

Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los Andes colombianos¹

.....
William Andrés Martínez-Dueñas²
Universidad del Magdalena, Colombia
wmartinez@unimagdalena.edu.co

Astrid Lorena Perafán Ledezma³
Universidad del Magdalena, Colombia
aperafan@unimagdalena.edu.co

Recibido: 7 de agosto de 2016
Aceptado: 3 de marzo de 2017
Disponible en línea: 14 de diciembre de 2017

.....
¹ Artículo de investigación e innovación. Este texto forma parte de los resultados de investigación del proyecto doctoral “Cosmopolíticas ambientales y paisajes multiétnicos: discursos y prácticas sobre el desarrollo sostenible en un escenario multiétnico/económico”, apoyado por la Universidad del Cauca, el Cabildo Indígena de Puracé, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias y la Universidad del Magdalena.

² Doctor en Antropología, Universidad del Cauca (Colombia). Profesor asociado, Universidad del Magdalena (Santa Marta, Colombia). Integrante del grupo de investigación en Diversidad Humana (IDHUM).

³ Doctora en Antropología, Universidad del Cauca (Colombia). Profesora asociada, Universidad del Magdalena (Santa Marta, Colombia). Integrante del grupo de investigación en Diversidad Humana (IDHUM).

Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los Andes colombianos

Resumen

A través de una experiencia etnográfica con el Cabildo Indígena de Puracé (CIP), en el Resguardo del mismo nombre (RIP), se puede observar cómo la “conservación” ha propiciado un espacio de interacción entre la organización indígena (CIP) y el Estado, que permite evidenciar, por un lado, lo productivo que puede llegar a ser este proceso, y por otro, que lo que sucede en esta dinámica puede ser mejor entendido a la luz de una plataforma analítica multinaturalista, y no solamente desde el marco multiculturalista. Nos centraremos, especialmente, en mostrar cómo dos no-humanos, las vacas y los cóndores, se insertan de maneras específicas en redes socio-materiales particulares. En cada una de estas, tanto las vacas como los cóndores son seres diferentes con los cuales se interactúa de manera específica. A partir de esto se sugiere una mirada que contemple la coexistencia de más que una sola naturaleza en un mismo espacio geográfico.

Palabras clave: cóndor; vacas; conservación; multinaturalismo

Thinking Conservation from Multinaturalism in an Indigenous Locality of the Colombian Andes

Abstract

Through an ethnographic experience with the Indigenous Council of Puracé (Cabildo Indígena de Puracé - CIP), and in the Indigenous Reserve that goes by the same name (RIP), it can be observed how ‘conservation’ has created a space of interaction between the indigenous organization (CIP) and the Colombian State. This proves the potential productivity of this process, and on the other hand, it shows that what happens in this dynamics can be better understood in light of a multinaturalistic analytical platform, and not only from the multicultural framework. This paper focuses on showing how two non-humans, cows and condors, are inserted in specific ways particular socio-material networks. In each of these networks, both cows and condors are different beings with whom one interacts in a particular way. Thus, the paper suggests an approach that considers the coexistence of more than one nature in the same geographical space.

Keywords: condor; cows; conservation; multinaturalism

Pensando a conservação desde o multinaturalismo em uma localidade indígena dos Andes colombianos

Resumo

Através de uma experiência etnográfica com o Cabildo Indígena de Puracé (CIP), no Resguardo do mesmo nome (RIP), pode-se observar como a “conservação” está propiciando um espaço de interação entre a organização indígena (CIP) e o Estado, que permite evidenciar, por um lado, o produtivo que pode chegar a ser este processo e, por outro lado, que o que acontece nesta dinâmica pode ser melhor entendido à luz de uma plataforma analítica multinaturalista e não apenas desde o quadro multiculturalista. Particularmente focamos em mostrar como dois não-humanos, as vacas e os condores, inserem-se de maneiras específicas em redes sócio-materiais particulares. Em cada uma destas, tanto as vacas quanto os condores são seres diferentes com os quais se interatua de maneira particular. A partir disso se sugere um olhar que contemple a coexistência de mais que uma soa natureza em um mesmo espaço geográfico.

Palavras-chave: condor; vacas; conservação; multinaturalismo

Introducción

Los modernos han puesto el planeta a fuego y sangre, sin jamás entrar en conflicto, sin ninguna declaración de guerra. Por el contrario, todo lo que han hecho, es expandir, por medio de las armas, la paz profunda, la civilización indiscutible, el progreso incuestionable. Nunca han tenido adversario, enemigo en el sentido propio del término, solamente malos estudiantes. Sí, sus guerras, sus conquistas, inclusive sus masacres han sido pedagógicas.
(Latour, 2000, p. 7)

En este artículo nos centraremos en presentar cómo a través de una experiencia etnográfica realizada con el Cabildo Indígena de Puracé (CIP), en el Resguardo del mismo nombre (RIP)⁴ (Cauca, Colombia), entre los años 2007 y 2010, la “conservación” ha propiciado un espacio de interacción entre la organización indígena y el Estado, que permite evidenciar, por un lado, lo productivo que puede llegar a ser este proceso y, por otro, que lo que sucede en esta dinámica puede ser mejor entendido a la luz de una plataforma analítica *multinaturalista* y no solamente desde el marco multiculturalista. Como punto de referencia para esta reflexión entendemos la *conservación* como un conjunto diverso de prácticas y discursos transnacionales originados en el Atlántico Norte, cuyo fundamento es la ciencia ecológica, con el principio de mantener en el tiempo lo que se concibe como diversidad biológica. Uno de estos discursos y prácticas es la estrategia concreta de conservación de la biodiversidad, a través de la creación de parques naturales.

Para efectos de esta discusión, podemos decir que *la Constitución Política colombiana de 1991 es multicultural y mononatural*. Esto se ve reflejado en el reconocimiento explícito de la diversidad étnica y cultural de la nación, lo cual puede deducirse que hace referencia a la coexistencia de múltiples pueblos o grupos humanos con

.....
⁴ La comunidad indígena de Puracé se adscribe a la etnia Kokonuco. El RIP es un resguardo de origen colonial que se ubica al sur de la cordillera central colombiana en el departamento del Cauca, con más de 13.000 hectáreas de extensión habitadas por más de 4.400 personas, a una altitud que oscila entre los 2.000 y los 4.000 msnm aproximadamente (cf. Galeano, 2012).

culturas diferentes a las heredadas de Occidente. No obstante, si asumimos que esas culturas también implican naturalezas y mundos (Viveiros de Castro, 2004; Descola, 2005), podríamos entender que en el territorio oficial colombiano coexisten, no solo diferentes culturas, sino también diferentes naturalezas y, por ende, mundos. Uno de ellos ha sido privilegiado por el Estado, el mundo donde hay un tipo particular de naturaleza cuya representación ha sido el trabajo de las ciencias naturales y cuya síntesis se ha expresado a través del ecosistema. Este privilegio se evidencia en la política ambiental colombiana que se fortaleció en la Constitución de 1991 y se concretó con la Ley 99 de 1993, la cual asumió el desarrollo sostenible como principio.

