía alrededor del fuego, cuando los mayores contaban sus historias. Ahora, ese conocimiento se está perdiendo. La naturaleza tiene su espíritu, si la restauramos esos espíritus regresan.

También relató que los mayores hacían llamados con tubos de guadua a las 4 a.m. y caminaban largas horas cargando niños y alimentos. Su fortaleza era la alimentación y la espiritualidad. En ese tiempo no había chapil, solo guarapo, y toda la medicina venía del campo. Miguel complementó con el recuerdo del abuelo Desiderio Guanga, quien vestía con bata blanca, usaba sombrero hecho por él mismo y nunca usó botas. Contó la historia de cómo el abuelo escuchaba a la tía grande en la montaña, una presencia espiritual que se manifestaba con olores. Relató rituales de protección, como escupir tres veces en la quebrada o dejar una cruz para proteger a los niños en la selva. “Si va a entrar a la montaña, pida permiso —dijo—. Si no, la naturaleza se enoja, y cuando se enoja, no hay quien la pare”. Diana recordó una enseñanza de su madre: cuando caminaba con un niño por la selva, debía llamarlo constantemente para que su espíritu no se quedara en la montaña.

14-08-2025

La reunión con los mayores estaba programada para este día a las 4:00 pm en la casa de pensamiento del Resguardo Palmar Imbí. Por tal razón, me dirigí hacia el lugar a las 3:30 pm para organizar algunos aspectos logísticos. A las 3:50 pm comenzó a llover muy fuerte mientras yo esperaba en el lugar. Pensé que las personas no asistirían, aún así esperé. A las 4:30 pm comenzaron a llegar los mayores (pues estaba escampano un poco). Inicialmente, solo llegaron Alfonso Nastacuas y Alfonso García. Después, llegó Mariela García junto con Ricardo Nastacuas. En medio de la conversación se retiró Alfonso Nastacuas por motivos familiares y llegaron María Nastacuas y Carmen Alicia Nastacuas. La conversación fue grabada, no obstante, comenzó a llover nuevamente y el audio tiene mucho ruido de fondo. La última parte no fue grabada pues llovió demasiado fuerte y debido a que el techo de la casa de pensamiento es de zinc el ruido de la lluvia era muy alto.

A continuación, presento una reconstrucción del relato basado en la grabación y en las notas que tomé (las palabras que se utilizan son las que se pueden escuchar en la grabación para evitar hacer interpretaciones).

-Empecé con la pregunta: ¿Conocen este mapa? (les mostré el mapa desde el computador pues no teníamos energía para poder proyectar).

-La mapa del resguardo debe ser (responden).

- ¿Saben en este mapa dónde estamos? ¿Aquí en este mapa dónde está la casa de pensamiento?

- En el Palmar (en esta parte les comencé a hablar de las diferentes ubicaciones). Señalé lugares como Ospina Pérez, Altaquer y Junín (estos sitios sí fueron identificados y conocidos por cada uno de ellos). Ubicamos la carretera panamericana, lo que nos permitió localizar nuestra ubicación dentro del mapa.

(Pude notar que a pesar de que reconocían el mapa del resguardo no era fácil para ellos navegar dentro del mapa con facilidad, por eso les expliqué dónde estaban los lugares e identificamos el camino que conduce de Ramos Mongón hacia el Palmar, localizando también el predio Imbí).

- ¿Cómo les parece ese camino (el que conduce de Ramos Mongón hacia el Palmar)? ¿Todo es igual, o hay partes donde ya no hay montaña, donde ha habido intervención?

El camino antes era trocha, pero ahora ha cambiado por la carretera. Antes era empalizada. El camino era pequeñito, era trocha. Ahora es diferente a lo que era más antes.

- ¿Eso que se ve diferente a ustedes les hace sentir algo particular, por ejemplo, tristes, les da igual, nostalgia, preocupación?

-Es triste por la montaña. Otra respuesta es que ahora es mejor por la vía, antes se echaba como cinco o seis horas, antes era más duro, tocaba cargar el canasto, los niños, ahora con la vía es mucho mejor. Con la carretera hay más movilidad, más bueno, para salir con los enfermos, antes era duro. Ahora como hay señal llaman a los carros.

- ¿Qué significa la montaña para ustedes?

-Para nosotros es como la madre tierra de uno, porque vivimos de la montaña, supuestamente.

- El hecho de que se vaya perdiendo ¿les hace sentir algo? O ¿les da lo mismo?

- No. Ya no es lo mismo, ya se cambea. Entre más montaña hay agua, bosques y todo eso.

- ¿algo les preocupa, del territorio?

- Quedarnos sin agua. Entre más montaña hay más cosas, como las cosas que hay en la montaña como el agua, flores, animales. Si se destruye eso se pierde, ya no sale lo mismo. Lo que uno tumba se va acabando todo, árboles, animales. Algunos nacen y otros ya no nacen. Cuando uno tumba toca hacerlo a la medida, si tumbamos todos los árboles de las quebradas, ya no podemos tomar

más agua. Las quebradas viven por los árboles. Si en la montaña se pone a tumbar árboles ellos se van a acabar. Cuánto no más dura para crecer un árbol.

- ¿Hay algún lugar específico del resguardo donde se ha perdido la montaña?

- Los primeros tiempos cuando llegamos aquí esto era puro potrero, había árboles. Ahorita en este resguardo ya no hay árboles (en esta parte de la conversación se referían específicamente a la comunidad del Palmar). Ya no hay nada, ya no hay ni para leña. Aquí más antes no utilizábamos gas, utilizábamos leña, en los años que van pasando ya no tenemos ni para leña, y eso es preocupante.

- ¿Qué otras cosas sacaban de la montaña además de leña?

- Se sacaba para hacer las casas, la chonta, la madera, los pilares todo. Más antes la casa se hacía de gualte. Ahora por aquí no se mira un árbol de chonta, porque ya no hay. Ya no hay montaña, se mira de aquí pa arriba, como una hora. En cambio, aquí ya no se mira nada (la comunidad del Palmar).

- Vuelvo y pregunto por el predio Imbí (la localización es del puente del río hacia arriba). Por ahí, cuando uno mira hacia mano derecha de la carretera uno ve unas cosas, montaña, también potreros... ¿Todo eso es lo mismo, o hay diferencias?

- Los potreros existían de mucho tiempo antes.

- Eso se lo entregaron al resguardo, cierto. ¿Qué quiere hacer el resguardo con esos predios? O qué les gustaría a ustedes que se hiciera en ese lugar, que se siembre árboles, ¿o que siga siendo potrero?

- Puede ser que haya potrero para un proyecto de ganado, o que quede para una reserva. También sembrar frutas, ají. (En este momento llegó la mayora María Nastacuas que no había llegado).

- ¿de quién depende qué se hace en ese lugar?

- De la comunidad, del resguardo. De la Asamblea.

- cuando ustedes vivían en la montaña observaban ciertas cosas que uno no observa tan fácil. A mí me han contado que cuando regaban el maíz luego de cosecharlo dejaban recuperar la tierra, y se iban rotando los cultivos. ¿Cómo se llama cuando el lugar comienza a recuperarse?

- Rastrojo.

- Si uno deja el rastrojo quieto mucho tiempo ¿qué pasa?

- Cuando ya está jecho toca tumbarlo para echar otra vez maíz ahí mismo. Ellos tenían una fecha exacta para que cuando estuviera listo ir a tumbar otra vez para regar maíz. Sí, así es.

- Cuando ustedes hablan de dejar como reserva ¿a qué se refieren? ¿cuál es la idea que tiene de reserva?

- La reserva para mí es importante porque uno no va a talar los bosques para que haya animales y todo eso, pues entiendo yo. También me beneficia de muchas cosas, los árboles nos ayudan con el agua, si tala todos los bosques nos quedamos sin agua, sin animales, los pájaros. Es como para cuidarla, cuidar los animales para que no se acaben. Aquí nosotros desde mucho tiempo se decía eso, aquí tenemos la reserva, compramos una tierra que era de don Arturo Narváez (el predio Imbí) esa también la dejamos para la reserva, para tener una reserva y uno salir y decirles a nuestros hijos, nuestros nietos miren que bonito mirar un pájaro.

