

Comprensión del territorio biocultural del resguardo de Puracé

MSc. Gerardo Eliud López Vargas



Universidad
del Cauca

Universidad del Cauca
Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación
Departamento de Biología
Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales
Popayán
2025

Comprensión del territorio biocultural del resguardo de Puracé

MSc. Gerardo Eliud López Vargas

Director

Phd. Arístides Obando Cabezas

Tesis para optar al título de Doctor



Universidad del Cauca

Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación

Departamento de Biología

Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales

Popayán

2025

Dedicatoria

A los pueblos indígenas del Abya Yala

Chaltu may

Yuspagara

Pay

Purøpasrøp Eshkap

bi'giʒa nak'luni

Duni

Anayawachijaa

Moeechí

...

Gracias.

Mientras enfrentamos los muchos componentes de la megacrisis que se ha apoderado de nuestro mundo, padecemos de una especie de confusión generalizada cuando hacemos el esfuerzo de comprenderla. Básicamente parecería que no logramos comprender en qué consiste comprender. En otras palabras, no hay manera de quebrar el código de la crisis, si no logramos codificar de manera adecuada nuestra propia manera de comprender...

Comprender es algo más; es algo distinto.

El describir y el explicar se vinculan al conocimiento que es materia de la ciencia. El comprender, en cambio, es forma de iluminación respecto de la esencia y del sentido de las cosas y, por lo tanto, más que contribuir al incremento del conocimiento, es generador de sabiduría.

Manfred Max Neef

Agradecimientos

A mi hermano que me alentó para emprender este caminar, al cuerpo docente del doctorado que compartió generosamente sus conocimientos y experiencias de las cuales bebi para consolidar mi propuesta de investigación, a las mayores y mayores y la comunidad en general del pueblo Kokonuko que me permitieron compartir los elementos culturales que los hacen únicos en su territorio y me acogieron sin prevención alguna para poder observar y escuchar el color de la tranquilidad.

A Alejandra Soto por las muchas horas de conversación que despertaron el apetito de desentrañar las raíces filosóficas clásicas y latinoamericanas que nos llevaron desde el Animismo de Spinoza, la hermeneútica de Gadamer, la hermeneútica analógica de Mauricio Beuchot, el pensamiento decolonial y la filosofía de la liberación desde Dussel, las sociologías de Silvia Rivera Cusicanqui y de Boaventura de Sousa Santos y la filosofía intercultural de Raul Fornet a hablar de la filosofía de la tranquilidad como una propuesta desde el pueblo Kokonuko.

A mi director de tesis que, con su pragmatismo y ánimo investigativo, abrió los espacios de disertación con académicos nacionales y extranjeros de múltiples universidades en rededor del seminario de justicia como reconocimiento y del seminario de teoría critica, donde se expuso cada uno de los capítulos de este trabajo, enriqueciendo la discusión. Entre ellos, mi especial agradecimiento al Dr. Delfín Grueso de la Universidad del Valle, Dr. Ricardo Salas de la Universidad de Temuco, Dr. Hernan Martinez Ferro de la Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia, Dr. Santiago de Zubiria de la Universidad del Bosque, Doctora Teresa Arrieta de la Universidad Nacional de San Agustín del Perú, Dr. Gustavo Adolfo Pozas Márquez de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y el Dr. Marcelo Caruso Azcarate de la Unidad de implementación del acuerdo de Paz en Colombia.

Finalmente, a las mayores y mayores del Consejo Regional Indigena del Cauca CRIC y el cuerpo colegido de la Universidad Indigena Intercultural UAIIN que abrieron los espacios de participación en los escenarios de discusión comunitaria (asambleas y congresos indígenas), así como la realización de estancia doctoral en la UAIIN que permitió aunar esfuerzos académicos con la universidad del Cauca y de esta manera alimentar la discusión en rededor de una política biocultural. En especial al Mayor Hermes Pete, la mayora Mama Carmen Gembuel y el mayor Jhoe Sauca.

Resumen

Esta propuesta aborda la comprensión de la Gestión del Territorio Biocultural del Resguardo Indígena de Puracé (Pueblo Kokonuko) como enfoque comunitario de gestión ambiental. La investigación plantea como alternativa al discurso eurocéntrico balancear a través del ejercicio hermenéutico analógico: filosofías, ontologías y epistemes que dan pie al desarrollo de diálogos interculturales y transculturales en el reconocimiento de múltiples naturalezas a modo de estudio biocultural. Este incorpora el conocimiento tradicional, expresado metafóricamente en adelante *Kilik Parsa* en lengua originaria Kokonuko que se reconoce como el *camino de los mayores* (Arcadio Aguilar) o *caminar del pensamiento en el territorio* como una disciplina y a su vez conforma las condiciones de manejo de la comunidad habitante en el resguardo en una idea que puede denominarse política biocultural. De esta manera se enlaza el método científico positivista con el *Kilik Parsa*, de lo que emerge una orientación metodológica que busca una sociedad que se reconozca en las diferencias.

Palabras clave: Comunidad, Condiciones Culturales, Conocimientos tradicionales, Conservación ambiental y del patrimonio cultural, Comportamiento social y político.

Summary

This proposal approaches the comprehension of the Puracé's Indigenous Reservation Biocultural Territory Management (Coconuco folk) with a communitary focus of environmental management. The research offers as an alternative for the eurocentric discourse a balance through the hermeneutic analog exercise: philosophies, ontologies and epistemes which give on the development of intercultural and transcultural speeches on the recognition of multiple natures in the mode of biocultural studies. This incorporates traditional knowledge, metaphorically expressed on *Kilik Parsa* in Kokonuko's originative language which is recognized as *El camino de los mayores/ The way of the elder* (Arcadio Aguilar) or *walk of thought in the territory* as a discipline and at the same time conforms the manage conditions of the resident community on the reservation with a perspective that can be considered biocultural policy. This way involves the positivist scientific method with *Kilik Parsa*, and from it emerges a methodologic orientation that searches for a society that recognizes the differences.

Keywords: Community, Cultural Conditions, Traditional Knowledge, Environmental conservation and cultural heritage, Political and Social Behaviour.

Contenido

Comprensión del territorio biocultural del resguardo de Puracé	1
Introducción	1
CAPÍTULO 1.....	8
HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO CLAVE ANALÍTICA EN LA COMPRENSIÓN DEL TERRITORIO BIOCULTURAL	8
1.1 Metodología con la Comunidad	11
1.2 Disciplinas que aportan al entendimiento del territorio biocultural	14
1.3 Métodos y técnicas	15
CAPÍTULO 2.....	18
EL TERRITORIO - BIOCULTURAL - ELEMENTOS QUE CONFLUYEN.....	18
2.1 Definición y contexto una aproximación a la categoría Territorio	18
2.2 Tensiones – desarmonías externas - descripciones desde la historia y la memoria	23
2.2.1 La memoria del Pueblo Kokonuko y la Historia del territorio Biocultural	24
2.2.2 Violencia sistemática - Violencia Epistémica -Neocolonización	27
2.2.3 Mimética e Hibridación cultural – Mecanismos de resistencia comunitaria.....	30
2.2.4 Decolonialidad como alternativa de pensamientos	33
2.3 El territorio Kokonuko y el ámbito territorial	36
2.4 Del ámbito territorial al ámbito biocultural.....	45
2.5 De la República Pluriétnica y Multicultural Mononatural al Estado Multinatural	49
CAPÍTULO 3.....	52
LA LEY DE ORIGEN - EL DERECHO MAYOR – CONSUECUDINARIO.....	52
3.1 Gestión de lo propio y el ordenamiento territorial	62
3.2 Gobernanza – Legitimidad y Gobierno Propio	66
3.3 Espacio de Gobernanza - Una ontología Comunal y Social	69
3.4 Tensiones – desarmonías internas – reflexiones de identidad.....	76
3.4.1 Territorio Colectivo y la propiedad privada – Tramas de la propiedad colectiva en Colombia.	78
3.4.2 El comunero y sus apuros ontológicos	83
CAPÍTULO 4.....	86
UNA APROXIMACIÓN EPISTÉMICA SOBRE LA GESTIÓN AMBIENTAL: DE LA RESISTENCIA A LA POLÍTICA BIOCULTURAL	86

4.1 Política de conservación y mecanismos de gestión ambiental del Estado en confrontación con los mecanismos de gestión del pueblo Kokonuko.....	86
4.2 El reconocimiento multinatural – convergencias para la democratización del territorio..	106
4.3 La política biocultural	109
5. CONCLUSIONES	116
RECOMENDACIONES.....	117
Lista de Abreviaturas	119
Anexos	120
Bibliografía	124