En la Constitución colombiana, el multiculturalismo —que podemos entender como la organización moderna de la alteridad (cf. Gnecco, 2010)— excluye la posibilidad del multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2004) o, como complementó Latour (2000, p. 4) a partir de Viveiros de Castro (2004), el multiculturalismo es la consecuencia lógica de lo que se podría llamar ‘mononaturalismo’. El mundo moderno, y especialmente el saber científico, caracterizado por la división intelectual del trabajo, crea la cultura y las etnias como formas de entender y organizar la diferencia humana (Trouillot, 1991), despojándolas de su mundo. Desde la posición multiculturalista es posible que existan diferentes pueblos o grupos étnicos que entiendan la naturaleza a su modo, desde su cultura, pero constitucionalmente solo hay una naturaleza, definida por la ciencia. De tal manera que, en la proyección de nación expresada en la carta constitucional, se puede evidenciar cómo se exalta la diversidad cultural, pero al mismo tiempo se reafirma que dichas culturas se encuentran en una sola naturaleza.

A pesar de que diversas formas de producir, entender y actuar sobre el mundo coexisten, solo una es privilegiada por el Estado y por los procesos gubernamentales globales. Esto lleva a que no se ponga en cuestión la implementación de modelos de organización del mundo específicos, como el desarrollo sostenible, la conservación

de la biodiversidad, los procesos de adaptación al cambio climático global, los Objetivos del Milenio, entre otros.⁵

Desde esta posición multiculturalista/mononaturalista, los conflictos entre humanos con respecto al ambiente no son más que una mala interpretación que el Otro hace sobre el ambiente —la Naturaleza para los modernos contemporáneos— (Latour, 2000); hay que acudir a la ecología para que lo resuelva echando mano de su meta-modelo del ecosistema planetario (c.f. Ferguson, 2006). Es en este sentido que podemos afirmar, retomando las palabras del epígrafe, que las intervenciones hechas desde las políticas globales de manejo del ambiente y la diversidad, son pedagógicas, entran a corregir comportamientos ligados a una mala interpretación de la Naturaleza.

“De cualquier manera nunca se negocia el mundo; se negocia en un mundo ya constituido” (Latour, 2000, p. 6). Pero si se asume que no solo hay múltiples culturas sino también múltiples naturalezas y/o mundos, con seres particulares insertos en circuitos de existencia particulares, cognoscibles únicamente desde las reglas y códigos de esos mismos mundos (Descola, 2005; Blaser, 2009), resultaría conveniente considerar propuestas analíticas que entiendan los ajustes y coexistencia entre mundos y no solo entre culturas (e.g. Latour, 2004; Stengers, 2005). Esta perspectiva ha justificado la fundación de una nueva área de análisis, la ontología política (Escobar, 2008; Blaser, 2009; De la Cadena, 2010), que pretende hacer explícitos los conflictos que se producen en los encuentros entre mundos. Desde esta óptica hacemos parte de un pluriverso donde mundos con génesis particulares se desarrollan a lo largo del tiempo, reclutando a su manera seres de diversos tipos (Latour, 2008). Nosotros, los modernos, estamos familiarizados desde hace unos siglos con seres que conocemos-creamos a través

.....
⁵ Asher y Ojeda (2009) han mostrado cómo el Estado penetra otras naturalezas y las incluye dentro de su modelo a través de planes de ordenamiento territorial que permiten integrar al esquema del desarrollo sostenible a los territorios inhóspitos, olvidados y atrasados. De manera similar, Ferguson (1994) mostró cómo en Lesoto, con los fallidos programas de desarrollo implementados a través de la cooperación internacional de países del Atlántico Norte, se amplió, profundizó e intensificó la presencia e intervención del Estado en localidades específicas desde los principios técnicos y científicos del desarrollo. Esto ha generado procesos de ecogubernamentalidad (Rutherford, 2000; Ulloa, 2004) o ambientalidad (Agrawal, 2005), que han producido sujetos y comunidades con funciones y objetivos específicos.

del conocimiento instrumental (Barad, 1999), como los átomos, las moléculas, los seres vivos, los humanos, los ecosistemas, los planetas, entre muchos otros. Otros pueblos han hecho⁶ mundos de otra forma, produciendo seres particulares y formas de relación entre humanos y entre estos y los no-humanos igualmente particulares.⁷

Que todos estos mundos existan en un mismo espacio ha permitido que entren en contacto, incluyendo sus seres particulares. Estos mundos con sus seres comienzan a interactuar y producen diferentes tipos de ajustes que pueden generar, como en el caso de Puracé, mundos o redes entre mundos *no/solo/modernos*: conexiones de mundos donde coexisten seres de diferentes naturalezas, algunos con características híbridas (Martínez-Dueñas, 2012, 2016).

Modos de identificación u ontologías

Se puede decir que la forma en que producimos el mundo comparte una serie de reglas de interacción e identificación entre nosotros los humanos y los demás existentes no-humanos (Descola, 2005), así podemos identificarnos en relación con los no-humanos y de acuerdo con ello desarrollamos formas particulares de interacción. Para Descola (2005) estas formas de identificación e interacción se pueden agrupar en cuatro tipos generales: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. Para esta discusión resulta útil definir dos conjuntos de referencias conceptuales interdependientes que se presentan como más directamente contrastantes: el Animismo/perspectivismo/multinaturalismo y el naturalismo/multiculturalismo. Para Descola, en el *animismo* humanos y no-humanos comparten la interioridad (e.g. espíritu) y se diferencian por su fisicalidad (e.g. los cuerpos que ocupan, la materialidad, la forma), de tal manera que humanos y no-humanos pueden ser sujetos y tener lo que entendemos como relaciones sociales. En el *naturalismo* humanos y

.....
⁶ Más adelante se ampliará la noción de *producir y hacer* mundo, retomando los conceptos de en-acción y *performance*.

⁷ Esto se puede hacer evidente en los trabajos de Århem (2001), Viveiros de Castro (2004), Descola (2005), Blaser (2009), De la Cadena (2010), entre otros.

no-humanos comparten la fisicalidad (materia) y se diferencian en la interioridad (e.g. subjetividad, cultura, creencias)⁸, en este caso los humanos son los únicos que poseen subjetividad y los no-humanos son entendidos exclusivamente como objetos. Esta última es la forma en que nos identificamos los modernos con respecto a los no-humanos que componen nuestro mundo.

En Puracé pueden identificarse seres no-humanos que tienen espíritu, como el agua (Martínez-Dueñas, 2012, 2016). Esto ocurre con otros seres como las avalanchas-caciques (ver Faust, 2004), que son flujos de lodo que traen consigo seres antropomorfos que se integran en las comunidades (Martínez-Dueñas, 2016). No obstante, no se puede asegurar que esto sea una generalidad y que todos los puraceños compartan su mundo con este tipo de seres. En este sentido, Cavalcanti-Schiel (2007) ha hecho evidente cómo las cosmologías de las comunidades amerindias andinas pueden entenderse a la luz del multinaturalismo. Específicamente, Cavalcanti-Schiel propone que al igual que en las cosmologías amerindias de la Amazonía, en la zona andina todos los elementos del cosmos, humanos y no humanos, comparten interioridad, en este caso identificada por la voz quechua *qallpa*, que designa el esfuerzo, fuerza, potencia o energía. A partir de esto el autor plantea que conceptos como el de conservación son muy específicos del Occidente moderno, donde se da una objetivación de la exterioridad (Naturaleza) y es por esto que algunas representaciones de los indígenas se entienden como ecológicas, ya que estos interactúan con los no-humanos de una forma que se entiende como “conservacionista”, puesto que para dichas comunidades los no-humanos se entienden como sujetos o poseedores de cierta interioridad igual a la de los humanos. En palabras de Cavalcanti-Schiel: “[...] las sociedades amerindias en general nos enseñarían no es que ellas sean “naturalmente” ecologistas; sino que es nuestra específica objetivación de la naturaleza que nos exige que seamos ecologistas como quizá la sola manera de barruntar la continuidad de la existencia biológica” (2007, p. 10).