- ¿Cómo ve ese predio Imbí?

- Estos días no he pasado, pero me dicen que eso está bien, aunque algunas personas están poniendo caballo, eso dicen. No he ido, no puedo mentirle que no he ido estos días.

- A mí me surgía la duda. Allí hay unos potreros, pero son de antes. La pregunta más específica que les haría es: si esa zona es reserva ¿qué hacemos con los potreros? ¿Los dejamos ahí, los dejamos que se vuelvan rastrojo, les sembramos árboles? ¿Qué piensan?

- Para mí sería si hay la oportunidad de sembrarles árboles sería bonito sembrarles árboles.

- ¿Qué clase de árboles?

- Para mí serían árboles como el Pulgande que es maderable, Piaste, Motilón, todo eso.

- ¿Quién tendría que decidir eso y quién lo haría?

- Ahí yo diría que sea la comunidad, no solamente la guardia. Yo siempre he dicho que, si quisiera que nos den esas capacitaciones a toda la comunidad, no solamente a la guardia. Que uno pueda aportar un poquito lo que sabe. Las capacitaciones son para la guardia, pero y nosotros la comunidad no. Que las capacitaciones sean para toda la comunidad.

- ¿Todo el territorio les gusta por igual o hay partes que antes les gustaba mucho pero que ya no?

- A mí sí me gusta como está ahora, pero también más antes cuando uno se iba para la montaña allá en el diviso uno se sentaba a desayunar. Yo me acuerdo cuando uno salía a las cinco de la mañana desayunaba en el diviso, ahí era bonito, uno se descansaba, había árboles. Ahora ya no hay. Ahora ha cambiado por la carretera (ya no está allí).

La vez pasada yo me fui hasta allá arriba y dije dónde queda el diviso (este lugar lo hemos recorrido en el marco del plan de manejo). En ese lugar uno se sentía libre, con una tranquilidad, allí no

escuchaba el ruido de los carros, solamente el canto de los pajaritos, uno estaba desayunando y escuchaba los pajaritos. A mí me hacía sentir como contenta, como que yo estaba tranquila.

- Esos lugares que se han ido perdiendo ¿valdría la pena hacer algo para que se vuelvan a recuperar? O ¿simplemente hay que dejarlos así? Por ejemplo, el lugar que usted dice. ¿Deberíamos recuperarlos o ya paila?

- Ya pasó la vía, ya no hay cómo recuperarlos. Ese diviso ya no existe, porque ya pasa la vía. Ya queda es como historia que había allí. Del diviso más allá hay una quebradita. Por allá donde tomábamos agua también ya cambió, por la vía ya cambió y ya no se puede recuperar.

- y lo que hay de la vía hacia la derecha, todo es predio Imbí. ¿Toda esa parte, valdría la pena recuperar los potreros, dejarlos así, sembrarles árboles, hacer alguna intervención o no?

- Eso toca con la comunidad. La vez pasada dijeron que la dejaron en reserva comunitaria. Toca decidir con la comunidad porque aquí mandamos es todos. Mi pensar es en una reunión y hablar con toda la comunidad para decidir si se deja como reserva, si se van a limpiar los potreros o si se va a sembrar.

No todos tenemos los mismos pensamientos, uno piensa una cosa y el otro piensa otra cosa.

- Les hablo del concepto de restauración y les pregunto si los mayores hacían algo parecido a restaurar.

- Yo sabía mirar allá donde tenía la finca mi cuñado, el papá de mi cuñado él en la siembra de maíz dejaba que se volviera rastrojo y que luego se volverá montaña para que no se acabara. Si regaban maíz, una parte de montaña quedaba porque no se podía tumbar todo. LA gente indígena ellos cuidan las montañas porque todo no se puede tumbar.

Ella es mi cuñada, pero ella debe saber más porque acá el mayor tiene tierra por allá en la montaña. Nosotros venimos de afuera, hemos vivido toda una vida en Chambú, y a pesar de eso lo poquito que sabemos podemos contar porque íbamos para allá donde mi hermana a la montaña y uno se daba cuenta. Pero acá mi cuñada ella puede contar mejor.

Mariela: uno tiene montañita y deja como reserva para la leña, todo no va a tumbar porque la leña buena se pudre para tumbar. Como dijo de la chonta, mi abuelo sabía decir chonta, y no tumbaba todo para que jeché y se pueda luego utilizar para casa. Allá no teníamos ni plástico, el techo era de cuasbil y de bijao, la otra hojita era chalar, de ese se hacía casa. Se curaba, ese duraba como seis años.

- ¿Todavía se ven esas plantas?

- Por allá por la reserva todavía hay. (En este momento llega doña Carmen Alicia Nastacuas).

- Hay otra pregunta que a mí me llama mucho la atención. Me gusta trabajar con comunidades indígenas por la espiritualidad. ¿Me pueden contar algo sobre los sitios sagrados?

- Ella es guardia y ella debe saber más, nosotros en cambio no sabemos mucho de los cuatro mundos. ¿Mariela no sabe? Sitios sagrados sí hay, por acá por la quebrada de Imbí. Sitios sagrados allá no se puede llegar. Yo sabía irme para Ramos y la mamá de mi cuñada decía que había un puente de tabla en el que no se podía hacer bulla porque se crece el río. Entiendo que eso son sitios sagrados, así decía mi cuñada. Yo digo que esa parte son sagrados porque no se puede llegar.

Ahí en el reciclaje había como una laguna, era sagrado porque allí salía un gallito, ahora ya no existe, yo no sé qué fue que pasó. Decían que uno no podía pasar haciendo bulla porque sale disque un gallito, cantaba. Lo limpiaron todo y el agua se fue desapareciendo. Ahora es una cuneta allí. Ahora ahí hay casa, plátano.

- ¿Qué me pueden contar de los espíritus? Yo he escuchado de la tía grande, del tío grande, del duende.

- El Diógenes hablaba del duende, hacia Gualcalá él escucho un radio y llegó malísimo, por ahí hay de eso. Al Diógenes lo curó don Manuel. Por aquí no se escucha el tío Grande, hacia Manchuria sí. Por aquí ya no hay de eso. Él Golpea a los árboles con cáscara de tortuga, así decían. Más antes aquí sabía chillar la vieja, de vez en cuando. Más antes se escuchaba. Aquí sabía chillar más antes.

La otra vez que iba para Piedra verde, solita por la montaña, por allá chillaba. Escuchaba que golpeaban, pero como yo soy creyente del señor yo dije no, esto no es bueno, y me seguía. Por eso dicen que cuando uno entra a una parte toca pedir permiso a los espíritus. Aquí hay espíritus porque en esta parte del plan muchas personas han visto la viuda que sale de noche.

-Que esos espíritus estén ¿es bueno, es malo, da lo mismo?

-Pues para mí por una parte es malo porque aquí ya pasó, a veces a las personas se las quiere llevar. Entonces para mí es mejor que no exista, porque andamos de noche. No sé los demás qué pensarán. Yo miré la viuda, me fui de aquí a dejar de aquí con el primo al tocador de marimba, a don Jairo, abajo, iba así medio borracho, cuando miré que lo dejamos allá y en una hoja de plátano había una mujer pero que linda. Ella me llamaba, le dije al barbas, ve, me llama una mujer, y él me dijo eso es un espíritu malo, vámonos.

- ¿Hay espíritus buenos?

-Yo tengo entendido que el espíritu blanco es bueno, pero el espíritu negro es malo, eso a mí me han dicho. No sé los demás.

- ¿A esos espíritus les gustan ciertos lugares particulares?

- Ellos prefieren un lugar, por ejemplo, ahí en el plan (el plan se refiere a la parte que se atraviesa entre Ramos y el predio Imbí) muchas personas los han mirado, por acá no se ve nada. Más de uno ha mirado por el plan. Los espíritus hay lugares que les gustan.

- ¿Hay lugares del Resguardo que les guste más que otros, o hay otros lugares que no les gustan tanto? (pregunta realizada a doña Carmen).