Lista de Ilustraciones

ILUSTRACIÓN 1. LOCUS ENUNCIATIVO FILOSOFÍA, ONTOLOGÍA Y EPISTEMES EN LA COMPRENSIÓN DEL TERRITORIO BIOCULTURAL - ENFOQUE COMUNITARIO DE GESTIÓN AMBIENTAL	12
ILUSTRACIÓN 3. PENSAMIENTO EN ESPIRAL	21
ILUSTRACIÓN 4. KILIK PARSA	22
ILUSTRACIÓN 2 REPRESENTACIÓN DE LA LEY DE ORIGEN DEL PUEBLO KOKONUKO	52

Lista de Mapas

MAPA 1. MACIZO CAUCANO	38
MAPA 2. ÁMBITO TERRITORIAL PURACÉ	38
MAPA 3 ZONAS DE VIDA PURACÉ	51
MAPA 4 CONFLICTO USO DE SUELO EN EL TERRITORIO DEL RESGUARDO INDÍGENA DE PURACÉ – PUEBLO KOKONUKO	77
MAPA 5. COBERTURA Y ZONAS DE INTERÉS PARA LA CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD DEL RESGUARDO INDÍGENA DE PURACÉ 2017.	88

Lista de Tablas

TABLA 1 EVOLUCIÓN DE LOS ESTUDIOS BIOCULTURALES	45
TABLA 2. PROPIEDAD COLECTIVA, ZONAS DE RESERVA CAMPESINA Y ECOSISTEMAS DE ESPECIAL IMPORTANCIA AMBIENTAL.	87

Lista de Fotografías

FOTOGRAFÍA 1 SEÑALÉTICA EN ESCUELA VUELTAS DE PATICO.....	9
FOTOGRAFÍA 2 PAISAJE MÍTICO PUEBLO KOKONUKO	20
FOTOGRAFÍA 3 COMUNIDAD PUEBLO KOKONUKO EN MOVILIZACIÓN.	34
FOTOGRAFÍA 4 CADENA VOLCÁNICA DE LOS KOKONUKOS O KOKOURKOS	37
FOTOGRAFÍA 5 MAPA DEL TERRITORIO BIOCULTURAL DEL RESGUARDO INDÍGENA DE PURACÉ – PUEBLO KOKONUKO	44

FOTOGRAFÍA 6 SÍMBOLO Y SIGNO DEL CÓNDOR Y LOS CUATRO ELEMENTOS EN VIVIENDA DE COMUNERO.....	53
FOTOGRAFÍA 7 CALENDARIO KOKONUKO	54
FOTOGRAFÍA 8 PARCELA COMUNERO EN TERRITORIO BIOCULTURAL DE PURACÉ	80
FOTOGRAFÍA 9 SOCAVONES MINA DE AZUFRE PURACÉ	94
FOTOGRAFÍA 10 ALINDERAMIENTO COMUNITARIO DE ESPACIO DE VIDA – PÁRAMO - OJO DE AGUA.....	99
FOTOGRAFÍA 10 GUARDIA INDÍGENA	101
FOTOGRAFÍA 11 FUENTE DE VIDA - AGUA.....	104
FOTOGRAFÍA 12 COMUNIDAD <i>LA POTENTIA</i>	110
FOTOGRAFÍA 13 ASAMBLEA COMUNITARIA	112

Introducción

Para efectos de esta investigación la concepción del territorio biocultural es una propuesta de reconocimiento al ejercicio de gobierno y gestión de los elementos que configuran el territorio desde un enfoque comunitario, que se relaciona con la aproximación que exponen (Boege et al., 2014) sobre la gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo, en esta línea, la comprensión de esta figura cultural/geopolítica, se reconoce señalando los fundamentos epistémicos que se reflejan a través de la ontología particular de la gente que ocupa o hace parte de un territorio específico.

Por otro lado, el fundamento del territorio biocultural se relaciona con las exposiciones de José Luis Grosso, (2005) en rededor a las formas como lo popular opera sobre lo público y que, a su vez, lo popular emerge desde el pensamiento crítico, como resignificaciones prácticas en las que se reivindican y reconocen desde la diferencia las comunidades territoriales.

Así mismo el territorio biocultural propone al igual que las comunidades territoriales expuestas por (Grosso, 2009) un reconocimiento dialógico más amplio de los lugares de enunciación y las interacciones discursivas, que para efectos de este trabajo se aborda como multinaturalezas.

En línea con el alcance del territorio biocultural, su comprensión implica reconocer que quienes lo habitan, también participan del conocimiento hegemónico, sin embargo, las configuraciones locales en sus territorialidades establecen agenciamientos territoriales particulares, que obedecen a formas interpretativas igualmente particulares y disruptivas, de ahí que la comprensión de un territorio biocultural reclama la puesta en marcha de disciplinas indisciplinadas como formas emergentes de comunicación en las fronteras epistémicas.

La tarea pendiente para los medios académicos –los lugares del conocimiento hegemónico– es, precisamente, la de ponerse en relación de conversación con, el reconocimiento y el aprendizaje de la teoría de frontera, no para reducirlos a insumos para su propio conocimiento científico-académico, sino como conocimientos por derecho propio. Para el conocimiento académico, ello supone interpelaciones epistémico-políticas y oportunidades de mudanza de su domicilio, allende y contra las posiciones hegemónicas. (Haber & Grosso, 2022, Pag.303)

De esta manera, la apuesta por consolidar el territorio biocultural como categoría dentro del ordenamiento territorial de un Estado nación, corresponde al esfuerzo de reivindicación de derechos de las comunidades que históricamente y aun en el proyecto contemporáneo han

permanecido y se sostienen en la periferia bajo el influjo de las orientaciones impuestas por la tecnocracia de un Estado centralista, así mismo, desde un enfoque étnico y diferencial sobre los conocimientos tradicionales comúnmente invisibilizados o excluidos, se propone un escenario de reconocimiento en la diferencia y consolida una suerte de validación desde la academia para apalancar un proceso político biocultural.

Los pueblos indígenas de Colombia reconocen dentro de sus cosmovisiones que tienen maneras diferentes de relacionarse y coexistir con la naturaleza, en este sentido, la comunidad indígena del pueblo kokonuko dentro de su configuración como autoridad política desarrolla sus subjetividades en esa relación que se comprende en la categoría biocultural y en consecuencia la posibilidad de un diseño biocultural para la planificación con enfoque territorial que contribuya al reconocimiento como autoridad ambiental fortaleciendo la gestión de su territorio.

Esta investigación propone comprender la gestión del territorio biocultural, a través del reconocimiento del locus de enunciación de la comunidad y desde este conocimiento, entablar espacios de diálogo con las disciplinas de conocimiento occidental que la comunidad considera relevantes, para determinar el alcance de los enfoques inter – transdisciplinar y transcultural. Sobre este escenario, se usa la hermenéutica analógica como herramienta metodológica para la interpretación de un territorio biocultural entendiéndolo como una de las múltiples naturalezas; con el fin de proponer la configuración de una política biocultural.

Esta propuesta de política biocultural, se ancla a un estado de cosas. En la que la maleabilidad de la cultura como mecanismo de adaptabilidad ante los cambios ambientales se presenta como un ejercicio complejo y dinámico, que requiere establecer una trama de elementos que entretejen el camino a la comprensión misma.

El ejercicio hermenéutico propuesto, señala el camino de reflexión acerca de dos posturas de vida, que se enmarcan en espacios geográficos referentes y que lidian en las formas de ver el mundo; uno, el pensamiento occidental definido como eurocéntrico - norte y que obedece a unos sistemas políticos económicos derivados del trasegar filosófico antropocéntrico materialista; donde el bienestar de las personas radica sobre los parangones economicistas del capital en virtud del crecimiento económico, la acumulación, la competencia y productividad, en el cual la naturaleza es un medio.

Por otro lado, el pensamiento de nuestra américa (Abya Yala), se funda en el caminar la palabra por el territorio, enriquece la palabra en el pensar bonito, caminar bonito, sentir y vivir

bonito, Esta episteme metafóricamente señalada se define en la chagra, huerta, azotea, milpa, tul o parcela donde se siembra y cultiva la relación de las personas con la naturaleza, es el laboratorio y la escuela primera de la familia, donde se sustenta la soberanía alimentaria, pero además crece y se fortalece la comunidad. Luego, el caminar se extiende al territorio en las prácticas comunitarias como lo es la minga – minka donde se tejen las relaciones de reciprocidad, compromiso y complementariedad, pero sobre todo se siente y piensa el conocimiento.