.....
⁸ Cabe aclarar que la misma ciencia moderna discute o pone en cuestión que estas características son exclusivas de los humanos, por ejemplo, en los estudios de primatología y etología (Descola, 2011).

Para el caso de este documento se mostrará cómo las *vacas* no pueden entenderse estrictamente como objetos no-humanos desde la perspectiva de los puraceños. Mientras que, desde la perspectiva de las intervenciones de la conservación, las vacas y los *cóndores* son especies genéricas, una categoría de cosas con las cuales se mantiene una relación de sujeto (manejador/ordenador) a objeto (manejado/ordenado). En la interacción entre los habitantes del RIP y las vacas, estas últimas son seres particulares, con historia personal y con quienes se mantiene una relación no estrictamente sujeto-objeto.

En-acción y redes sociomateriales

Para complementar lo anterior, resulta conveniente retomar las teorías de la *autopoiesis* (Maturana y Varela, 2003) y la *en-acción* (Varela, 2003) que ofrecen una forma de entender cómo se producen los mundos y/o por qué podemos argumentar la existencia de múltiples de ellos. La teoría de la en-acción nos permite entender que el mundo no preexiste a nosotros y que, por el contrario, *el mundo es producido y en-actuado, es una emergencia donde aparecemos como individuos en relación con otros seres*. Esta propuesta se distancia de las teorías representacionales, en las que la mente capta el mundo con diferentes grados de perturbación cultural o social (Maturana y Varela, 2003) (lo cual sustentaría el multiculturalismo), y plantea que el mundo aparece en el momento en que es habitado, no antes, no después. No solo participa la mente en la producción del mundo, sino también el cuerpo y sus capacidades sensomotoras (sensaciones y movimientos). La en-acción nos enseña que la realidad no es un producto exclusivo y solipsista de la mente humana ni tampoco un reflejo del mundo exterior, por el contrario, el mundo que se vive o habita emerge de la interacción entre mente, cuerpo y mundo (Varela, 2003). Esto es compatible con el concepto de *performance*, del modo como lo definió Latour (2008). En este caso el mundo depende de la forma en que es formado, actuado. Si se deja de actuar de la manera en que se hace,

esa manera de ser deja de existir. Dicho *performance* o en-acción depende de múltiples actores (humanos y no-humanos) que se determinan o afectan mutuamente (Callon, 1999; Mol, 2007; Law y Mol, 2008). Performado o en-actuado, como ya se mencionó, no solo hace referencia a la representación del mundo sino también a cómo nos movemos en él, cómo lo sentimos y a todas las circunstancias particulares que se unen en un momento dado.

Todo lo anterior permite sugerir que el mundo o la manera en que lo entendemos y actuamos en él depende de cómo interactuamos con los otros existentes, produciendo lo que podemos comprender como *redes socio-materiales*, es decir, interacciones entre conjuntos de humanos y no humanos y las representaciones específicas que los humanos hacen de esto (Callon, 1999; Whatmore, 2002; Mol, 2007). Esto complejiza sustancialmente ideas como que ocupamos un mundo social y natural preestablecido y que nos acoplamos a unas reglas que son o pueden llegar a ser comprendidas. De esta manera no-humanos como los cóndores y las vacas no pueden entenderse como comodines o universales. Una vaca o un cóndor pueden ser entidades muy diferentes según el mundo o la circunstancia donde estos hacen parte de un *performance*, sea la conservación o la ganadería. Esta perspectiva evita la posición moderna de ubicar, por defecto, las formas no modernas de entender y producir el mundo como creencia, ausencia de objetividad o locura.

Sobre cómo apareció Puracé en nuestra experiencia

El espacio que denominamos Puracé tiene como referentes geográficos y geofísicos el Resguardo Indígena de Puracé (RIP), el municipio de Coconuco-Puracé, el Parque Nacional Natural Puracé (PNN-Puracé),⁹ la cuenca alta del río Cauca y el Macizo Colombiano

.....
⁹ El PNN-Puracé fue creado inicialmente como Parque Regional Natural del departamento del Cauca en 1961, y posteriormente se declaró como Parque Nacional Natural en 1975. Comprende una extensión de 83.000 hectáreas, ubicadas entre los 2.350 y 4.700 msnm, con temperaturas que oscilan entre los 3°C y los 18°C, y constituido predominantemente por zonas de vida como: bosque andino, bosque altoandino y páramo. En el Parque se encuentra además el Volcán Puracé y los nacimientos de los ríos más importantes del país: Cauca y Magdalena (Parque Nacional Natural Puracé, 2004).

(figura 1). A pesar de que la experiencia etnográfica se llevó a cabo al interior del RIP, no es posible decir que lo etnografiado está limitado por esta área geopolítica, porque las relaciones socio-materiales aquí descritas desbordan estos límites. A los habitantes de este lugar los llamaremos puraceños, que es la categoría que ellos mismos utilizan.

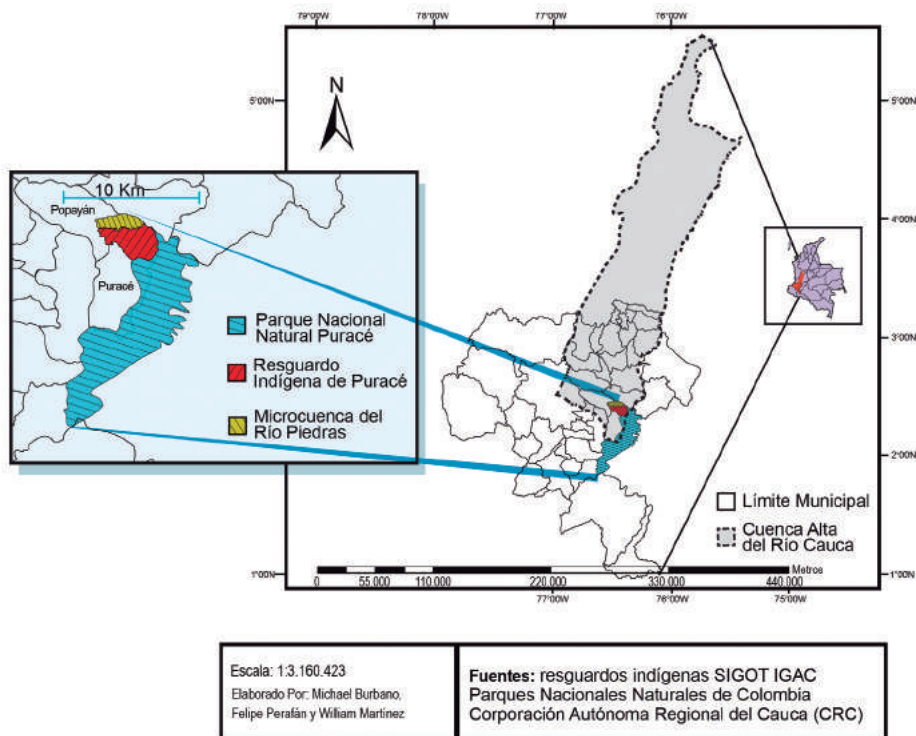


Figura 1. Representación cartográfica del Resguardo Indígena de Puracé (RIP), el municipio de Coconuco-Puracé, el Parque Nacional Natural Puracé (PNN-Puracé) y la cuenca alta del río Cauca
Fuente: Martínez-Dueñas (2016).