-Allá en la finca donde tengo un pedacito, allá se escuchan pájaros, gualpuros. Cuando es tarde ya sabe chillar sapo. Cuando vamos a trabajar sabemos venir bien tarde. Uno se siente como aburrida y sabe ir para allá.

- ¿Hay un lugar que no le guste (pregunta a Mariela)?

- A mí todo me gusta, porque cuando uno sale a caminar a la montaña cambea. Uno se siente a gusto. Uno sale por la mañana, se va para allá, distrae la mente. Se va para la montaña, en cambio aquí hay la bulla de las motos, de la gente. Cuando uno se va para la montaña y se va a trabajar la mente se le despeja, solo se escuchan los árboles, los pájaros, uno se siente más a gusto a lo que uno va a trabajar. Es como una tranquilidad cuando uno sale para el monte, cuando llega a la casa llega con la mente despejada y más aliviado. Uno se contenta.

- La montaña les gusta porque es tranquilo, se sienten las aves, es diferente. En cambio, acá hay ruido, gente.

- Así es.

- Si hay un lugar que no les guste ¿qué harían para que les gustara?

- Cuando está haciendo bueno, yo me voy al río, nos bañamos, hacemos jugar a la hija.

- ¿Qué opinan del Awapit que se ha ido perdiendo, todos esos temas de la cultura, la marimba?

- Sería bueno que no se pierda la cultura de nosotros, hoy en día se está perdiendo. Yo ya tengo mis 49 y no me sé ni una palabra de Awapit. Si pudiéramos recuperar eso sería bonito. Aquí ya ha habido proyectos para hacernos hablar Awapit, pero no siguieron. La costumbre de la marimba se está perdiendo, las personas que hacían marimba ya no quieren hacer. Da gusto bailar con marimba.

(En este punto de la conversación comenzó a llover muy fuerte y apagué la grabación). De ahí la conversación giró en torno a la educación, a los estudios universitarios, la medicina tradicional.



Anexo 4. Preguntas realizadas a la comunidad en el análisis del microentorno.

	PASADO ANTES	PRESENTE DESPUÉS
RAMAS	¿Qué producían?	¿Qué producen actualmente?
		¿Qué ha introducido a la producción?
	¿Dónde vendía?	¿Dónde venden ahora lo que producen?
	¿Cuál era el producto más importante para vivir?	¿Ahora cuál es el producto más importante para vivir?
	¿Qué era lo que más ingresos les generaba?	¿Hoy qué es lo que más ingresos les genera?
	¿Qué servicios había en la comunidad?	¿Hoy qué servicios hay en la comunidad?
	¿Qué logros tuvieron en la comunidad?	¿Qué logros tuvieron en la comunidad?
	¿Qué limitantes había en la comunidad?	¿Qué limitantes hay en la comunidad?
TRONCO	¿Cómo funcionaba la comunidad?	¿Cómo funciona la comunidad hoy?
	¿Qué organizaciones había y para que fueron creadas?	¿Qué organizaciones hay hoy y para que se crearon?
	¿Qué marco legal tenían?	¿Cuál es el marco legal hoy?
RAIZ	¿Qué oficios había?	¿Qué oficios hay hoy en día?

	¿Qué elementos sostenían la comunidad?	¿Qué elementos sostienen a la comunidad?
	¿Cualidades que tenía la gente?	¿Cualidades que tiene la gente hoy?

Anexo 5: Principios del resguardo e identificación de fortalezas y debilidades en cada principio.

CRITERIO	DEBILIDAD	POTENCIALIDAD	Observación y/o cual es el impacto en el Resguardo
Unidad:	1) Antes trabajábamos en Unidad, ahora hay división en la comunidad y con los mayores. 2) Politiquería, desunión, poca participación, corrupción, debilidad de gobernanza. 3) Hacen caso a los de fuera, se toma decisiones en bien de unos y no de todos, es la comunidad. 4) La desunión, contaminación del medio ambiente.	1) Guardia , reconocimiento para el Resguardo. 2) Guardia, cabildo, buenas decisiones propias, cuidar nuestra propia naturaleza, control territorial, no a la compra de conciencia de votos. 3) Nuestra fortaleza es la guardia para invitar y animar a la comunidad. 4) Conservación del medio ambiente, gobernanza propia, fortalecimiento de la guardia indígena , control territorial.	2) Tener más compromiso con nuestro propio resguardo. 3) Trabajar unidamente para el bien de nuestra comunidad. 4) Concientización para el fortalecimiento del medio ambiente.
Cultura e Identidad:	1) Se han perdido los idiomas, las costumbres, la religión y la medicina tradicional. 2) Pérdida de lengua materna, vestuario, vivienda, alimentación, baile con música tradicional. 3) Nos hemos olvidado de nuestro idioma propio, la comunidad. 4) Pérdida de la lengua, cambio de forma de vivir.	1) Fortalecimiento de la música propia y las artesanías. 2) Identidad propia, respetar nuestra madre tierra, se ha mantenido la autonomía, la marimba, rituales. 3) Nos reconocemos como indígenas con nuestra cultura, por la guardia, nuestra propia música, nuestra artesanía, proyectos. 4) La guardia, el cabildo, docentes, médicos tradicionales, madres comunitarias, auxiliares de enfermería, centros educativos, electricidad.	2) Buscar la unidad para tomar decisiones en bien de nuestro resguardo y recuperar nuestra lengua materna. 3) Rescatar nuestra cultura propia como el idioma y así transmitir nuestra enseñanza a nuestros hijos. 4) Fortalecimiento de nuestra propia cultura.
Autonomía:	1) Organizaciones de afuera que no nos permiten tomar nuestras decisiones. 2) Sistema general de participación, la intimidación de grupos insurgentes. 3) La desunión de la comunidad y la falta de respeto hacia nuestros mayores, la comunidad. 4) Amenazas de grupos al margen de la ley.	1) Tomar nuestras propias decisiones a través de la guardia. 2) Toma de decisiones propias, conservación de justicia propia, conservación de gobierno propio. 3) El tomar nuestras propias decisiones para el bien de la comunidad sin afectar a la comunidad. 4) Toma de decisiones colectivas, fortalecimiento de gobernanza propia, usos y costumbres.	2) Concientizar algunos líderes que se van en contra de nuestra propia organización. 3) Rescatar nuestras costumbres conociendo nuestro propio derecho sin afectar a los demás. 4) Incentivar a nuestra propia comunidad para toma de decisiones de nuestra propia autonomía.
Territorio:	1) Contaminación, cultivos ilícitos, tala de bosque, vías terciarias, presencia de grupos armados, minas en el territorio. 2) Pérdida de siembra de productos propios, medicina tradicional, modo de vivir, contaminación con químicos. 3) Manejamos y no conocemos nuestro territorio, tratamos de olvidar y defender nuestra tierra. 4) Cultivos ilícitos,	1) Restauración, creación de la reserva, fortalecimiento, conocimiento. 2) Mantener la tierra, no contaminar el agua-aire-tierra, conservación del medio ambiente. 3) Conocer nuestro territorio, defender lo que es de nosotros para que nuestros hijos tengan un buen vivir. 4) Control territorial, cuidado del medio	2) Concientizar a nuestra comunidad para tener más control en los residuos químicos. 4) Compromiso para la protección del territorio.

	contaminación de fuentes hídricas, contaminación del suelo con fertilizantes de usos agrícolas.	ambiente, formación a guardia ambiental.	
--	---	--	--

Anexo 6: Respuestas de las preguntas del análisis del microentorno.