De esta forma, surge la decisión de realizar un estudio que permita comprender la gestión del territorio biocultural, con fundamento en la idea que, al comprender la percepción del entorno por parte de los pobladores, identificar las motivaciones de conservación y las especificidades de la identidad territorial se puede reconocer la cultura. Y al tiempo, poner estos elementos en diálogo con formas hegemónicas de gestión territorial del Estado nación.

La intención en definir el territorio, procura marcar su significado, en especial, reconocer la significancia que le dan quienes lo habitan y gestionan de primera mano y de esta manera señalar las diferencias frente a la forma como el territorio se define o determina desde el Estado nación. No obstante, es importante, contextualizar desde la historia y la memoria las tensiones – desarmonías externas que fueron y son parte de la ocupación del territorio, las cuales se identifican en el proceso sistemático de violencia, que se confrontan en el ejercicio de mecanismos de resistencia y que se reconocen en un marco decolonial.

Al centrar la atención en estas discrepancias, también se otorga valor a una postura y entendimiento alterno. Este ejercicio, en palabras de (Ramírez Velázquez et al., 2015) posibilita explicar, interpretar, analizar y evaluar los procesos propios de una realidad cada vez más compleja y cambiante como la que vivimos en la actualidad.

En este escenario, se reconoce el inevitable intercambio disciplinar, de manera que se plasme un debate que permita identificar el significado conceptual de los términos, materializando una integración disciplinar que facilite el estudio de la realidad territorial compleja.

De esta manera, se representa en la categoría biocultural la simbiosis entre diversidad cultural y biodiversidad como expresión de multinaturalezas. (Viveiros de Castro, 2004) sugiere el término multinaturalismo para señalar uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías "multiculturalistas" modernas. En su análisis concluye:

Si los contrastes entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fuesen leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino de la

doctrina indígena, es forzoso llegar a la conclusión de que la reciprocidad de perspectivas se aplica a sí misma y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento (Viveiros de Castro, 2004).

Es así como, la relación humano - naturaleza se inscribe en lo biocultural, en una forma de simbiosis permanente entre cultura y naturaleza, que evoluciona de manera sistemática a partir de su intención original, en la cual, se pretendía entender el contexto cultural para establecer las acciones de protección y gestión de sistemas ecológicos particulares (Bridgewater, 2002; Johns y Sthapit, 2004; Loh y Harmon, 2005).

Con este propósito, lo biocultural en el territorio del pueblo Kokonuko habitante del resguardo indígena de Puracé, se comprende como un contrato biocultural, que exige el reconocimiento animista de todos los seres en equidad y fórmulas de reconocimiento de “espacios de vida” (Quilindo et al., 2018) como categoría de interés espiritual-ambiental y modelo de gestión del territorio.

De esta manera, resulta propio comprender la cosmovisión como determinante de los imaginarios sobre los que se establecen la ley de origen y el derecho mayor – Derecho consuetudinario, como elementos orientadores de las ontologías de los pueblos indígenas; asimismo, son los fundamentos filosóficos sobre los cuales se interpretan los usos y costumbres de las comunidades, los cuales parten de un mundo sobrenatural común, con nombres y personajes diversos, según sea el grupo étnico determinado (López Vargas, 2020).

Así, el mundo, el territorio particular de un pueblo en cuestión, se determinan inclusive por la representación espiritual que se significa en los dioses, deidades o espíritus presentes en elementos de la naturaleza, plantas, animales, formaciones terrestres o acuáticas como cosmos comunes en la esencia del humano, que, a su vez, se define como uno más dentro de la naturaleza, haciendo parte de un gobierno en armonía que se representa en los usos y costumbres.

De esta manera, el animismo es la base para las formas particulares de gestión de lo propio en las comunidades étnicas en Colombia, que se articulan en algunos asuntos y en otros se distancian de las orientaciones en el ordenamiento territorial que impone el Estado nación. Esta gestión particular del territorio, sustenta el reclamo de justicia por parte de los pueblos indígenas en Colombia a ser reconocidos dentro del Estado nación como autoridad ambiental que puede considerarse una de las adaptaciones culturales sobre las que llama la atención (Ángel Maya, 2015).

Por esta razón, la comprensión de un territorio biocultural exige reconocer la complejidad del análisis de la relación entre naturaleza y símbolo, pues precisa examinar en el mundo simbólico las funciones primarias que cumplen las especies en el mundo eco sistémico, así como, definir la manera como las formaciones simbólicas influyen en el habitar o gestionar el territorio.

Las brechas culturales que enfrentan las realidades de occidente con las de los pueblos indígenas, se convierten en el objeto y propósito biocultural como un espacio de diálogo que intenta la aproximación en un esfuerzo intercultural que reduzca los distanciamientos conceptuales, ontológicos, epistémicos y políticos para construir reconocimientos y reflexiones acerca de la diferencia y como agenciarla, en un Estado nación constituido como república pluriétnica – multicultural – mononatural hacia un Estado multinatural.

Este punto de partida, consolida la ruta de la revolución ideológica que los movimientos sociales e indígenas señalan en el reclamo por el reconocimiento de sus modos de vida y las prácticas ancestrales con las que imponen los límites ambientales sobre el espacio de gobernanza.

Esta labor, despliega un reconocimiento de los elementos normativos y de gobernanza de lo propio, que se enmarcan y formalizan en el proceso de reconocimiento en el marco constitucional colombiano e implica los análisis críticos y balances que se propone este trabajo en lo que se denomina “política biocultural”. Esta forma de abordar la comprensión de la gestión de lo propio recupera los pensamientos indígenas de los efectos silenciadores de la historia como ha sido contada desde la óptica colonial y de la postura hegemónica de la institucionalidad del Estado y los destaca en un proceso legítimo de lo político territorial en el cual habían sido subalternos.

Así, para el caso concreto materia de esta investigación, las tensiones - desarmonías internas se reconocen a través de reflexiones acerca de las expresiones identitarias de las personas pertenecientes al pueblo Kokonuko en el territorio colectivo del resguardo de Puracé, explicando los mecanismos de gobernanza para comprender las formas mediante las cuales se legitima y configura el gobierno propio.

En este escenario, los miembros de la comunidad en el ejercicio del gobierno propio y la gestión del Territorio Colectivo, deben lidiar con la ontología de la propiedad privada, esta es la razón fundamental de las desarmonías y la tensión interna principal en sí misma, que obliga a un permanente ejercicio de reflexión acerca de la identidad del comunero y sus apuros ontológicos respecto de ser parte de un territorio colectivo, vivir bajo las condiciones de una configuración comunitaria pero a su vez atender las condiciones de un sistema hegemónico económico que se

funda en la libertad individual y sobre la cual se ha establecido el Estado nación y su institucionalidad.

Lo que reclama que se gestione de una manera particular los medios de vida y sus complementos en el territorio del pueblo kokonuko habitante del resguardo indígena de Puracé, a partir del dialogo entre epistemes sobre la gestión ambiental, que procura acercamientos entre las categorías occidentales y el análisis comprensivo en lo biocultural, desarrollando la política de conservación y mecanismos de gestión ambiental del Estado y poniéndola en cuestión desde el abordaje filosófico práctico y ontológico del pueblo Kokonuko, estableciendo exámenes sobre asuntos de gestión ambiental en lo relacionado con Paramos y Bosques, el área protegida del orden nacional “Parque Nacional Natural Puracé”, la Minería, y el abastecimiento de agua de consumo humano. Para de esta manera identificar los filtros comunitarios a proyectos de desarrollo y describir como los mecanismos de diálogo y de inclusión desde el Estado nación reconocen o no el dialogo intercultural y el dialogo de saberes y en consecuencia determinar si el confrontar las epistemes propone el cierre de brechas ideológicas, ontológicas y epistémicas de manera que se promueva el reconocimiento multinatural como un escenario de convergencias para la democratización del territorio.