Puracé es un lugar donde es posible distinguir en un mismo espacio la coexistencia e interacción de al menos dos mundos diferentes. Uno de estos mundos podemos denominarlo *moderno (naturalista)*, es decir, el mundo producido, representado e intervenido

en este caso por las prácticas de conservación y ordenación del territorio, el cual se basa fundamentalmente en la ciencia ecológica. Este mundo se representa a través de una división precisa entre dos dominios ontológicos, el de la naturaleza y el de la cultura (Latour, 2007), lo que implica una distinción específica entre los sujetos, que tienen cultura, y los objetos, que son naturaleza y carecen de cultura (Descola, 2005). Se espera, aunque en la práctica no sea así, que en los espacios de conservación la cultura o los sujetos que la poseen estén ausentes o controlados y que en lo posible solo sean ocupados por no-humanos objetos (naturaleza).

El otro mundo que emergió al interactuar con las redes socio-materiales dentro del RIP, lo hemos denominado *no[solo]moderno*, ya que este no puede ser entendido exclusivamente como moderno o no-moderno. En este caso, un mundo *no[solo]moderno* se refiere a colectividades (grupos de humanos y no-humanos en interacción) particulares que no se adscriben, totalmente, al mundo moderno, pero que tampoco pueden entenderse como aislados de este (Martínez-Dueñas, 2016). En la cotidianidad de los habitantes del RIP, las maneras fundamentales de definir el mundo para los modernos no son la regla. Por ejemplo, la distinción precisa entre cosas-objetos y humanos-sujetos no son generalizadas, ya que como se mencionó hay no-humanos, objetos para los modernos, como el agua, que tienen espíritu, una característica que para los modernos es exclusiva de los humanos; así, al hablar de las captaciones de agua de manantiales algunos comuneros comentan que: “[...] los mayores dicen que uno no debe construir una bocatoma, o sea un tanque donde esté el yacimiento [de agua], inclusive a dos o tres metros no se debe construir, porque el agua tiene un espíritu y ella no le gusta que le construyan a una distancia muy corta de donde ella nace” (entrevista a Jaime Pizo, Campamento, 22 de mayo de 2010).

De tal manera el mundo que se en-actúa no puede entenderse bajo los mismos parámetros de los modernos, aunque compartan elementos.

Para hablar de conservación como un punto de intersección entre estos dos mundos resulta oportuno retomar como ejes de la discusión dos no-humanos que habitan Puracé y que aparecen de manera diferencial en cada uno de estos mundos: *las vacas y los cóndores*. A continuación, nos centraremos en mostrar las redes en las cuales las vacas se tornan en seres centrales en el RIP, basándonos en el modelo productivo puraceño explicado por un líder del Cabildo, complementado con los recorridos y discusiones que se realizaron por el RIP de la mano del Cabildo y algunos comuneros. A partir de esto surgió la idea de que la dinámica económica puraceña está en medio de dos fluidos, el agua que emerge de los páramos y la leche que fluye hacia la ciudad. Este circuito retorna a Puracé con el producto de la venta de la leche en dinero, insumos para la ganadería y otras mercancías.

Esta dinámica involucra el manejo de los nacimientos u ojos de agua, la relación con las vacas, los potreros y el negocio lechero. Esto deja claro que muchos puraceños piensan, organizan y habitan su mundo en relación con las vacas, el agua, la leche, los potreros y el dinero, entre otros elementos que se mostrarán más adelante. En palabras de Giraldo Yacumal, líder de la vereda Tabio, “[...] prácticamente por aquí nos hemos dedicado, sino parte a la mina y parte así al lotecito con las vaquitas, eso no más, de eso no más se depende, de la venta de la lechecita y la mina; agricultura poco” (entrevista a Giraldo Yacumal, Tabio, 17 de marzo de 2010).

El *agua* es un elemento que conecta el mundo puraceño y el mundo moderno liderado por el Estado colombiano con base en las políticas públicas (Martínez-Dueñas, 2012). Puracé, al hacer parte de una región considerada por el Estado como fuente de agua para la nación (Macizo Colombiano), es objeto de intervenciones (e.g. manejo y ordenamiento del territorio), tanto por instituciones de orden departamental, como por instituciones de orden nacional (e.g. Parques Nacionales) e internacional (e.g. el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD). El agua (H₂O) es un vehículo del Estado y de la modernidad, pero a la vez se ha convertido en un elemento central en la estrategia permanente por el mantenimiento de

la autonomía territorial indígena. Por ello, el Cabildo y la comunidad en general han desarrollado estrategias para el manejo autónomo del agua basado en el sistema de acueductos o abastecimientos de agua veredales. En Puracé, el agua, además de ser mineral, tiene características que los modernos atribuyen a los animales (profundizarse o enterrarse por protección) o a los humanos (espíritu, voluntad), pero no puede ser reducida a mineral, animal o persona; tiene espíritu, sus nacimientos son respetados y la que brota de las fuentes puede producir y curar enfermedades de espíritu (Martínez-Dueñas, 2012, 2016). Por ejemplo, don Albeiro Catuche, líder indígena del RIP, frente a las enfermedades causadas por el espíritu del agua menciona que:

[...] un niño, cuando está bebecito, es peligroso traerlo a un nacedero de agua, porque resulta de que allí está la madre del agua entonces ellos piden espíritus o cosa parecida al ser humano, entonces en ese momento aprovecha un espíritu indefenso, y es peligroso. [...] un espíritu a nivel del agua es muy difícil para recuperarlo, para que usted sea normal en su vida, porque usted anda tranquilo cuando menos se acuerda le dan ataques, pero es porque el espíritu del agua en ese momento le quiere arrebatar el espíritu, se quiere adueñar. (entrevista a Albeiro Catuche, Pululó, 6 de abril de 2010)

Otro elemento relevante en la vida puraceña es el *azufre*. A partir de la década de 1940, con la creación de la mina propiedad de Industrias Puracé, la actividad económica de los puraceños pasó de ser agrícola a principalmente minera y ganadera. La proletarización¹⁰ de una buena parte de los puraceños, en su mayoría hombres, llevó a su agremiación en el sindicato de la mina. En la década de los años 1990, después de una dura crisis financiera, la mina pasó a manos del Cabildo y se constituyó la Empresa Minera Indígena del Cauca (Emicauca S.A.).

¹⁰ El impacto social y político de la mina de azufre en los puraceños es estudiado en profundidad por Cajas (1982) y Arboleda (1990).

La mina de azufre ha sido una fuente de conflicto entre el Cabildo y el PNN-Puracé, dado que se considera que la actividad minera afecta zonas de conservación. La mina está ubicada en los límites entre el PNN y el Resguardo, en lo que algunos han denominado zona de traslape (Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, 2007) o superposición (Cisneros y McBreen, 2010; Asociación de Cabildos Genaro Sánchez, 2013).

No solo la extracción de azufre es considerada por el Estado como un problema ambiental generado por los indígenas; también lo son las *vacas*, las cuales, desde la óptica de los funcionarios del Parque, destruyen el páramo. Estos bovinos nos enlazan con la *leche* y la “ganadería extensiva no tecnificada”, el sector económico más importante de Puracé.