	PREGUNTA PASADO ANTES	RESPUESTA	PREGUNTA PRESENTE HOY	RESPUESTA
RAMAS	¿Qué producían?	1) Pescado, higra, ratones, canasto, maíz, medicina tradicional, cajucho, palmito, calabaza, chontaduro, papacum, caña, bejuco, gallina, tetera. 2) Plátano. 3) Maíz, plátano, yuca, frijol, caña, limón, tetera, canasto, higra, venta de productos. 4) Chiro, maíz, chontaduro, frijol, papacum, yuca, chilma, chilangua, ají, poleo, chirarán, toronjil, palmito, caña, yuyo, estrella, armadillo, ratón, cerrillo, zorra, venado, guara, cusumbe, oso hormiguero, Gualpuro, tirapunte, curillo, Pilchicho, torcaza, pescado de río, gallina, marrano, huevos criollos, tetera, achiote, panela.	¿Qué producen actualmente?	1) Maíz, higra, ají, limón, plátano, caña, naranja, 2) cacao, guaba, madroño, caimito, chilangua, ají. 3) Plátano, caña y coca. 4) Chiro, yuca, papacum, caña, borjój, limón, naranja, coca, papaya, guanábana, gallina criolla, patos, chumbos, panela.
			¿Qué han introducido a la producción?	1) Coca. 2) Comprar el concentrado de las gallinas.
	¿Dónde vendía?	1) En el pueblo (Ricaurte). 2) Se cargaba desde la finca y se lo sacaba a vender. 3) Los productos se sacaban a vender a Ricaurte, como el plátano, maíz, frijol, tetera, los curillos, el tirapunte y el palmito.	¿Dónde venden ahora lo que producen?	1) Ricaurte. 2) No hay sitios fijos. 3) Solo se vende la caña o coca. 4) La coca se vende a ciertos negociantes, la caña se vende en San Pablo.
	¿Cuál era el producto más importante para vivir?	1) El marrano, maíz, gallina. 2) Plátano, cuyes, chontaduro. 3) Plátano, maqueño, chiro, bala. 4) Chiro, gallina, huevos criollos, marrano, animal de monte y la pesca.	¿Ahora cuál es el producto más importante para vivir?	1) Coca, caña, plátano. 2) Cacao, pollo encubado. 3) Pollo, arroz, chorizo. 4) Coca, plátano y caña.
	¿Qué era lo que más ingresos les generaban?	1) Maíz, plátano, frijol, gallina. 2) Marrano. 4) Maíz, marrano, ganado, gallina, huevos.	¿Hoy qué es lo que más ingresos les generan?	1) Coca, gallina, huevos. 2) Coca. 4) Coca y caña.
	¿Qué servicios (medicina tradicional, vías, agua, electricidad o energía) había en la comunidad?	1) Cambio de brazo, presta de producto, unidos en la comunidad. 2) Señas. 3) La medicina propia. 4) Agua pura, los alumbrados con imbil (resina de árboles) y mechones, los trabajos se hacían en uniones (prestado de brazos).	¿Hoy qué servicios hay en la comunidad?	1) Mingas, asamblea, trabajo comunitario, fontanero del resguardo, celador, escuela, colegio, transporte escolar, restaurante escolar, estudios. 2) Comunicación, energía, acueducto, vías. 3) El hospital o médicos. 4) El servicio médico, la educación, el agua, la electricidad, el internet, carretera, vehículos.

	¿Por qué luchaba la comunidad?	1) Procesos organizativos, mingas de camino, organización. 2) Organización. 3) Tener su finca, trabajar sus productos en familia. 4) La tranquilidad, la alimentación natural y sana, pocas enfermedades.	¿Por qué lucha hoy la comunidad?	1) Vías terciarias, construcción casa comunal, guardia indígena, organización, gobernador, capacitaciones, proyectos para fortalecer a la comunidad. 2) Tener su propia autonomía. 3) Recuperar el territorio, unirse como un resguardo. 4) Poca tranquilidad, el agua es contaminada, la alimentación no es sana.
	¿Qué problemas grandes había en la comunidad?	1) No había energía, tocaba cargar en ollas de barro. 2) Dificil acceso (vías). 3) Se crecía el río, para los estudiantes no había plata era escasa, antes la palabra valía. 4) El agua se recogía en calabazo, para transitar había trocha.	¿Qué problemas grandes hay en la comunidad?	1) Hay vía, contaminación, desigualdad, pérdida de la cultura, la unidad. 2) La inseguridad. 3) Cada uno manda su territorio, sin pasarse respetando su lugar, o manejamos la propiedad privada. 4) El servicio de energía, agua se paga.
TRONCO	¿Cómo funcionaba la comunidad?	1) Unidos para hacer mingas comunitarias, reuniones, olla comunitaria. 2) Inspectores, mayores. 3) Eran unidos, trabajaban sus cultivos y compartían sus alimentos unidos, vendían sus productos unidos. 4) En la unión con las veredas.	¿Cómo funciona la comunidad hoy?	1) Hay desunión en las mingas y en las asambleas. 2) Por medio de nuestra organización propia. 3) Cada uno consigue su alimento, trabajan por su lado. 4) Se ha organizado como resguardo, donde está conformado por gobernador y la mesa directiva y el respaldo de la guardia indígena.
	¿Qué organizaciones había y para que fueron creadas?	1) Cuatro organizaciones (FCAE, UNIPA, CAMAWARI, ACIPAP). 2) Juntas de acción comunal, inspectores. 3) La organización, la familia con respeto. 4) Inspección de policía, en la vereda para que represente como representante.	¿Qué organizaciones hay hoy y para que se crearon?	1) Para organizar al pueblo Awa. 2) Cabildo, guardia (se crearon para el buen vivir). 3) El resguardo se creó para organizar la comunidad y para que llegue un poquito de plata. 4) Resguardos, Camawari, acciones comunales. El resguardo se creó para el fortalecimiento de la gobernanza, para reclamar nuestros derechos.
	¿Qué marco legal, las normas tenían?	1) La palabra era legal de la comunidad, acción comunal, comisario. 2) No existía. 3) La ley propia, se respetaba la palabra, la honestidad, tranquilidad. 4) La ley de origen, nuestras cosmovisiones.	¿Cuál es el marco legal, normas hoy?	1) Policía (reconocimiento del Resguardo). 2) Identificación, constitución política de Colombia de 1991, resguardos. 3) Las leyes. 4) Se tiene cabildo, guardia indígena, los consejos.
RAIZ	¿Qué oficios había?	1) Agricultor, cazador, artesanía, pescador. 2) Unidad, trabajos comunitarios, mingas. 3) Los oficios eran cultivar plátano, maíz, frijol, yuca, limón, lulo, caña, tetera, hacer canasto, ganadero, pesca, agricultura. 4) Cultivo propio.	¿Qué oficios hay hoy en día?	1) Guardia (defensores y protectores del territorio), autoridades. 2) Agricultura, más empleos. 3) Cultivar coca, plátano en menos cantidad, maqueño, yuca, caña, guayaba, limón, agricultura. 4) Pérdida de la cultura propia.
	¿Qué elementos sostenían la comunidad?	1) La marimba, machete, hacha, chispun, tepian, trampas. 2) Trueque. 3) Ellos vivían de agricultura, la pesca, la caza, ganadería de la venta del plátano, maíz, palmito, chontaduro, higras, canasto, escobas de Cuasbil, de la tetera. 4) La costumbre tradicional, lengua materna.	¿Qué elementos sostienen a la comunidad?	1) La motosierra, guadaña, vehículos. 2) La organización. 3) Vivimos de la coca, caña, del plátano y la yuca. 4) Cambios de costumbre.

¿Cualidades que tenía la gente?	1) La palabra, participación. 2) Saber qué tiempo de luna sembrar los productos, más unida en los trabajos. 3) Trabajaban unidos, intercambio la mano, hacían minga en familia. 4) Tener viva la cultura y la tradición.	¿Cualidades que tiene la gente hoy?	1) Se han perdido las cualidades. 2) Amabilidad. 3) Trabajamos individual, cada uno por su lado. 4) Pérdida de la lengua materna.
---------------------------------	--	-------------------------------------	---

Anexo 7: Análisis de microentorno por aspectos (natural, cultural, social, infraestructura y financiero). Fuente: proyecto Fondo Acción.