En consecuencia, este trabajo se compone de cinco capítulos, en el primer capítulo, se explica en detalle el proceso metodológico llevado a cabo durante la investigación, este capítulo se compone por un hilo conductor realizado bajo el enfoque de la Hermenéutica Analógica como clave analítica en la comprensión del territorio biocultural compuesto por tres acápites ordenados de la siguiente manera: metodología con la comunidad, la cual, describe el ejercicio realizado para reconocer y comprender el locus de enunciación del pueblo Kokonuko en el resguardo indígena de Puracé en diálogo con algunas disciplinas del conocimiento occidental como biología, ecología, historia, geografía, economía, filosofía, antropología sobre las que se sustentan desde los parámetros académicos la descripción y comprensión de la categoría territorio, al final del capítulo se relacionan los métodos y técnicas utilizados durante el desarrollo de la investigación.

El segundo capítulo sin apartarse de la comprensión del locus de enunciación del Pueblo Kokonuko habitante del Resguardo Indígena de Puracé, versa sobre el contexto de la categoría territorio, describe y comprende el territorio y los planteamientos políticos en materia ambiental que dicta el Estado nación colombiano a través de las interpretaciones desde la memoria e historicidad almacenados en la tradición oral del pueblo kokonuko , identificando la violencia

sistemática, epistémica y los procesos de neocolonización para concluir con algunas posturas alternativas al colonialismo propuestas desde el pensamiento decolonial;

El tercer capítulo, corresponde a un análisis realizado con fundamento en la Ley de origen como categoría conceptual en contraposición a las determinaciones normativas del Estado nación, en este capítulo se exponen los contrastes derivados de la gestión del territorio Biocultural en Colombia desde el enfoque indígena en el que se identifican procesos de gestión de Gobierno Propio, traducidos en acciones de gobernanza ambiental, inscritos como actos de Gestión Ambiental desde el plan de salvaguarda del pueblo indígena Kokonuko.

El cuarto capítulo por una parte analiza la configuración de las formas sobre la gestión ambiental elaboradas desde las estructuras institucionales del Estado y las pone en cuestión frente a las formas autonómicas de los territorios indígenas, cuyo balance expone los ajustes necesarios para materializar el reconocimiento de un Estado multinatural, mediante la “Política Biocultural” como un diseño biocultural para la planificación con enfoque territorial y el quinto capítulo vierte las conclusiones y recomendaciones obtenidas como producto de la investigación.

Lo expresado hasta ahora, establece un analogado sobre las divergencias epistémicas, ontológicas y filosóficas existentes entre el pensamiento propio del pueblo Kokonuko y las disciplinas del conocimiento occidental. Este analogado, nos permite arribar como conclusión general que el pueblo indígena Kokonuko habitante del resguardo indígena de Puracé, reconoce una fórmula de gestión con enfoque territorial de pueblos indígenas. Desde esta fórmula, el pueblo Kokonuko llama la atención al cumplimiento del espíritu constitucional establecido en la CPC de 1991 ante la heterogeneidad cultural de reconocernos en la diferencia. Con ello, se demanda una respuesta institucional dentro de la configuración del Estado para armonizar el materialismo científico de la tecnocracia, con el animismo fundado en una óptica espiritual de relaciones e interconexión con la naturaleza como un eslabón fundamental de comprensión territorial.

CAPÍTULO 1.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO CLAVE ANALÍTICA EN LA COMPRENSIÓN DEL TERRITORIO BIOCULTURAL

A continuación, bajo un hilo conductor elaborado desde el enfoque de la Hermenéutica Analógica como clave analítica en la comprensión del territorio biocultural, se explica de manera detallada la metodología de investigación realizada con la comunidad. En este proceso metodológico se describe el ejercicio realizado para reconocer el locus de enunciación del pueblo Kokonuko en el resguardo indígena de Puracé en diálogo con algunas disciplinas del conocimiento occidental como la biología, la ecología, la historia, la geografía, la economía, la filosofía y la antropología sobre las que se sustentan desde los parámetros académicos la descripción y comprensión del territorio; al final del capítulo se relacionan los métodos y técnicas utilizados durante el desarrollo de la investigación.

Acudiendo a la hermenéutica analógica, resulta fundamental sustentar el significado del territorio, de manera que se proponga el mejor entendimiento de los hechos y los fenómenos. De esta manera, el análisis acerca del territorio biocultural, aborda las dimensiones teóricas y metodológicas, las consideraciones ontológicas y una visión desde la geografía humana. Este ejercicio permite exponer, examinar y valorar la complejidad del contexto que vive el pueblo Kokonuko en el resguardo indígena de Puracé.

En consecuencia, la reflexión se concentra en dos elementos teóricos sobre los que se establecen políticas que definen la buena vida como el interés esencial. Por una parte, está la autodeterminación absoluta de la individualidad libre, mientras que en otro sentido se constituye el imperio de los valores comunales. No obstante, la buena vida se circunscribe en cada una de las posturas de manera particular.

Por una parte, se encuentra la individualidad libre en el establecimiento institucional del Estado, esta se identifica directamente con el sistema, reconoce y reclama el crecimiento económico y la persecución individual del beneficio como representación del bienestar. Mientras que, en una posición periférica, los valores comunales de las poblaciones tradicionalmente segregadas o invisibilizadas se expresan en acciones disruptivas mediante las cuales procuran alcanzar de un modo diferente el bienestar.

Estas realidades, se reconocen en el entramado de la gestión del territorio colombiano y dentro del sistema hegemónico económico capitalista, que se identifica por las desigualdades que promueve. El encuentro de estos contextos, despliega contrasentidos y ambivalencias, pero también coincidencias y consensos.

Sobre la dimensión individual, se nota un escenario emergente, según Zygmunt Bauman la distinción entre la clase media y el proletariado se está borrando, y propone hablar de una sola y enorme clase social, el precariado, el cual significa gente que no está segura de su futuro (RTV.ES, 2016), esto se enlaza en la idea que he denominado apuro ontológico, la cual se profundiza más adelante.

De otro modo, (Romero, 2018) plantea que el encuentro de estas realidades, es fruto del tránsito de una sociedad homogénea y uniforme a una sociedad pluralista y diversa. Así mismo, señala que la mirada hermenéutica, como paradigma de conocimiento, se convierte en un modelo de comprensión e interpretación.

Fotografía 1 Señalética en escuela vueltas de patico.



Nota: Los procesos académicos y formativos en el territorio del pueblo kokonuko se comprenden desde el encuentro de saberes y la interculturalidad.

Con lo anterior, el análisis de esta realidad desde la perspectiva hermenéutica analógica en palabras de (Beuchot, 2018) toma esas divergencias como la univocidad y la equivocidad, dos posturas opuestas que se trazan en el analogado como espacio de reconocimiento, confrontación, aceptación e incluso distanciamiento que se vale de la metonimia y la metáfora para poder obtener una interpretación que sea cual fuere el desenlace, estará siempre abordado desde la phrónesis o prudencia.

Según Gadamer, la phrónesis es el esquema o modelo de la hermenéutica, porque la interpretación es un saber situado, contextuado, no es absoluto. De acuerdo con Beuchot, la phrónesis es el esquema o modelo de la interpretación, porque es poner el texto en su contexto (la sabiduría práctica, la prudencia) en palabras de Spinoza el caute (la cautela, precaución, prudencia).

Ahora bien, el problema del conflicto ambiental derivado de dos situaciones ideológicas contrapuestas en el marco del sistema hegemónico económico, en las cuales se posiciona por una parte, la sociedad liberal con decisiones orientadas por las libertades individuales y una visión economicista y en otro sentido están las posturas comunitarias, orientadas desde los intereses colectivos y del bien común y una visión holista-animista; se desarrolla en una serie de bemoles políticos en rededor del ordenamiento territorial Colombiano.

En este contexto, el reto al que nos enfrentamos con el ejercicio metodológico de la hermenéutica analógica es poner en evidencia las emergencias del encuentro entre lo individual y lo comunitario, para reconocer en los desencuentros de las posturas, alternativas de solución y dialogo que posibiliten el proceso de asumirnos en la diferencia.

Esta línea metodológica, propone un análisis comprensivo de la gestión ambiental del territorio local, fundado en el conocimiento tradicional que para efectos de este trabajo se expresa metafóricamente como *Kilik Parsa* (camino del mayor o camino de la sabiduría); sin desconocer, que años de subordinación epistémica han transformado, alienado, corregido, corrompido o fortalecido el pensamiento propio y generar una discusión acerca de la evocación de nuestra américa o del Abya Yala como expresión de libertad epistémica, que hace frente a la gestión ambiental del territorio bajo las pautas del Estado nación y desentrañar las características particulares de la gestión local del territorio como salida del mimetismo, para expresar el poder comunitario y armónico de los pueblos; de esta manera emerge el “territorio biocultural”.