La gran mayoría de terrenos de usufructo están destinados para ganadería poco tecnificada. El desgaste de los terrenos por décadas de pastoreo ofrece poca hierba a las vacas; por eso algunos puraceños las llevan a lugares lejanos en los páramos, donde consiguen hierba fresca. Esta ganadería determina la dinámica diaria de buena parte de los puraceños y la producción de leche influye en la organización de la vida cotidiana en Puracé, así como la producción de azufre ha determinado la organización sindical-étnica. La leche y el azufre —aunque poco se consumen localmente— son ejes de la vida económica, social y política de los puraceños.

Las vacas tienen nombre y son cuidadas celosamente por sus propietarios. Algunos las atienden empleando las mismas técnicas que con los humanos, por ejemplo, a la hora del parto a través de baños con agua de plantas medicinales. Los padres regalan terneros a sus hijos jóvenes para que inicien su propia actividad ganadera. Las personas tienen pocas vacas, porque las tierras son pequeñas y escasamente tecnificadas; esto hace que la relación con estos mamíferos sea muy estrecha. Los potreros se ven desgastados y las vacas huesudas, pero esto parece no importar a la mayoría de los puraceños, pues es su forma particular de relacionarse con las vacas y el entorno. Muchas personas mencionan que este tipo

de ganadería les permite tener más tiempo para dedicarse a otras actividades como la organización indígena, el mantenimiento de los acueductos veredales, el cuidado de los niños, el deporte y la minería. La leche y el azufre determinaron que se pasara de una sociedad fundamentada en la agricultura del trigo, el maíz, la papa y otros cultivos de tierra fría a una sociedad dedicada a la ganadería, la minería y la organización comunitaria.

A través de esos tres elementos, agua, azufre y leche, se puede dar una idea general de Puracé. Esta carta de navegación permite ver cuán dinámicas son estas redes socio-materiales de humanos y no-humanos, siempre cambiantes, conservando algunas cosas y agregando otras nuevas, adaptando los procesos que llegan desde el Estado y otras organizaciones que intervienen estos lugares, generando procesos no predecibles en términos de los ideales de esas intervenciones.

Vacas y cóndores: una simbiosis paradójica¹¹

Entender Puracé a través del agua, la leche y el azufre permite hacer evidente la importancia de algunos no-humanos en las redes socio-materiales de este lugar, donde se vio la relevancia de las *vacas*. Curiosamente, durante los recorridos que se hicieron dentro del RIP, los cóndores tuvieron una presencia mínima en los relatos y en las dinámicas cotidianas de los puraceños; no obstante, esta ave juega un papel central en los procesos de intervención sobre este territorio desde la plataforma de la conservación.

Para continuar con esta discusión retomamos el fragmento de un artículo publicado en el periódico nacional *El Tiempo* en el año 2004:

.....
¹¹ Este apartado se construye con base en las conversaciones sostenidas con líderes del Resguardo Indígena de Puracé y funcionarios o colaboradores del Parque Natural Nacional Puracé. No obstante, la responsabilidad de la interpretación y la organización de la información es solamente de los autores y tiene como único objetivo poner en escena los elementos teóricos que se mencionan arriba.

A los chulos que se alimentan de las sobras que deja el sacrificio de ganado en el matadero municipal de Puracé (Cauca) les llegó una dura competencia.

Este año, los ocho cóndores que habitan el Parque Nacional Puracé arriban a la planta de sacrificio con sus corpulentos cuerpos y grandes alas a buscar vísceras o cualquier pedazo de carne para alimentarse.

La escasez de alimento generada por la tala de más de 10 mil hectáreas de bosque y la disminución de animales silvestres como la danta o el venado-conejo ha llevado a que los cóndores se rebusquen la comida en otros sitios.

Por eso, todos los sábados, día de mercado en Puracé, las aves descienden de las montañas, a más de 3.400 metros de altura, por el cañón del río San Francisco, sorteando las corrientes de aire y la neblina.

Y aunque el largo viaje no representa ningún debilitamiento físico para los ocho cóndores del Parque, debido a que están acostumbrados a recorrer hasta 100 kilómetros diarios en busca de comida, sí los exponen a ser víctimas de cazadores furtivos, los mismos que colaboraron con su extinción del Macizo Colombiano en 1975.

Esto es lo más preocupante para los expertos que están en la zona, debido a que los animales hacen parte de un proyecto para repoblar el Puracé.

Las aves fueron trasladadas en 1989 desde el Zoológico de San Diego (Estados Unidos) como parte del proyecto de reintroducción del cóndor andino, plan que terminó en el 2001.

Prácticamente los mitos alrededor del cóndor los llevaron a la desaparición. Los campesinos creían que podían cargar terneros y

hasta niños, pero sus patas no son garras como las de las águilas sino similares a las de las gallinas.

Lo cierto es que en los potreros de las zonas de amortiguación del parque Nacional Natural Puracé los cóndores divisaban a las vacas parturientas, acudían a comerse la placenta, pero terminaban picoteando a los terneros que finalmente morían, explica Gerardo López, administrador del Parque. (Espinel, 2004)

Entre 1989, fecha de introducción del cóndor, y 2004, cuando se escribió la nota anterior, transcurrieron 15 años. ¿Qué comieron los cóndores en ese tiempo? Esta pregunta surgió después de conversar con algunos funcionarios del PNN-Puracé y con algunos habitantes de Puracé que están familiarizados con los cóndores. Aunque desde el punto de vista de los funcionarios, las vacas son una de las amenazas más grandes de los páramos del PNN-Puracé, quizás gracias a ellas han sobrevivido los cóndores. Aunque la ganadería es una actividad importante en Puracé, las tierras son pocas y las prácticas poco tecnificadas; como se mostró antes esto lleva a que algunas personas trasladen su ganado a los páramos, donde las vacas encuentran hierba fresca. Los terrenos escarpados de los páramos ocasionan que algunas vacas se “despeñen” o caigan por los acantilados y mueran, convirtiéndose en carroña y en comida potencial para los cóndores. Esta hipótesis no suena descabellada para algunos de los habitantes de Puracé que conocen estas aves y las vacas.

Esta hipótesis podría entenderse como contrastante con la propuesta por los biólogos de la conservación, que han liderado los procesos de repoblamiento del cóndor en los Andes colombianos:

El proceso de extinción del cóndor andino comenzó desde la misma colonización española de los Andes: el exterminio de especies nativas que le servían de alimento y sustitución por ganado, comenzó a mermar sus poblaciones. Aunque en principio podría pensarse que el establecimiento de grandes ganaderías extensivas resulta benéfico para la sobrevivencia del cóndor andino, dada

la gran oferta de alimento resultante de las mismas, la verdad es que, indirectamente, la ganadería ha sido la principal causa de extinción para la especie.

La razón es muy simple: la mayor parte de las ganaderías establecidas en los Andes se han localizado en sectores muy escarpados, donde las posibilidades para agricultura son mínimas; éstos sectores casi siempre han coincidido en el hábitat natural del cóndor andino; lo que resulta de esto es una relación muy directa del ganadero con los cóndores, los cuales son considerados erróneamente como una amenaza; en razón a esta creencia, el ganadero utiliza diversos métodos para exterminar los cóndores que se acerquen en busca de alimento (Barrera y Feliciano, 1994, en Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, s.f., p. 14).

No obstante, puede entenderse mejor la relación entre vacas y cóndores en dos periodos diferentes. Un primer periodo cuando la ganadería destruyó los hábitats del cóndor y los ganaderos los cazaban por temor al daño que podían producir sobre su ganado. Y otro periodo después de la reintroducción del cóndor en paisajes compuestos por zonas muy antropizadas y otras zonas de conservación relativamente poco intervenidas por el ser humano como los parques naturales. Esta periodización es pertinente en la medida que las condiciones territoriales, económicas y político-organizativas son diferentes en lugares como Puracé. No podemos decir que estamos hablando de las mismas vacas ni de los mismos cóndores en cada uno de estos periodos.