ASPECTO CONTEXTO NATURAL	O	SUBASPECTO	ANTES	HOY	Observaciones – impactos en el Territorio y/o la comunidad. Si hay riesgos mencionarlos.
NATURAL		Autonomía alimentaria	Cultivaban papacum, maíz, frijol, plátano de diferentes clases, chiro, chilangua, ají, gallinas, cuyes, ratón.	Caña, coca, cerdos, algo de chiro.	Ahora dependen de productos de fuera, con consumo de muchas harinas, como fideos (pastas) arroz, es una debilidad de la comunidad actual. Perdida de la autonomía alimentaria, productos propios ancestrales.
		Biodiversidad	Había mucha mayor cantidad de todo tipo de fauna y flora.	Si bien se puede observar una gran diversidad de aves, otros animales como los anfibios han desaparecido debido a las fumigaciones.	El uso excesivo de agroquímicos para los cultivos de coca es una amenaza para la biodiversidad.
		Bosques maduros	Anteriormente la principal cobertura del Resguardo y sus alrededores era bosque maduro.	En la actualidad, el cambio de uso de la tierra (potreros, agricultura y cultivos de coca) ha disminuido considerablemente la cobertura de bosque.	La conversión a potreros y los cultivos de coca son las principales amenazas a los bosques y a la biodiversidad.
		Agua	Anteriormente el agua era limpia, con muchos nacimientos y sin contaminación.	En la actualidad, los cuerpos de agua están siendo contaminados por los agroquímicos.	Posibles enfermedades a causa del consumo de agua contaminada.
		Suelos	La vocación de los suelos es principalmente de uso forestal y de agricultura poco intensiva (para lo que se utilizaban antes).	Actualmente, la ganadería y el monocultivo de coca están generando degradación en los suelos.	Pérdida de la soberanía alimentaria a causa del empobrecimiento de los suelos.

CULTURAL	Idioma propio	Antes se hablaba el Awapit.	En la actualidad no hay personas que hablen el Awapit.	Pérdida de la identidad cultural.
	Conocimientos ancestrales	Anteriormente se conocía la medicina tradicional, los árboles y había un estrecho relacionamiento con la montaña.	Actualmente existe poco conocimiento acerca de la relación con la naturaleza y sus beneficios.	Pérdida del manejo ancestral del territorio y degradación de este.
	Relaciones familiares	Anteriormente había más unidad.	Actualmente las familias están fragmentadas a raíz de la influencia del narcotráfico y de los actores armados.	Debilitamiento de la estructura social.
	Rol de mayores y sabiduría	Anteriormente eran tenidos en cuenta y su principal rol era el de aconsejar.	Actualmente los mayores están alejados del proceso organizativo del Resguardo y muchos están en contra.	Pérdida del empalme generacional, desorientación por parte de los jóvenes.
SOCIAL	Educación propia	Anteriormente se hacía en el hogar (en el huerto, acompañado de los padres).	Actualmente la comunidad cuenta con el centro educativo del Palmar.	
	Capacidad de retener la juventud	Anteriormente permanecían en el hogar, aprendiendo de los mayores el manejo del territorio y la relación con la montaña.	Muchos jóvenes se dejan seducir de los grupos armados y se enlistan.	Pérdida de gobernanza.
	Redes comunitarias			
	Gobernanza	Juntas de acción comunal	Resguardo/ Cabildo. Guardia Indígena	La unidad está fallando. Guardia indígena como fortaleza
INFRAESTRUCTURA	Vías	Antes eran caminos de herradura.	En la actualidad existen carreteras (aunque destapadas, pero permiten la circulación de motos y carros).	Con la apertura de las vías se facilita la entrada de muchas cosas que pueden no ser positivas para la comunidad (como mecatos, licores, cigarrillos, plásticos, contaminantes, entre otros). Permiten la movilización de grupos armados.
	Escuelas	No existían.	Actualmente existe el centro educativo El Palmar.	Se está trabajando en etnoeducación, principalmente para recuperar el idioma y tradiciones ancestrales.
	Servicios públicos Agua	No existían (el acceso al agua se hacía cargando con	Ahora existen mangueras que transportan el agua	

	Energía	(puros) que eran cantaros hechos a base de calabazas).	hasta las casas y energía eléctrica en algunos sectores del Resguardo.	
FINANCIERO	Potencial para acceder a créditos		Es posible para el resguardo en el banco Agrario.	Pignorando las trasferencias
	Acceso a fondos privados			
	Utilización de fondos públicos			
	Capacidad de ahorro	El truco era muy común entre la gente.	La gente no ahorra a pesar de disponer más efectivo que antes	Se podría identificar que se está introduciendo la forma de mucho consumismo de cosas que no se requieren. Buscar fuentes alternativas de ingresos.

Anexo 8: Potrero del Predio Imbí. **Fuente:** fotografía del proyecto fondo acción.



Anexo 9: Cobertura de bosque dentro del predio Imbí. **Fuente:** foto del proyecto fondo acción.



Anexo 10: Sitio sagrado “piedra sentada”. **Fuente:** Proyecto fondo acción.



Anexo 11: Fotografía aérea de la comunidad del Palmar. **Fuente:** fotografía tomada con dron para este trabajo.



Anexo 12: Descenso hacia el río Imbí, al fondo se ve su orilla occidental. **Fuente:** proyecto fondo acción.



Anexo 13: huerta de plantas medicinales. **Fuente:** proyecto fondo acción.



Anexo 14: Sistemas de siembra del predio de Camawari. **Fuente:** proyecto fondo acción.



Anexo 15. Diversidad de aves registrada durante los recorridos realizados en el Resguardo del Palmar Imbí. **Fuente:** proyecto Fondo Acción. 2025-2026.

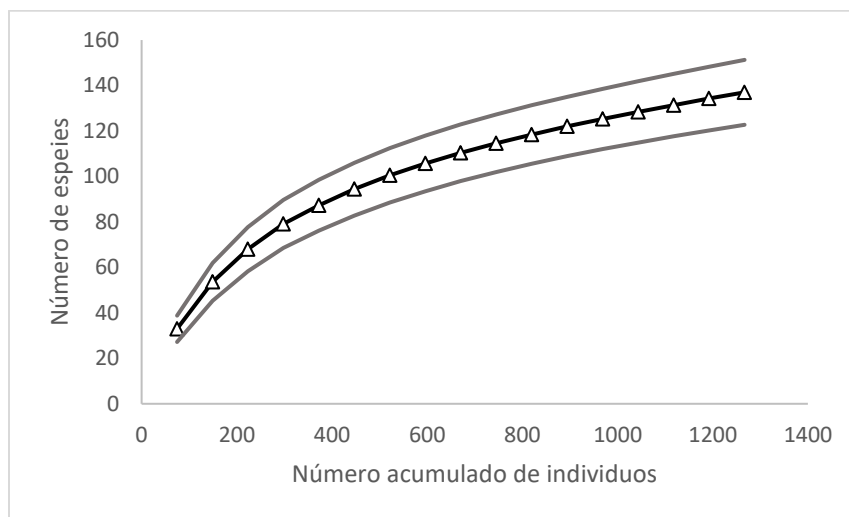
* Familias con mayor número de especies.