Acudiendo a la Phrónesis y al Cauter desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, resulta fundamental sustentar el significado del territorio, de manera que se proponga el mejor entendimiento de los hechos y los fenómenos articulando interpretaciones, no en una conclusión o consenso, sino en una reflexión inconclusa, que más bien vive de la tensión, que hace que los contrarios coexistan, y se ayuden mutuamente, que trabajen para fomentarse, para enriquecerse.

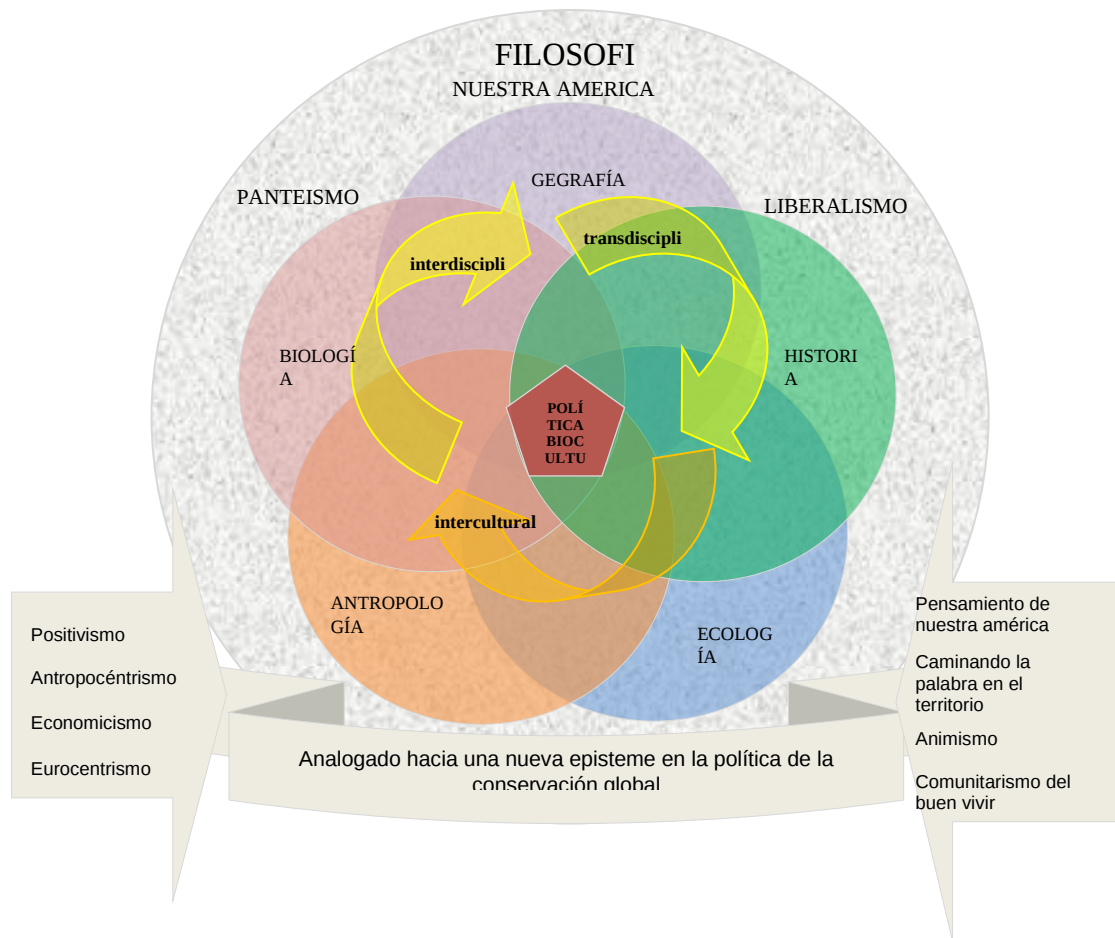
De esta manera, el análisis acerca del territorio biocultural, aborda las dimensiones teóricas y metodológicas, las consideraciones ontológicas y una visión desde la geografía humana. Este ejercicio que se sustenta en el dialogo de las voces de la comunidad en diferentes escenarios de la cotidianidad, desde el fogón de las familias, pasando por la chagra o huerto, las mingas, el cabildo, las asambleas del resguardo hasta los congresos del pueblo Kokonuko, frente a las condiciones de vida de la comunidad derivadas de las orientaciones que la tecnocracia del Estado impone. Lo cual permite exponer, examinar y valorar la complejidad del contexto que vive el pueblo Kokonuko en el resguardo indígena de Puracé.

1.1 Metodología con la Comunidad

Producto de la investigación, esta propuesta metodológica tuvo una presentación previa en la Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. (López Vargas, 2021)

El gráfico siguiente, recoge el panorama amplio y complejo en el que navegan las ideas contemporáneas del siglo XXI en nuestra américa para comprender las correlaciones filosóficas, ontológicas y epistémicas con occidente.

Ilustración 1. Locus Enunciativo Filosofía, Ontología y Epistemes en la Comprensión del Territorio Biocultural - Enfoque Comunitario de Gestión Ambiental



Fuente. Elaboración propia.

En primera instancia, el locus de enunciación con el que se aborda la comprensión del entramado biocultural del territorio indígena de Puracé se sustenta en el panteísmo que se describe en la filosofía de Spinoza, en el cual se subsume a la totalidad del universo cada aspecto humano y no humano como parte en sí mismo del dios universo o naturaleza. En este universo – naturaleza, mente y cuerpo son lo mismo, así el orden y la conexión de las ideas es igual al orden y conexión de las cosas. Causa y efecto están relacionados rígidamente como el proceso de pensamiento. Si bien Spinoza desencadena un racionalismo profundo con sustento en la geometría que todo es verificable y verificado, en su sistema metafísico orienta el concepto de universo eterno y amalgamado donde cada cuerpo, cada ser es el universo mismo, donde la reciprocidad inmanente en cada ser humano y no humano, está en él y para él; en cada acción su efecto redunda en el sujeto ejecutor de la acción misma. Esta conjunción monista de Spinoza que explica en detalle (Garrett,

2021), se nota con frecuencia en las manifestaciones alegóricas del discurso indigenista y de otros movimientos sociales ambientalistas y de género acerca de las relaciones de la humanidad con la naturaleza en razón de la búsqueda de lo auto- sustentable y autónomo.

A este locus concurre la filosofía de la liberación como fuente de postura reivindicatoria del pensamiento propio en palabras de (García Ruiz, 2014) frente a la imposición ontológica occidental, los pensadores de este continente como Enrique Dussel reflexionan frente al sentido de comunidad y la condición de ser en un territorio a través de la hermenéutica de sus mitos fundamentales, así entonces (Dussel, 2016) propone que la construcción de un pensamiento próximo o por lo menos el entendimiento de la visión del mundo de una comunidad se guarda y plantea en sus mitos y cuestiona la costumbre de que el conocimiento se debe a la trascendencia del mito como escenario irracional a un estado racional, pues considera que este tránsito discursivo deja de lado en mucho el sentido del símbolo, esto es entonces fundamento para establecer que la univocidad de los métodos y raciocinios del eurocentrismo resultan unívocos ante la diáspora humana pero que no reconocen la diversidad natural del entorno que ocupan y que definen su pensamiento.

La filosofía del Sur de Dussel da tránsito a la descolonización en un estado de transmodernidad, pues no se puede desconocer la influencia que ha ejercido el pensamiento occidental a lo largo del tiempo a través de los diferentes mecanismos de colonialismo epistémico, esta descolonización parte del auto reconocimiento, el reconocimiento y la revitalización del conocimiento propio en adelante expuesto metafóricamente como *Kilik Tun* en lengua originaria Kokonuko cuyo significado loma de los Mayores, se refiere al mayor sabedor el cual evoca al saber propio (Arcadio Aguilar) pero reclama un dialogo de múltiples dimensiones: ontológico, epistémico y filosófico hacia un pluriverso transmoderno donde se comprenda concreta y analógicamente al otro.