Como se mencionó, las vacas son elementos centrales en las dinámicas de los puraceños y podría decirse que es el animal más importante para ellos. Por otro lado, los cóndores, junto con el oso de anteojos, la danta y el venado conejo hacen parte de la fauna que representa la importancia de conservar estos ecosistemas. Estos animales “silvestres” son el centro de buena parte de las actividades de los funcionarios del Parque y una de las razones de ser del PNN-Puracé. En cambio, no tienen mucha importancia en la

cotidianidad de los puraceños. En los recorridos por los páramos, las zonas de amortiguación y los potreros no se observaron huellas ni nadie hizo mención a esta fauna de importancia para la conservación, con excepción de dos ocasiones en que vimos a los cóndores volar sobre la vereda Chapio, donde se ubica la casa del Cabildo.

No es lo mismo con las vacas. Como se mostró, ellas son el centro de buena parte de las actividades en Puracé: son mascotas, son fuente de ingreso y quizás algo más que esto para muchos puraceños. Por el contrario, para los funcionarios del PNN-Puracé las vacas son una amenaza permanente para el páramo, puesto que pisotean los humedales y transforman los terrenos.

En este punto el lector podrá deducir que actualmente tanto las vacas como los cóndores en Puracé son especies [re]introducidas, la primera con fines económicos y la segunda con fines de conservación. No obstante, para los planificadores, el cóndor¹² es considerado un ser coherente con la ecología del entorno natural, mientras que las vacas se entienden casi como un mal necesario para obtener algo de ingresos económicos. Las vacas llegaron a Puracé antes que el actual grupo de cóndores. Pero quizás los cóndores han sobrevivido por décadas en el Parque, gracias a las vacas que se despeñan o paren en los páramos, por la carroña del matadero de Puracé y por la alimentación suministrada por los guardaparques que en ocasiones alimentan a los cóndores, curiosamente, con carne de vaca. Quizás la amenaza contra el ambiente representada por las vacas ha alimentado unos de los principales símbolos de la conservación en Colombia; quizás cóndores y vacas hacen parte de un nuevo ecosistema o mundo común que no puede ajustarse a las reglas de un solo mundo. De cualquier manera, esta posible simbiosis paradójica cóndor-vaca representa la relación entre el PNN-Puracé y el Cabildo Indígena de Puracé. Por un lado, tenemos el espacio de

.....
¹² En este caso nos hemos centrado en el cóndor como una entidad específica de las redes socio-materiales de la biología de la conservación y las políticas ambientales, que hace parte de lo que hemos entendido como mundo moderno o naturalista. No obstante, el cóndor para el Estado en general puede insertarse en redes no[solo]modernas, que, según las categorías de Descola (2005), pueden ser analogistas, si retoman elementos de los mundos andinos o hispanos de la colonia, o totemista, si consideran al cóndor como una entidad que comparte características morales y materiales con el ser humano, quizás como se hace visible en el escudo de armas de la República de Colombia. Estas son hipótesis que se dejan planteadas para posteriores análisis.

la naturaleza poco transformada por el ser humano y, por el otro, la amenaza permanente de transformación y daño de dicha naturaleza. Como veremos más adelante, la organización indígena propone otra perspectiva sobre la conservación, que no excluye la ganadería ni otras actividades antrópicas.

Este caso presenta elementos similares a los de la Yawar Fiesta peruana, puesto que los actores principales son los bovinos y los cóndores. La Yawar Fiesta es un evento que se lleva a cabo durante las celebraciones patrias en algunas localidades al sur del Perú (28 de julio), donde se hace una suerte de corrida taurina, en la que se sujeta un cóndor adulto sobre el lomo de un toro, preferiblemente salvaje, y luego se liberan para que los humanos asistentes se enfrenten a estas dos bestias enfurecidas. Desde una mirada inicial esta relación entre el bovino y el cóndor representa el antagonismo entre el colonizador español y el nativo andino (Molinié, 2009); no obstante, el toro, aunque se lo considere una especie exótica, hace parte del mundo donde se festeja la Yawar Fiesta, en la que se le ve como el dios Cerro, una entidad que existe desde mucho antes que los humanos (Molinié, 2003). Para Molinié (2009), esto conecta el mundo indígena con elementos hispanos y con los procesos identitarios nacionales, en los que, por ejemplo, el toro, al ser propiedad de un hacendado o funcionario público que organiza la fiesta, representa, a la vez, una divinidad andina prehumana, el poder no indígena local y los procesos coloniales hispanos. A pesar de ciertas similitudes con el caso etnografiado en estas páginas y siguiendo nuestro argumento, tanto los cóndores como los bovinos son entidades muy diferentes en el sur del Perú y en Puracé; no obstante, resulta curioso cómo en la Yawar Fiesta, el cóndor se asocia, en las interpretaciones más populares (Molinié, 2009), al poder del nativo andino. En nuestro análisis, el cóndor representa los procesos coloniales contemporáneos liderados por el Estado para adicionar los territorios indígenas a las lógicas del ordenamiento del territorio, ligadas a las prácticas de la conservación de la biodiversidad. Por otro lado, el toro puede representar, en el caso peruano, el poderío hispano y la ocupación del territorio indígena —aunque en el mundo de la Yawar Fiesta una cosa es el toro para los indígenas y otra

muy diferente para los “mestizos”—; desde la perspectiva puraceña, han sido las vacas la forma de acceder a su territorio ancestral, controlado por el Estado a través de las políticas de conservación de la biodiversidad.

Naturalezas en negociación

Para algunos “conocedores” de la zona, la comunidad indígena de Puracé presenta algunas “contradicciones”, especialmente desde la representación generalizada de los indígenas como guardianes de la naturaleza —Ulloa (2004) denomina esta representación como *nativos ecológicos*—, debido a la práctica de la ganadería extensiva y poco tecnificada y a la práctica minera en la frontera de un parque natural de montaña. Estas condiciones han generado una permanente y productiva tensión entre el CIP y PNN-Puracé. Las tensiones han sido manejadas en términos políticos y técnicos y han desembocado en varios proyectos, en investigaciones técnicas y judiciales y en pactos que se deshacen y reestablecen. Es una dinámica pseudo-estable basada en el conflicto ambiental, que ha permitido que la organización indígena fortalezca el reconocimiento del territorio, verificando linderos y sitios sagrados, y que los funcionarios del Parque tengan que ser creativos para que las actividades económicas de los puraceños se ajusten a las políticas de conservación. Esto ha posibilitado el desarrollo de acuerdos relativos a la reducción del impacto de la mina en el Parque, a la organización comunitaria y a la cooperación para el mejoramiento de las prácticas ganaderas. Aunque algunos puraceños impactan o alteran el ambiente en contraposición a los ideales de la conservación y el desarrollo sostenible, también comparten una posición conservacionista o ambientalista con el Estado, y en el terreno político adoptan la representación de guardianes de la Naturaleza. A este respecto, el líder indígena Ricardo Manzano menciona que:

[...] para nosotros el concepto de sostenibilidad es que uno pueda convivir con la naturaleza, pero haciendo un uso y un aprovechamiento de las fuentes que le pueden servir para su

supervivencia, por ejemplo, conservar un bosque, pero si hay la posibilidad de que haya un árbol que podamos utilizar para leña, para sacar postes, para tener madera para construir, que se pueda hacer sin que esto afecte ni lo uno ni lo otro. Sostenible para nosotros también es que en el tiempo y en el espacio pueda haber esa posibilidad de que primero perviva el ser humano en equilibrio con la naturaleza, en equilibrio con todas las fuentes de vida. Entonces si hay el agua, conservémosla, démosle un buen uso, pero también aprovechémosla para la agricultura, aprovechémosla para el consumo del ser humano, aprovechémosla para otras actividades que nosotros sabemos que haciendo un uso racional y un buen uso podemos hacerlo en equilibrio. En el caso de los páramos por ejemplo la gente tiene su ganado y el ganado pasta lo que él considera conveniente, él no va a degradar el medio ambiente, no hay tampoco sobrepastoreo, es decir, si es la única parte del territorio que tienen para sobrevivir [la gente], pues dejemos que la gente tenga su ganado, siempre y cuando mantenga las cercas, no los deje entrar a ciertos sitios que nosotros también hemos considerado como zonas de importancia comunitaria ambiental, son por ejemplo, humedales, lagunas; entonces que no se cause ese daño y ese efecto sobre la naturaleza. (entrevista a Ricardo Manzano, Campamento, 18 de julio de 2009)

Uno de los eventos más sobresalientes de esta relación Estado-organización Indígena es el establecimiento de los linderos o límites entre el PNN-Puracé y el Resguardo Indígena de Puracé en torno a la zona de traslape o superposición, así como el manejo de las zonas de amortiguación, que ha generado proyectos productivos, ajuste de prácticas agrícolas, propuestas de recuperación de territorios ancestrales, fortalecimiento de la organización indígena, vinculación de los puraceños en las actividades de conservación y manejo de zonas de conservación.

Uno de los elementos que ha avivado el actual conflicto se centra en si es posible o no explotar una veta de azufre que se encuentra en un sector de la frontera entre el Parque y el Resguardo; además,

existen diferencias sobre si este lugar es una *zona de traslape o superposición* entre el Parque y el Resguardo. Para Ricardo Manzano,

[...] nosotros estamos de acuerdo con la conservación, pero tiene que ser una conservación que implique la vida misma del indígena en su territorio [...] nos han impuesto medidas de conservación como los parques naturales, por ejemplo, en el caso de Puracé está el Parque Nacional de Puracé, que fue una medida administrativa y legislativa que impusieron sobre nuestro territorio. El gobierno y parques hablan de que son *zonas traslapadas*, nosotros decimos que son de *superposición*, porque colocaron una figura administrativa sobre nuestro territorio que ya está debidamente constituido, legalizado.

[...] en la comunidad indígena de Puracé hay una explotación minera de azufre que delimita con los territorios superpuestos por parques, la comunidad necesitaba que se diera vía libre para seguir explotando la mina sobre esos límites y los funcionarios de parques haciendo uso de las políticas ambientales de conservación decían que eran netamente de conservación sus territorios, pero se olvidan que había una gente que hace muchos años vive de la minería incluso antes de constituir Parques Nacionales. Entonces la gente les preguntaba, nosotros vamos a conservar, ¿pero la vida de la gente qué?, la economía de la gente que siempre se ha movido allá, ¿qué pasa con eso? No es solo hablar de conservación de animales, de otros seres vivos, primero está el ser humano para nosotros. Entonces ellos se cerraron a que tenía que ser de estricta conservación, no dieron pie atrás y la comunidad exigiendo que se respetaran esos derechos [...] la gente dice no, entonces aquí los habitantes milenarios son los que toman las decisiones, primero fue el resguardo, primero fue la comunidad. (entrevista a Ricardo Manzano, Campamento, 18 de julio de 2009)

Esto ha llevado a que tanto indígenas como funcionarios del PNN-Puracé soliciten asesorías técnicas al Servicio Geológico Colombiano (anteriormente Ingeominas), la entidad estatal que se encarga de regular el uso del subsuelo en Colombia. Así han

iniciado discusiones jurídicas y técnicas que se encuentran en medio de las políticas de desarrollo económico y de explotación de recursos naturales, políticas de conservación y aspectos de autonomía territorial ancestral. Esto ha desembocado en la negociación de propuestas orientadas a la conservación y el uso sostenible de las zonas de amortiguación propuesto por la administración del Parque (Uaesppn, 2004, 2008).

Esta dinámica hace evidente que en medio de los discursos del desarrollo pueden coexistir dos visiones, sin que esto termine con la extinción de una de las dos formas de interactuar con los no-humanos (e.g. vacas y cóndores). No obstante, en estos términos de negociación *las vacas siempre serán intrusas en el Parque y sus torsos huesudos serán la imagen de los fallos del desarrollo y de las reconfiguraciones locales de las políticas globales. En tanto que el cóndor seguirá siendo un símbolo del anhelo de libertad y [un]orden¹³ para una sola nación y un solo mundo.*

Las vacas son entidades que aparecen de manera diferente en el mundo determinado por las lógicas de la conservación y el mundo no[solo]moderno puraceño. La perspectiva, para emplear el término de Viveiros de Castro (2004), hace que estos no-humanos tengan formas (o sean figurados) diferentes de un lado y del otro, como “mi vaca (con su nombre)” y como “las vacas”. Lo que resulta importante de esta interacción es que desde ambos flancos existe la posibilidad de negociar. El punto que puede hacer la diferencia es, como lo plantea Latour, *si se negocia en un mundo pre-establecido o si justamente se va a negociar el mundo mismo*, donde podrían plantearse preguntas como ¿esto representa un nuevo “ecosistema”?, ¿debe conservarse?, ¿cómo se puede entender?, ¿es necesaria una nueva bio-lógica de la conservación que vaya más allá de los paradigmas antropocéntricos y biocéntricos modernos de la conservación?

.....
¹³ En la parte superior del escudo de armas de la República de Colombia se distingue un cóndor de los Andes, y a la altura de sus extremidades inferiores una cinta con la leyenda “LIBERTAD Y ORDEN”.

Vacas, cóndores, conservación y ganadería

Hasta ahora hemos tratado de ofrecerle al lector al menos tres elementos para presentar el argumento. En primer lugar, se expusieron algunos elementos teóricos que permiten abrir el análisis más allá del multiculturalismo. En segundo lugar, se esbozó brevemente y con base en la experiencia etnográfica la forma en que apareció lo que hemos denominado el mundo puraceño. Así mismo, se evidenció que el mundo donde la conservación tiene sentido, no es el mismo que el de los puraceños, aunque para ellos la conservación sea importante. Finalmente, se puso en escena cómo aparecen las vacas y los cóndores en dichos mundos.

Si aceptamos que no solo interpretamos el mundo de maneras diferentes según “nuestra cultura”, sino que además habitamos naturalezas diferentes, se puede decir que vacas y cóndores, en este caso, son seres que son figurados de manera particular de acuerdo con la red socio-material en la que se insertan. Por un lado, los cóndores hacen parte del mundo de la biología de la conservación. Alrededor de este no-humano, entendido en este punto como *Vultur gryphus*, se conectan desde los laboratorios de cría de estas aves en California, hasta la implementación de políticas conservacionistas transnacionales en el territorio colombiano. Este catártido extinto localmente y en peligro de extinción en los Andes tropicales, hace parte de redes de existencia muy específicas entendidas a partir de disciplinas o ciencias como la ornitología y la ecología. Los cóndores hacen parte de un mundo que podemos entender en esta discusión como moderno. Por tanto, este no-humano es entendido estrictamente como objeto carente de interioridad; un elemento de la naturaleza, pasivo, cognoscible y manejable.