** Familias con más de 50 detecciones.

No	Familia	Predio Imbí		Camino a Ramos		Reserva de la vida	
		Especies	Detecciones	Especies	Detecciones	Especies	Detecciones
1	Odontophoridae	1	1	1	3	0	0
2	Columbidae	3	23	2	2	1	2
3	Cuculidae	2	16	2	8	1	1
4	Nyctibiidae	0	0	1	1	0	0
5	Apodidae	2	26	2	34	0	0
6	Trochilidae	6	20	6	25	3	8
7	Charadriidae	1	9	1	1	0	0
8	Ardeidae	0	0	1	1	0	0
9	Cathartidae	1	14	1	4	0	0
10	Accipitridae	5	26	3	17	2	2
11	Trogonidae	1	2	3	4	1	1
12	Alcedinidae	0	0	1	1	0	0
13	Momotidae	0	0	0	0	1	1
14	Capitonidae	1	9	1	1	0	0
15	Semnornithidae	1	12	1	16	1	2
16	Ramphastidae	2	17	3	4	1	2
17	Picidae	1	6	3	9	2	4
18	Falconidae	2	6	1	1	0	0
19	Psittacidae	3	89**	2	30	1	14
20	Thamnophilidae	1	1	3	4	2	4
21	Rhinocryptidae	1	2	1	4	1	2
22	Formicariidae	0	0	1	1	0	0
23	Furnariidae	3	10	5	7	1	1
24	Tyrannidae	11*	92**	13*	39	3	11
25	Cotingidae	2	15	1	2	2	3
26	Pipridae	1	4	2	5	1	2
27	Tityridae	1	1	0	0	0	0
28	Vireonidae	3	6	1	3	0	0
29	Corvidae	0	0	1	1	1	1
30	Hirundinidae	2	20	2	27	0	0
31	Troglodytidae	4	35	4	16	3	10
32	Poliophtilidae	0	0	0	0	1	1
33	Cinclidae	1	1	1	2	0	0
34	Turdidae	1	3	2	15	2	5
35	Thraupidae	22*	209**	16*	89**	5	23
36	Emberizidae	1	17	2	6	2	5
37	Passerellidae	2	13	2	8	1	1
38	Cardinalidae	1	2	1	1	1	1
39	Parulidae	3	23	3	15	2	5
40	Icteridae	2	8	0	0	2	7

41 Fringillidae	2	22	1	13	1	4
Totales	96	760	97	420	45	123

Anexo 16: Curva de acumulación de especies de aves del resguardo del Palmar Imbí. **Fuente:** proyecto Fondo Acción 2025 – 2026.



Anexo 17. Número de especies observadas y esperadas de acuerdo a estimadores no paramétricos. **Fuente:** proyecto Fondo Acción 2025-2026.

Lugar de muestreo	Especies observadas	Especies esperadas (estimadores no paramétricos)				Media	SD	% Muestra
		ACE	ICE	Chao 2	Bootstrap			
Predio Imbí y alrededores	96	106,4	117,1	108,56	107,57	109,9	4,9	87,4
Reserva de la Vida	45	-	-	-	-	-	-	-
Camino a Ramos Mongón	97	119	167,2	150,68	115,22	138,02	25,1	70,3
Total	140	159,4	181,2	215,3	156,1	177,98	27,2	78,7

Anexo 18. Diversidad de plantas identificadas por los mayores en el predio Imbí y alrededores. **Fuente:** este trabajo. (2025).

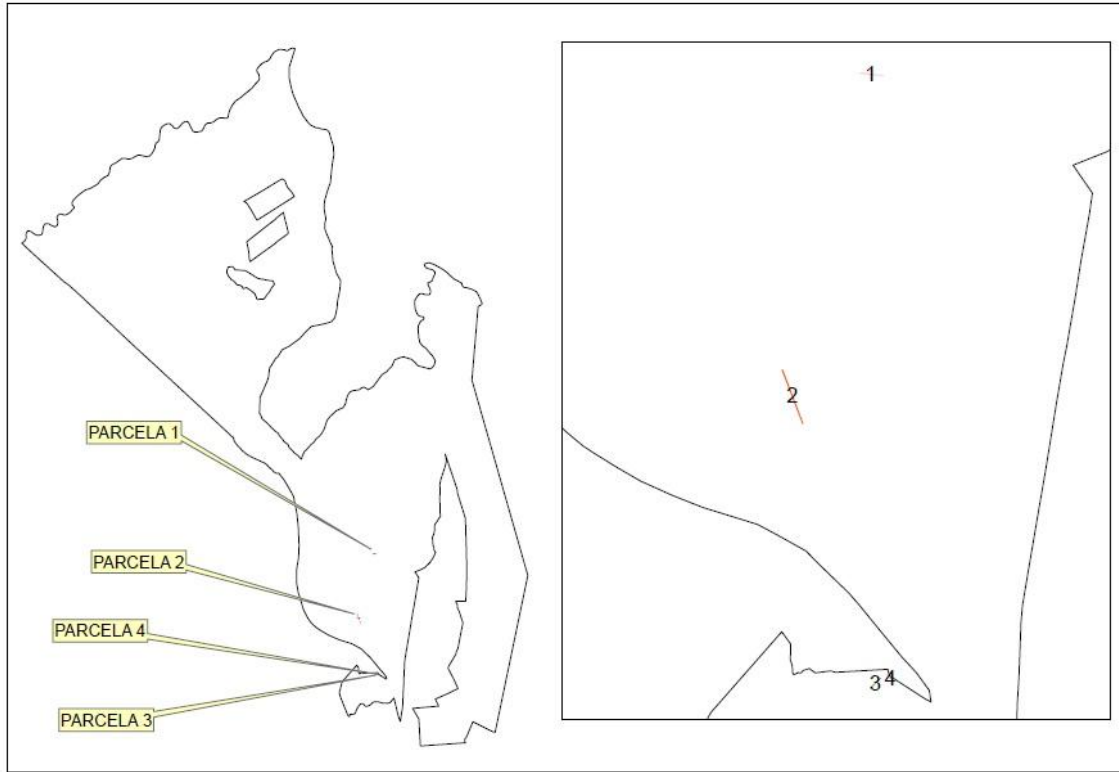
No.	Familia	# de Géneros	# de Especies
1	Actinidiaceae		1
2	Annonaceae		1
3	Apocynaceae		1
4	Araceae		4
5	Araliaceae		3
6	Arecaceae		5
7	Asteraceae		6

8	Begoniaceae	1	1
9	Boraginaceae	1	1
10	Bromeliaceae	1	1
11	Brunelliaceae	1	2
12	Burseraceae	1	1
13	Cannabaceae	1	1
14	Chloranthaceae	1	1
15	Chrysobalanaceae	1	1
16	Clusiaceae	3	3
17	Costaceae	1	1
18	Cyatheaceae	1	3
19	Cyclanthaceae	2	2
20	Dichapetalaceae	1	1
21	Dicksoniaceae	1	1
22	Ericaceae	1	1
23	Euphorbiaceae	3	3
24	Fabaceae	2	3
25	Gentianaceae	1	1
26	Heliconiaceae	1	1
27	Hypericaceae	1	1
28	Lamiaceae	1	2
29	Lauraceae	6	6
30	Lecythidaceae	1	1
31	Lycopodiaceae	1	1
32	Malvaceae	4	4
33	Marantaceae	1	1
34	Melastomataceae	3	3
35	Meliaceae	2	2
36	Moraceae	1	2
37	Myristicaceae	1	1
38	Myrsinaceae	2	2
39	Myrtaceae	3	3
40	Phyllanthaceae	1	1
41	Piperaceae	1	3
42	Primulaceae	2	2
43	Plantaginaceae	1	1
44	Poaceae	1	1
45	Rosaceae	1	1
46	Rubiaceae	6	8
47	Sapindaceae	3	3
48	Sapotaceae	1	1
49	Selaginellaceae	1	1
50	Smilacaceae	1	1
51	Solanaceae	3	3
52	Symplocaceae	1	1
53	Urticaceae	3	5
54	Verbenaceae	1	1
55	Zingiberaceae	1	1
Total		101	115

Anexo 19. Diversidad de plantas reconocida por los mayores y sabedores inkal Awá por tipo de uso o relación. **Fuente:** este proyecto. (2025).