En este tránsito decolonial de comprensión desde la alteridad sobre la cultura y viceversa se propone articular el conocimiento como un espacio de entendimiento de cómo lo tradicional – propio, se amolda en el lenguaje colonial y a su vez mantiene hoy en su traducción los múltiples significados como múltiples son las visiones de vida, sobre esto (Bhabha, 2019) llama la atención acerca de cómo la diferencia cultural se vuelve, en el discurso del relativismo, el problema de perspectiva de la distancia temporal y espacial, y señala el ejercicio hermenéutico como salida a la comprensión cultural. No obstante, las argumentaciones respecto a cómo se resuelve la

interpretación hacia un sentido holístico cultural demanda reconocer las ambivalencias en cómo se piensa la diferencia cultural y las relaciones de poder que las definen, condiciones que se han de profundizar en la propuesta del ejercicio hermenéutico más adelante.

Lo anterior, justifica la ontología de nuestra América propuesta por (Martí, 1891) frente a recuperar o reconocer nuestra identidad en un proceso de autorreflexión; que es base para un buen gobierno, pues este resulta de conocer aquello que se gobierna, y es lo que se reclama de un estado social de derecho como en Colombia; procurar equilibrio entre la realidad y los símbolos, es decir, entre las ideas que sustentan la nación y la nación misma. Erradicar la tendencia mimética para crear desde nuestra propia realidad es la salida que ofrece Martí. (Chandía Araya, 2014).

1.2 Disciplinas que aportan al entendimiento del territorio biocultural

La propuesta interdisciplinar, transdisciplinar e intercultural se desarrolla en función de las condiciones relevantes previstas durante la fase exploratoria en el territorio en cuestión y la interfaz entre la biodiversidad y la diversidad cultural de un territorio; demandan abordar el entendimiento de las relaciones entre estas desde sus variables fundamentales. Para el ejercicio acerca del territorio biocultural propuesto (territorio biocultural del resguardo indígena de Puracé) las disciplinas del conocimiento occidental consideradas son: historia, geografía, ecología, antropología y biología.

Con las reflexiones de (Becher, 1987) acerca del discurso disciplinar se comprende la naturaleza de las disciplinas y se reconoce las distinciones culturales y epistemológicas que subyacen en los tipos de evidencia y los procedimientos de prueba, así como las formas en que se evalúa el trabajo de otros y en las formas en que se generan, desarrollan, expresan y reportan los argumentos, con lo cual se puede señalar la complejidad que implica el balance epistémico de enfoques diversos.

Las propuestas disciplinares se justifican de la siguiente manera: la historia que se funda en la narrativa de los acontecimientos relevantes para una audiencia en particular con un enfoque holístico que da sentido a la complejidad, corresponde a un elemento transversal para la comprensión de fenómenos en un espacio tiempo determinado; por su parte la geografía se ocupa de la descripción de la tierra y se desenvuelve en múltiples enfoques como categorías de vida e interpretaciones de la misma existen, resulta una disciplina maleable que se ajusta con facilidad en lo transdisciplinar; mientras que la ecología se identifica como ciencia que estudia los seres vivos como habitantes de un medio, y las relaciones que mantienen entre sí y con el propio medio, se

ajusta a las condiciones teóricas y de métodos establecidos para el tratamiento de elementos cuantificables encaminando a resolver una cuestión de manera precisa pero que se acompaña de elementos sociológicos para la interpretación de los resultados en un claro ejercicio interdisciplinar, por otro lado la antropología definida como el estudio de la realidad humana, lo cual es una condición bastante amplia que recoge un conjunto de ciencias que estudian los aspectos biológicos, culturales y sociales del ser humano y que evoca el ejercicio de lo inter y transdisciplinar, cuyo enfoque en el marco de lo biocultural se muestra en la gramática del entorno como modelo local de naturaleza definido por (Escobar, 2014), no obstante, para este trabajo lo defino gramática territorial de pueblos indígenas como una forma de etnografía para, desde y con la comunidad; finalmente, desde la biología entendida como la ciencia orgánica en la que se fundan múltiples disciplinas, que toma la vida como eje transversal de sus preocupaciones y la aborda en diferentes escalas (individuos, especies, biomas, etc.) así como en su estructura, funcionamiento, evolución, distribución y relaciones.

Este collage de enfoques, datos, tratamiento e información, tiene implicaciones para la estructura del conocimiento subyacente, (denso o difuso, atomista u holístico, estable o volátil, universal o particular). De esta manera el trabajo colaborativo que demanda el enfoque biocultural, presenta el reto de establecer pensamientos comunes, criterios compartidos de calidad en la investigación y un fuerte sentido de solidaridad.

1.3 Métodos y técnicas

El ejercicio de comprensión realizado con la comunidad indígena de Puracé perteneciente al pueblo Kokonuko, recompone epistemes occidentales bajo la óptica decolonial, revitaliza el pensamiento propio en un proceso inductivo desde la hermenéutica analógica, a partir de un proceso dialéctico y de escucha activa.

En la fase exploratoria, se procuró la recopilación de documentación (artículos, libros, y otros documentos domésticos) sobre el movimiento y organización indígena en el Departamento del Cauca y específicamente sobre el pueblo Kokonuko y el territorio indígena de Puracé (resguardo).

Por otra parte, se realizó la selección de información oficial de las organizaciones directa o indirectamente involucradas en la gestión ambiental y territorial, relacionada con la normatividad e implementación de política ambiental y de las comunidades indígenas: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, Parques Nacionales, Corporación Autónoma Regional del Cauca,

Ministerio del Interior, Ministerio de Relaciones Internacionales, Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, Departamento Nacional de Planeación DNP, Naciones Unidas, Presidencia de la República. Se revisaron Leyes, Decretos, Resoluciones, planes y programas estatales relacionados con la gestión ambiental y el ordenamiento territorial.

La estrategia del proceso de investigación en campo, concurrió permanentemente ante las autoridades representantes en el órgano de gobierno (cabildo) del resguardo indígena de Puracé con el propósito de validar la realización del trabajo y la permanencia en el territorio, estos momentos se establecieron como escenario de dialogo y construcción de sinergias en los que se reconocen y pactan los productos de la investigación.

La permanencia en la comunidad, permitió estar más cerca a la cotidianidad y profundizar desde la intersubjetividad sobre las categorías de vida en el territorio de la comunidad (familia, territorio, comunidad, espiritualidad, conflictos - *desarmonías*, medios de vida), a través de recorridos en el territorio para conocer la distribución geoespacial y de entrevistas en profundidad en adelante *conversación*, en diferentes espacios individuales y colectivos recogiendo o documentando la información en bitácoras, cuadernos de campo, grabaciones en audio y video.

La información obtenida a través del dialogo con miembros de la comunidad, entre los cuales se encuentran mayores y mayores, médicos tradicionales, presidentes de juntas de acción comunal, docentes y líderes de los diferentes programas y comités (educación propia, salud propia, territorio, custodios de semillas, turismo). Y, de otra parte, la asistencia en los espacios de reunión de la comunidad (congresos, asambleas, talleres, reuniones y mingas) permitió reconocer y observar las problemáticas, tensiones - *desarmonías* (externas e internas), las dinámicas de relacionamiento y procesos de dialogo interno y las perspectivas acerca del territorio.

Con esta metodología se logró obtener información cualitativa y cuantitativa que permitió entender la lógica normativa establecida para regular el territorio desde el Estado nación, en contraste conocer el proceso reivindicatorio de derechos del movimiento indígena en el Cauca y en consecuencia reconocer la percepción de los comuneros habitantes del resguardo de Puracé desde diferentes ópticas, para en el analogado interpretar sobre el relacionamiento de la comunidad con el Estado nación posturas comunes y alternas acerca de la gestión del territorio y la definición de una política biocultural.

La sistematización que se consolida a continuación, se realiza conforme las normas APA 7ª edición, sin embargo, con el propósito de distinguir las voces de la comunidad, los párrafos van en *itálica*, mientras que la voz de los teóricos se muestra en fuente normal.

CAPÍTULO 2.

EL TERRITORIO - BIOCULTURAL - ELEMENTOS QUE CONFLUYEN.

Luego de observar en el capítulo anterior el método de la hermenéutica analógica como proceso para reconocer el locus de enunciación del pueblo kokonuko en diálogo con algunas disciplinas del conocimiento occidental, este capítulo se ocupa de describir y comprender el territorio y los planteamientos políticos en materia ambiental que dicta el Estado nación sobre el contexto de la categoría territorio, mediante las interpretaciones desde la memoria e historicidad almacenados en la tradición oral del pueblo kokonuko y el desenlace de este diálogo en el pensamiento decolonial

La comprensión del territorio biocultural y los elementos que confluyen en él, desde el ejercicio hermenéutico -analógico, acude a la dialéctica entre la “sociedad liberal” con decisiones orientadas desde las libertades individuales y una visión economicista, y las “posturas comunitarias” orientadas desde los intereses colectivos y del bien común y, una visión holista-animista.