Por otro lado, las vacas en el Resguardo Indígena de Puracé están insertas en redes socio-materiales determinadas por los estilos de vida de los puraceños que no son estrictamente modernos. De esta manera, las vacas pueden ser a la vez mascotas y fuentes de entradas económicas. Se las puede tratar a través de la medicina veterinaria y también con medicina tradicional, tienen nombre y por tanto individualidad y en muchos casos relaciones estrechas

con los que podemos denominar sus dueños. Mientras que, para los expertos en conservación, son animales dañinos o potencialmente peligrosos para el ambiente por su capacidad de erosionar y transformar los paisajes, en especial humedales y zonas de páramo. En este caso, las vacas aparecen como un grupo homogéneo y genérico de animales que no tienen cabida en los espacios de conservación.

Los cóndores, para los habitantes del Resguardo Indígena, no hicieron presencia conspicua en las dinámicas de las que se participó en Puracé; podría decirse que es un animal sin importancia en la vida cotidiana de los puraceños. Pero su presencia o efecto en la vida de estos se proyecta a través de las intervenciones ligadas a la conservación.

En el RIP, las vacas y los cóndores pueden coexistir, en el PNN-Puracé esta coexistencia es proscrita. Lo que debe ser claro en la anterior afirmación es que cuando se habla de coexistencia, no estamos refiriéndonos solamente a los catártidos y a los bovinos de las ciencias naturales, estamos también refiriéndonos a seres que aparecen de manera diferente según el mundo que habitan, y que determinan la forma en que humanos y no-humanos interaccionan. Pero si estamos hablando de al menos dos mundos con reglas de interacción particulares, ¿cómo se puede plantear esa coexistencia? Resulta problemático universalizar y proyectar una sola idea de lo que son los cóndores, las vacas y el espacio que estos habitan, de manera que este escrito es una invitación a describir y repensar estas interacciones entre mundos.

Referencias

Agrawal, A. (2005). *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.

Arboleda, J. (1990). *En la montaña del hielo y el fuego. La mina de Puracé en la visión de los habitantes de la región* (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán.

Århem, K. (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. En P. Descola y G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 214-236). México: Siglo XXI Editores.

Asher, K. y Ojeda, D. (2009). Producing nature and making the state: ordenamiento territorial in the Pacific lowlands of Colombia. *Geoforum*, 40, 292-302.

Asociación de Cabildos Genaro Sánchez. (2013). *Plan de salvaguarda étnico Pueblo Indígena Kokonuko*. Popayán: Asociación de Cabildos Genaro Sánchez.

Barad, K. (1999). Agential Realism: feminist interventions in understanding scientific practices. En M. Biagioli (Ed.), *The Science Studies Reader* (pp. 1-11). New York: Routledge.

Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN e-journal*, 4, 81-107.

Cajas, J. (1982). *Industrias Puracé SA: sobre el proceso de transformación de indígenas a obreros y crisis medio ambiental* (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán.

Callon, M. (1999). Some elements of sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. En M. Biagoli (Ed.), *The Sciences studies reader* (pp. 67-83). New York: Routledge.

Cavalcanti-Schiell, R. (2007). Las muchas naturalezas en los andes. *Perifèria*, (7), 1-11.

Cisneros, P. y McBreen, J. (2010). *Superposición de territorios indígenas y áreas protegidas en América del Sur*. Suiza: UICN.

Congreso de Colombia. *Ley 99 de 1993. Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA, y se dictan otras disposiciones.*

Recuperado de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=297>

De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Francia: Editions Gallimard.

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75-98). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Escobar, A. (2008). *Territories of difference Place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.

Espinel, A. (2004, noviembre 5). Cóndores no comen todos los días. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1590173?ts=92>

Faust, F. (2004). *Un viaje por los paisajes míticos de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ferguson, J. (1994). *The anti-politics machine: “development,” depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferguson, J. (2006). *Global shadows. Africa in the neoliberal world order*. Durham: Duke University Press.

Galeano, M. (2012). *Políticas ambientales de los indígenas Kokonucos del Resguardo de Puracé, Departamento del Cauca, desde 1974 hasta el 2011: una aproximación desde el enfoque interdisciplinario* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Gnecco, C. (2010). Discursos sobre el otro. Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *CS*, (02), 101-130.

Latour, B. (2000). *Guerre des mondes - offre de paix*. Recuperado de <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/81-GUERRE-PAIX-UNESCO-FR.pdf>

Latour, B. (2004). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

Law, J. y Mol, A. (2008). El actor-actuado: la oveja de la Cumbria en 2001. The actor-enacted: Cumbrian Sheep in 2001 (C. Romero, Trad.). *Política y Sociedad*, 45(3), 75-92.

Martínez-Dueñas, W. A. (2012). Quand H2O et esprit de l'eau se rencontrent: Coexistence de plusieurs mondes à Puracé, Colombie. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 39-47.

Martínez-Dueñas, W. A. (2016). *Flujos y redes multinaturales: un recorrido por mundos no[solo]modernos en Puracé, Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol de conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria Lumen.

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. (s.f.). *Programa nacional para la conservación del Cóndor Andino en Colombia, Plan de acción 2006-2016*. Colombia: Editorial Jotamar Ltda. Recuperado de https://www.minambiente.gov.co/images/BosquesBiodiversidadyServiciosEcosistemicos/pdf/Programas-para-la-gestion-de-fauna-y-flora/4023_100909_prog_conserv_condor.pdf

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (2007). *Resolución No. 057 del 26 de enero de 2007 Por medio de la cual se adopta el plan de*

manejo del Parque Nacional Natural Puracé. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.

Mol, A. (2007). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

Molinié, A. (2003). Metamorfosis andinas del toro. *Revista de Estudios Taurinos*, (16), 19-34.

Molinié, A. (2009). Le taureau aux ailes de condor. L'invention indigéniste d'une chimère andine. *Ethnologie Française*, 39(1), 123-131.

Parque Nacional Natural Puracé. (2004). *Plan de manejo Parque Nacional Natural Puracé. Popayán: U.A.S.P.N.N, Territorial Surandina*. Recuperado de <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/wp-content/uploads/2013/12/ParquePurace.pdf>

Rutherford, P. (2000). Ecología, ciencia natural y biopolítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 62(3), 147-165.

Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En L. Latour y P. Weibel (Eds.), *Making things public. Atmospheres of democracy* (pp. 994-1003). Cambridge: MIT Press.

Trouillot, M.R. (1991). Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. En R. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology* (pp. 17-44). Santa Fe: SAR.

Uaespnn. (2004). *Plan de Manejo Parque Nacional Natural Puracé*. Popayán: Uaespnn.

Uaespnn. (2008). *Informe de gestión 2007. Primer año de implementación del plan estratégico*. Bogotá: Uaespnn.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el*

ambientalismo en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) - Colciencias. Bogotá.

Varela, F. (2003). *La habilidad ética*. Barcelona: Debate.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García (Eds), *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno* (pp. 37-80). Copenhague: IWGIA.

Whatmore, S. (2002). *Hybrid geographies. Natures, cultures, spaces*. London: Sage publications.

Cómo citar este artículo

Martínez-Dueñas, W. A. y Perafán Ledezma, A. L. (2017). Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los andes colombianos. *Universitas Humanística*, 84, 77-107. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.pcml>