Tipo de uso o relación	Especies identificadas
Comestible	<i>Saurauia parviflora</i> , <i>Guatteria sp.</i> , <i>Tabernaemontana leeuwenbergiana</i> , <i>Colocasia esculenta</i> , <i>Prestoea acuminata</i> , <i>Coffea arabica</i> , <i>Clavija laplanadae</i> , <i>Psidium guajaba</i> , <i>Matisia bolivarii</i> , <i>Theobroma cacao</i> , <i>Inga sp.</i> , <i>Cavendishia sp.</i> , <i>Garcinia madruno</i>
Combustible	<i>Critoniopsis occidentalis</i> , <i>Bohmeria sp.</i> , <i>Billia rosea</i> , <i>Tibouchina lepidota</i> , <i>Aegiphila sp.</i> , <i>Vismia lauriformis</i> , <i>Alchornea triplinervia</i> , <i>Arawakia weddelliana</i> , <i>Clusia sp.</i> , <i>Brunellia comocladifolia</i> , <i>Verbesina sp.</i>
Medicinal	<i>Lantana camara</i> , <i>Urtica sp.</i> , <i>Cinchona sp.</i> , <i>Conohea scoparioides</i> , <i>Piper sp.</i> , <i>Macrocarpaea macrophylla</i> , <i>Costus laevis</i> , <i>Lepidaploa lehmannii</i> , <i>Austroeupatorium inulifolium</i>
Maderable – Construcción	<i>Wettinia kalbreyeri</i> , <i>Geonoma undata</i> , <i>Cordia sp.</i> , <i>Brunellia sp.</i> , <i>Protium amazonicum</i> , <i>Trema micrantha</i> , <i>Couepia sp.</i> , <i>Cyathea caracasana</i> , <i>Cyathea sp1.</i> , <i>Cyathea sp2.</i> , <i>Stephanopodium sp.</i> , <i>Dicksonia sp.</i> , <i>Ocotea insularis</i> , <i>Ruagea sp.</i> , <i>Otoba lehmannii</i> , <i>Geissanthus sp.</i> , <i>Myrcia sp.</i> , <i>Myrsine coriacea</i> , <i>Elaeagia karstenii</i> , <i>Pouteria torta</i> , <i>Symplocos serrulata</i>
Ornamental	<i>Anthurium andraeanum</i> , <i>Philodendron sp.</i> , <i>Guzmania sp.</i> , <i>Carludovica sp.</i> , <i>Heliconia sp.</i> ,
Alimento para aves y animales	<i>Schefflera sp.</i> , <i>Dendropanax sp.</i> , <i>Erato sp.</i> , <i>Eschweilera caudiculata</i> , <i>Miconia sp.</i> , <i>Ficus sp.</i>
Artesanías y otros usos	<i>Xanthosoma sp.</i> , <i>Begonia sp.</i> , <i>Hedyosmum cuatrecazanum</i> , <i>Alcalypha sp.</i> , <i>Triumfetta grandiflora</i> , <i>Ochroma pyramidale</i> , <i>Calathea asplundii</i> , <i>Ficus sp.</i> , <i>Eugenia sp.</i> , <i>Bambusa sp.</i> , <i>Paullinia capreolata</i> , <i>Selaginella sp.</i> , <i>Smilax domingensis</i> , <i>Cecropia angustifolia</i> , <i>Cecropia virgusa</i>
Categoría mixta	<i>Cecropia sp.</i> , <i>Cupania cinerea</i> , <i>Ladenbergia macrocarpa</i> , <i>Hieronyma oblonga</i> , <i>Blakea subconnata</i> , <i>Persea cuneata</i> , <i>Nectandra reticulata</i> , <i>Aiouea montana</i> , <i>Macrolobium colombianum</i>
Ninguno conocido	<i>Aiphanes sp.</i> , <i>Chamaedorea pinnatifrons</i> , <i>Aegiphila sp.</i> , <i>Lycopodium sp.</i> , <i>Carapa guianensis</i> , <i>Cybianthus simplex</i> , <i>Psychotria sp1.</i> , <i>Palicourea sp.</i>

Anexo 20: Ubicación de las parcelas en el Resguardo Palmar Imbí (las parcelas 3 y 4 están dentro del predio Imbí). **Fuente:** este trabajo. (2025).



Anexo 21. Diversidad de herpetos registrados en las salidas de campo nocturnas en el predio Imbí y alrededores. **Fuente:** proyecto Fondo Acción. (2025).

Clase	Familia	Especie	Categoría UICN
Amphibia	Dendrobatidae	<i>Oophaga sylvatica</i>	NT
	Leptodactylidae	<i>Leptodactylus ventrimaculatus</i>	LC
	Centrolenidae	<i>Teratohyla spinosa</i>	LC
		<i>Espadarana prosoblepon</i>	LC
	Craugastoridae	<i>Pristimantis sp.</i>	
		<i>Pristimantis laticlavus</i>	VU
		<i>Pristimantis labiosus</i>	NT
<i>Pristimantis achatinus</i>		LC	
Bufonidae	<i>Rhaebo colomai</i>	EN	
Reptilia	Colubridae	<i>Dipsas gracilis</i>	LC
	Corytophanidae	<i>Basiliscus galeritus</i>	LC
	Dactyloidae	<i>Anolis dracula</i>	LC

Anexo 22: Descripción de las técnicas de restauración

Las técnicas de restauración ecológica propuestas para el predio Imbí se fundamentan en el principio de que, según el nivel de degradación, los ecosistemas poseen una alta capacidad de regeneración natural y que el rol de la acción humana consiste, principalmente, en remover barreras, facilitar procesos y acompañar la sucesión ecológica, más que en sustituirla (Bradshaw, 1983; Chazdon, 2019). Estas técnicas no se derivan únicamente de referentes teóricos, sino que son el resultado de un proceso de evaluación ambiental participativa, de múltiples recorridos realizados en el territorio y de los diálogos sostenidos con mayores, guardianes y demás miembros de la comunidad Awá que participaron activamente en estos ejercicios.

En este sentido, se eligieron a partir del encuentro entre el conocimiento ecológico, las metodologías propias de la restauración ecológica y la cosmovisión del pueblo inkal Awá, integrando la lectura comunitaria del territorio, la experiencia directa con los ecosistemas y los saberes ancestrales asociados al manejo del Katsa Su. Así, las técnicas se conciben como prácticas de aprendizaje colectivo y observación atenta del territorio, en las que el conocimiento científico y el saber ancestral dialogan a partir de la experiencia compartida con la naturaleza.

Uso controlado de ganado bovino en el potrero 1 del predio Imbí (ver figura 11): Esta práctica se inspira en enfoques de manejo adaptativo del pastoreo, en los cuales el ganado es utilizado como una herramienta ecológica para modificar la estructura de la vegetación herbácea y generar condiciones favorables para la regeneración natural de especies leñosas (Belsky, 1992; Archer *et al.*, 2017). El pisoteo controlado contribuye a romper la capa densa de gramíneas, disminuir su competitividad y facilitar la incorporación de materia orgánica al suelo, mientras que el consumo selectivo reduce la presión sobre plántulas y semillas de especies forestales presentes en el banco de semillas o provenientes de la lluvia de semillas desde parches de bosque cercanos. Esta técnica no busca intensificar el uso ganadero del predio, sino emplearlo de manera puntual y regulada como un mecanismo para habilitar micrositios que favorezcan los procesos sucesionales tempranos. En el predio Imbí, esta práctica se implementará como un ejercicio de observación comunitaria, en el que se evalúan continuamente las respuestas del suelo y la vegetación, ajustando

la intensidad y duración del pastoreo para evitar efectos negativos como la compactación excesiva o la erosión.

Establecimiento de parcelas de regeneración natural asistida mediante corte de pastos: La segunda estrategia corresponde al establecimiento de parcelas de regeneración natural asistida (RNA) de 10 x 10 m en el potrero 2 (ver figura 11), en las cuales se realizará el corte manual de pastos para liberar plántulas y favorecer el establecimiento de especies forestales nativas. Esta técnica parte del reconocimiento de que, en muchos paisajes degradados, los procesos de regeneración natural ya están en marcha, pero se encuentran limitados por barreras como la competencia con gramíneas dominantes o la alteración del microclima (Chazdon, 2008; Holl & Aide, 2011). El corte selectivo de pastos reduce la competencia por luz, agua y nutrientes, permitiendo que plántulas provenientes del banco de semillas del suelo o de la dispersión natural puedan establecerse y crecer.

A diferencia de la reforestación convencional, la regeneración natural asistida prioriza los procesos ecológicos propios del ecosistema, favorece una mayor diversidad florística y reduce los costos de implementación (Shono *et al.*, 2020; Chazdon, 2019). En el predio Imbí, estas parcelas funcionan como espacios de aprendizaje práctico, donde la comunidad observa la dinámica sucesional, identifica especies clave del proceso de regeneración y comprende los ritmos propios del bosque de niebla. El seguimiento de estas parcelas permite ajustar las prácticas de manejo y fortalecer el conocimiento colectivo sobre la respuesta del ecosistema a las intervenciones.