Este “territorio biocultural”, se desarrolla en una serie de alteraciones políticas en rededor del ordenamiento territorial colombiano las cuales se reconocen más adelante como desarmonías externas e internas, para el cual, se propone un análisis comprensivo de la gestión ambiental del territorio local, fundado en el *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional) que hace frente a la gestión ambiental del territorio, bajo las pautas del Estado nación.

2.1 Definición y contexto una aproximación a la categoría Territorio

Los fundamentos teóricos y metodológicos que pone en cuestión (Ramírez Velázquez et al., 2015) acerca del espacio como una categoría etérea o ambigua, frente a la necesidad de desarrollar una concepción que permita analizar las diferentes formas como la sociedad se apropia de la naturaleza, es decir, trascender a una categoría que redefina el espacio desde una forma filosófica y ontológica pragmática y fáctica de existencia de quienes lo ocupan, concluyen, de este abordaje materialista el uso de la categoría de territorio para representar el constructo social definido con fundamento en el entorno que ocupa, a través de las formas de relacionamiento que construye.

Esta definición de territorio, resulta un universal en el que diversos actores con diferentes posturas filosóficas y ontológicas se mueven, y, en consecuencia, lo viven, construyen o gestionan. Para este ejercicio reflexivo, se reconoce la visión de mundo antropocéntrica anclada al sistema

hegemónico económico y propone un dialogo reflexivo frente a una visión ecocéntrica y holística que para este caso en lo sucesivo llamaré “visión comunitaria territorial de pueblos indígenas” que se representa en la cosmovisión del pueblo Kokonuko en el resguardo de Puracé, fundada en el enfoque comunitario- multinatural. (el concepto multinatural se desarrollará a profundidad en el acápite final de este capítulo).

La explicación teórica y metodológica positivista acerca del territorio, permite entender como se ha constituido el debate territorial y advertir que este se sustenta en las posturas y reivindicaciones políticas diferentes. En consecuencia, el ejercicio de control territorial se marca por elementos físicos que se nombran y comunican a través de signos con los que se revela la autoridad, como mecanismos de las fuerzas locales frente al gobierno central (Restrepo, 2002).

En este contexto, la geografía colombiana fue establecida desde las disposiciones de la modernidad señalada por el pensamiento europeo antropocéntrico influenciado por una ontología judeo-cristiana que definió los hitos geográficos con denominaciones confesionales. Sin que esto implique desconocer que otros escenarios se nombran producto del sincretismo.

En la búsqueda de responder la cuestión compleja de la territorialidad y su vínculo con la apropiación del territorio a través de la gramática del entorno, en un ejercicio de filosofía política es necesario significar estos hitos geográficos incorporando o revitalizando signos, símbolos, significantes y significados.

A partir de la comprensión de los tres mundos del pueblo Kokonuko, registrado en un ejercicio del programa de educación local del resguardo indígena de Puracé en 2023, que se presenta de la siguiente manera:

*PALASRi. **Mundo hacia arriba**, infinito, el cielo, atmosfera. donde están el Sol. Pisi, la Luna. PiL,y las Estrellas TSiL, MANCHE espíritu bravo o diablo, KILIK volcán BURASRE, SOTARA.*

*NAMOI PIRi USRI. Nuestra madre tierra. **El mundo del medio**. corresponde al lugar donde habitamos. YA WAN KER somos la casa de verdad.*

PIRi BURASRE territorio de Puracé.

CUARE Kuari tierra de verán, donde se le amarra la cabeza al sol, PULULO PULELi Tierra blanca o donde se corta la paja en buen tiempo de luna. TABIO El agua buena esta allí. Agua que sale de la roca. Agua que corre por debajo de la tierra. CHICHIGUARA Allí están acostados nuestros Ancestros. ¿Quiénes están acostados allí?

CHAPIO: Chakpio Lugares planos donde vive el espíritu del agua. ANAMBIO Anampio agua cristalina, agua blanca que corre entre rocas, riqueza que hay al otro lado. MICHABALA tierra que es fácil de resbalar se requiere tener patas de gato. HISPALA iisikpala viento de arriba. AMBIRO anpiri Tierra de riqueza al otro lado es tierra de agua.

PURACE burasre Tierra del maíz y el aguacero o se siembra el maíz cuando llega el aguacero, tierra de maíz y agua.

PAGUIMBIO o Paguimpio dos aguas en forma de nariz. GUAÑINGA la nube no sube por los árboles. GUISIQUITAN iisikkitan loma del ventidero o quita sombrero. PUZNA pisrna cerro donde se ofrenda, sale el sol laguna encantada. También están los ríos, lagunas, cerros, arboles, los pájaros, animales, las parcelas, las casas, la casa del cabildo, los espíritus como: manche, kuan, kuai, kayun, pi, iisik, guaño, píri, pansik. Y nuestras formas de vivir.

*UMPUSRi: Hacia el fuego de **adentro de la tierra**. Donde duermen nuestros ancestros, PIRi sroli territorio del armadillo que se conecta con el mundo de abajo con el mundo del medio. de las guacas y otros seres*

PROGRAMA DE EDUCACION LOCAL 2023

Fotografía 2 Paisaje Mítico Pueblo Kokonuko



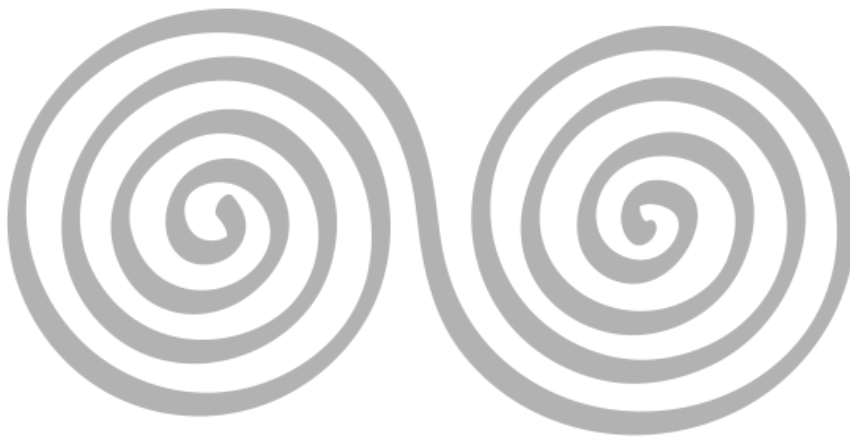
Nota: Mosaico Casa del Cabildo, Franz Faus.

De esta razón, la comunidad indígena del pueblo Kokonuko habitante del Resguardo indígena de Puracé, en el ejercicio de su autoridad y en el proceso de revitalización del *Killik Tun* (conocimiento propio), reivindica el territorio renombrando los hitos geográficos como espacios de vida y reemplaza las denominaciones confesionales por nombres que buscan despertar la lengua originaria.

En síntesis, la idea inicial de territorio, se define en la lectura del espacio de vida y la naturaleza como dimensión unidimensional de la existencia humana, que se cede en el tiempo y genera la transformación de la sociedad.

No obstante, en lo contemporáneo, se reconoce un espacio de vida multidimensional, en constante coevolución sociedad – naturaleza, lo cual, está en sintonía con el pensamiento indígena que teje tramas en las que se define una temporalidad espiral que orienta el reconocimiento de multinaturalezas.

Ilustración 2. Pensamiento en espiral



Fuente: <https://www.cric-colombia.org/portal/banner-2-2018-espiral-doble/>

Este espiral se comprende como el camino, la existencia de las personas, la comunidad y sus procesos, este espiral parte de un punto focal anclado al territorio. Es el lugar de siembra de la semilla (la semilla de vida, la idea de comunidad, el proceso), esto implica el cultivo de conocimientos de la mano de los mayores orientadores, los espíritus de la naturaleza que se manifiestan en sus elementos fundamentales sobre los que se sustenta la vida (. *FUEGO Naki*, *AIRE iisik*, *TIERRA PIRi*, *AGUA Pi.*) sobre los cuales crece y se proyecta el zarazo y los maduros hacia afuera (hombres y mujeres jóvenes y adultos, comunidad y los procesos), para luego de Jechar (Mayores y mayores, unidad, territorio, cultura y autonomía), este primer espiral desenlaza un momento de reflexión e interiorización sobre las experiencias que retorna a un nuevo punto de comprensión espiritual y se decanta en el territorio mismo. De esta manera, se comprende que la muerte de un comunero es trascender a otro espacio espiritual mientras su cuerpo se siembra en el espacio terrenal y su legado abona la comprensión del punto focal de las nuevas generaciones, el legado se mastica – mambea, se siente y discute en el fogón, la Tulpa, la maloka.