Establecimiento de núcleos de restauración mediante siembra de árboles nativos: la tercera técnica consiste en el establecimiento de núcleos de restauración mediante la siembra de árboles nativos en sitios estratégicos del predio Imbí, particularmente en el nacimiento de la quebrada del potrero 3 (ver figura 6). Esta técnica, conocida como nucleación, busca acelerar la sucesión ecológica mediante la creación de pequeños parches de vegetación leñosa que actúan como focos de dispersión de semillas, refugio para la fauna y modificadores del microclima (Yarranton & Morrison, 1974; Corbin & Holl, 2012; Diaz-Triana *et al.*, 2023). Los núcleos generan sombra, reducen la temperatura del suelo, incrementan la humedad y mejoran las condiciones edáficas,

facilitando la llegada y el establecimiento de especies con roles ecológicos complementarios adicionales tanto dentro como alrededor de los parches plantados.

A largo plazo, estos núcleos pueden expandirse, contribuyendo a la recuperación de la estructura y funcionalidad del ecosistema (Benayas *et al.*, 2009). La localización de los núcleos en el nacimiento de la quebrada del potrero 3 responde tanto a criterios ecológicos, relacionados con la protección de procesos hidrológicos, como a criterios culturales y espirituales, dado el valor que estos sitios tienen en la cosmovisión del pueblo ñokal Awá. En este sentido, la nucleación permite articular objetivos ecológicos, sociales y de aprendizaje, al combinar restauración experimental, manejo adaptativo y generación de conocimiento a largo plazo (Díaz-Triana *et al.*, 2023).

Enriquecimiento de bosques secundarios con especies de bosque maduro: El enriquecimiento de bosques secundarios mediante la incorporación de especies propias de bosques maduros constituye una estrategia ampliamente reconocida para acelerar la recuperación de la composición florística, la estructura vertical y ciertos procesos ecológicos que difícilmente se restablecen únicamente a través de la regeneración natural pasiva (Lamb *et al.*, 2005; Montagnini & Jordan, 2005). En ecosistemas tropicales, muchas especies de maderas finas y de estadios sucesionales tardíos presentan limitaciones en la dispersión de semillas, baja densidad de árboles parentales y tasas lentas de crecimiento, lo que restringe su recuperación espontánea en paisajes históricamente intervenidos (Chazdon, 2019; Holl & Aide, 2011).

En este contexto, el enriquecimiento forestal permite restituir especies clave del bosque maduro, contribuir a la complejidad estructural del dosel y fortalecer la funcionalidad ecológica a largo plazo, siempre que se implemente de manera selectiva, adaptativa y en articulación con los procesos sucesionales existentes (Guariguata & Ostertag, 2001; Rodrigues *et al.*, 2009). Además, diversos autores señalan que estas estrategias pueden integrar objetivos ecológicos y socioculturales, especialmente cuando se apoyan en el conocimiento local para la selección de especies, la identificación de usos tradicionales y el manejo posterior, fortaleciendo así la dimensión biocultural de la restauración (Nelson & Shilling, 2018). Desde esta perspectiva, el enriquecimiento de los bosques del predio Imbí se concibe no solo como una técnica silvicultural, sino como un proceso de investigación comunitaria y recuperación de la memoria ecológica del

territorio, en el que la restauración del bosque maduro se entrelaza con la transmisión de saberes ancestrales y la sanación del vínculo entre el pueblo inkal Awá y el Katsa Su.

Anexo 23: Permiso concedido por el gobernador del Resguardo Palmar Imbí para realizar el trabajo de grado dentro del territorio.



El Palmar – Ricaurte, Diciembre 13 de 2024.

Respetado:
KEVIN DAVID FERNANDEZ LENIS
0065380
Estudiante.

Referencia: **RIPISC00972024**

Asunto: **Respuesta a propuesta de aceptación de trabajo de grado.**

Cordial Saludo.

En calidad de autoridad indígena como Gobernador Mayor del Resguardo Palmar - Imbí, entidad territorial debidamente recorrida en el marco de la constitución Política de Colombia, con la resolución Nro. 021 del 10 de Diciembre del año 2002, teniendo en cuenta la propuesta presentada "**Propuesta de un plan de restauración ecológica para el predio Imbí, Reserva de la Vida Awá – Héctor Ramiro García, en el Resguardo Palmar Imbí**", me permito informar.

1. Revisada la propuesta desde la problemática planteada y justificado su planteamiento, teniendo el alcance en los objetivos específicos y los resultados esperados, se autoriza el desarrollo dentro del resguardos y sus aportes a fortalecer los temas de conservación y protección del territorio.
- Correo electrónico ddhrpi@gmail.com - garcia1991@hotmail.com

No siendo más el motivo me suscribo de usted,

Atentamente,

Roberto Camilo García G.
ROBERTO CAMILO GARCIA GUANGA.
C.C. 1148443487
GOBERNADOR MAYOR - Resguardo Palmar Imbí – Ricaurte Nariño.
ddhrpi@gmail.com
Ci. 3115212484

C.C. Archivo
Asíno:
Proyecto y Elaboro: Diego Guanga en 01 folios.

El Palmar – Ricaurte (N).
Cle. 310-4098214
E-mail: ddhrpi@gmail.com

1 de 1

Anexo 24: Consentimiento informado entrevista Ligia Ortiz

Declaración de consentimiento

Por medio de esta nota dejo constancia de que he aceptado participar en esta entrevista y que comprendo que se lleva a cabo como parte del estudio mencionado anteriormente.

Autorizo que lo que yo diga en esta conversación:

- **Sí autorizo** que sea citado textualmente en los informes y documentos del estudio, incluyendo mi nombre.
- **No autorizo** que se me cite textualmente ni que se use mi nombre; acepto que se use la información de manera anónima.

Así mismo:

- **Sí autorizo** que la conversación sea grabada.
- **No autorizo** que la conversación sea grabada; acepto que se tomen notas.

Nombre completo de la persona entrevistada: Ligia Evila Ortiz

Firma: Ligia Evila Ortiz

Fecha: 10 - sept - 2025

Lugar: Picawite - Nariño.

Anexo 25: Consentimiento informado entrevista Diego Armando Guanga.

Declaración de consentimiento

Por medio de esta nota de constancia de que he aceptado participar en esta entrevista y que comprendo que se lleva a cabo como parte del estudio mencionado anteriormente.

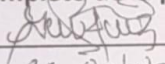
Autorizo que lo que yo diga en esta conversación:

- **Sí autorizo** que sea citado textualmente en los informes y documentos del estudio, incluyendo mi nombre.
- **No autorizo** que se me cite textualmente ni que se use mi nombre; acepto que se use la información de manera anónima.

Así mismo:

- **Sí autorizo** que la conversación sea grabada.
- **No autorizo** que la conversación sea grabada; acepto que se tomen notas.

Nombre completo de la persona entrevistada: Diego Armando Guanga Ortiz

Firma: 

Fecha: 29- Octubre- 2025

Lugar: Resguardo Palmar- Imbi

Anexo 26: Consentimiento informado entrevista Olivio Bisbicús

Declaración de consentimiento

Por medio de esta nota de constancia de que he aceptado participar en esta entrevista y que comprendo que se lleva a cabo como parte del estudio mencionado anteriormente.

Autorizo que lo que yo diga en esta conversación:

- **Sí autorizo** que sea citado textualmente en los informes y documentos del estudio, incluyendo mi nombre.
- **No autorizo** que se me cite textualmente ni que se use mi nombre; acepto que se use la información de manera anónima.

Así mismo:

- **Sí autorizo** que la conversación sea grabada.
- **No autorizo** que la conversación sea grabada; acepto que se tomen notas.

Nombre completo de la persona entrevistada: Olivio Bisbicús pascal

Firma: [Firma manuscrita]

Fecha: 26 agosto de 2025

Lugar: Reserva frontal Awá la Notra