El pueblo Kokonuko reconoce que la lengua duerme en el territorio y el proceso el cateo de la lengua procura el despertar como un ejercicio de revitalización y fortalecimiento del acervo cultural, este ejercicio permite recuperar y fortalecer los imaginarios, así mismo, permite constituir la idea del conocimiento. A continuación, producto de la conversación con el mayor Arcadio Aguilar (2024), se representa desde los imaginarios constituidos en el cateo de la lengua Kokonuko, los espacios de construcción del *Kilik Tun* (conocimiento propio) y del *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional).

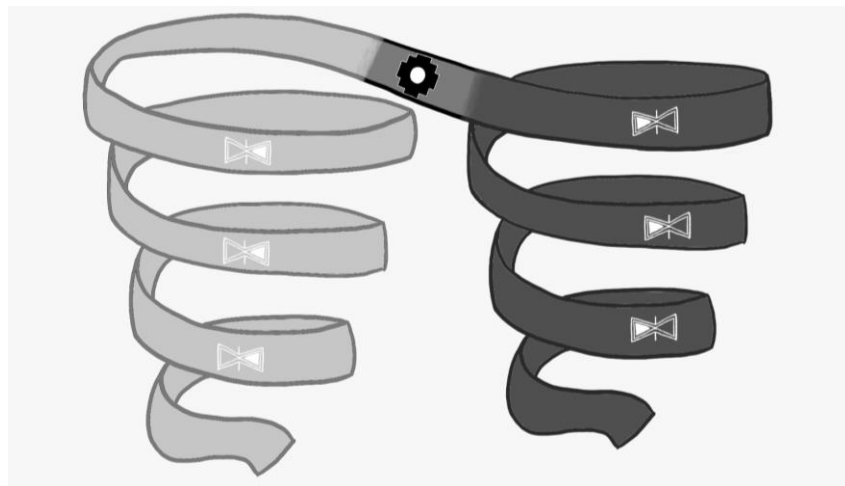
Kilik Tun: *Kilik* -Mayores, *Tun*- Loma, loma de los Mayores, se refiere al mayor sabedor, al saber propio.

Kilik Parsa: *Kilik* Mayores, *Parsa* – Camino, camino de los mayores o caminar del pensamiento en el territorio, se refiere al saber tradicional instituido y orientado desde los mayores sabedores.

Kalop tsuk (Calaptzú) : *Kalop* – Nacer, *tsuk* – Espacio, Nacer espacio, se refiere al proceso de aprendizaje desde las semillas de vida (primera infancia) hasta el jecho (mayor) el cual es un asunto lento.

El proceso de aprendizaje se comprende como un camino de *kingos* que comprende el tránsito entre *Kirap's*, los *Kirap* se representan como estaciones o momentos para sentarse a sentir (pensar, meditar, reflexionar). En estos momentos de sentir, se presentan señas que se interpretan por los mayores y quienes están dotados para sentir en el cuerpo, en el espíritu y en el territorio. Todo este entramado de situaciones esta mediado por *Nak°t* – el fuego.

Ilustración 3. Kilik Parsa



Cortesía: Ilustrador Andrés Felipe López Botina

Por otro lado, desde la conceptualización del territorio definido desde la RAE como “porción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región o provincia [...] circuito o

término que comprende una jurisdicción, un cometido oficial u otra función análoga” (territorio | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE, s.f.) permite reconocer que el territorio se define en la existencia de fronteras, dándole un carácter de corte político en la que se despliega el accionar del Estado nación.

Mientras que, desde el proceso de *recuperación de la madre tierra para recuperarlo todo*, como se ha denominado el camino reivindicatorio de derechos de los pueblos originarios desde el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), se fundan los principios de orientación política (unidad, tierra, cultura y autonomía). Esta plataforma de lucha es la que orienta la gestión del territorio del resguardo indígena de Puracé - pueblo Kokonuko. (CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca, 2007).

En esta línea de acción, se puede insistir que el territorio se mueve desde una dimensión cultural, en la que es considerado un signo cuyo significado solamente es comprensible a partir de los códigos culturales en los cuales se inscribe (Haesbaert, 2013)

2.2 Tensiones – desarmonías externas - descripciones desde la historia y la memoria

Para comprender la memoria del Pueblo Kokonuko y la Historia del territorio del resguardo de Puracé, es ineludible acudir a la historia de Colombia como colonia y advertir que esta trasciende la ocupación del territorio, marcada por el desplazamiento de los pueblos y el aculturamiento de las personas mediante un proceso de dominación que se representa en un complejo entramado de violencia simbólica.

Esta violencia, se establece en la memoria de los pueblos originarios como el tránsito a partir de la dominación física en los primeros embates de colonización, luego se matizó en los procesos de evangelización y de urbanización de la población, para finalmente, profundizarse en la deslegitimación de los conocimientos ancestrales ante el mundo académico; este proceso sistemático se comprende en una forma de violencia epistémica (Beltrán, 2017) que subyace al eurocentrismo.

En este escenario, se ha de comprender la línea base social de uso y manejo a través de la resignificación simbólica en la historia, para ello implica el diálogo y la reflexión comunitaria donde se reconocen las situaciones que enfrentó y enfrenta la comunidad en el territorio; de esto, un aporte fundamental son los análisis de (Triana Antorveza, 1985) sobre la ocupación del territorio del cacicazgo de Puracé y los conflictos jurídicos que se han presentado sobre la posesión luego de la composición del resguardo.

2.2.1 La memoria del Pueblo Kokonuko y la Historia del territorio Biocultural

En la memoria más próxima del pueblo Kokonuko habitante del resguardo de Puracé, se registra la forma en la cual las voces del colonialismo interfieren sus modos de vida, reconocen que fueron integrados a la producción agraria propia del capitalismo dependiente, a través del terraje y sus cuestiones derivadas del trabajo y los derechos laborales que en época posterior lleva a las personas a vincularse al trabajo asalariado como peones de los latifundios y más tarde como empleados en obras de infraestructura como las vías y la instalación de un enclave minero de azufre.

Pero, además se ven enfrentados a determinaciones políticas del Estado nación que incide directamente en su territorio como es la creación del Parque Nacional Natural Puracé y de manera más próxima los ordenamientos ambientales del territorio en materia de minería, cuencas hidrográficas, páramos y bosques; de los que emergen desarmonías determinantes de los “apuros ontológicos”, epistémicos y filosóficos que se derivan en la comunidad.

De otra parte, los comuneros del resguardo acuden a la historia disponible, para comprender el origen de su condición periférica, de esta manera resaltan que en su territorio se ubicaron con facilidad los colonizadores europeos, ya que consideran, que estos contaban con organizaciones políticas más estables que las del gobierno local, en consecuencia hacer frente a la causa implica una reivindicación de participación política con estructuras organizativas fuertes, sobre las cuales profundizaré más adelante.

A partir de los registros históricos descritos por cronistas coloniales como (Poma de Ayala, 1615) y el trabajo de académicos contemporáneos (Cook, 1989; Claverías H, 1990; Langebaek, 2023), es dable señalar que la organización colonial derivada de las disposiciones reales como la encomienda, fueron afectadas e instrumentalizadas por los conquistadores - colonos para limitar el propósito de urbanización de la corona a través del establecimiento de pueblos de indios y en consecuencia el reconocimiento de las formas de gobierno indígena.

Los conquistadores - colonos, visualizaban que su posición de fuerza y poder sobre la población indígena – esclavo, se disminuía ante el nuevo escenario propuesto por la corona, donde se reconocían colonos e indígenas como vecinos (Barrios Escobar, 1996).

En esta línea de análisis, queda en evidencia que el proceso colonial desde la corona obedece a un ejercicio de dominación, a través de la idea de reconocer entidades subordinadas de gobierno propio, que le permitiera el control a través del establecimiento de pueblos de indios

como estrategia de reducción mediante la concentración de la población, lo que disminuiría el esfuerzo y gasto militar y por el contrario favorecería las rentas al generar mecanismos de tributación. Así, emerge el establecimiento de resguardos indígenas de origen colonial.

A continuación, se registra la forma como se describe la constitución del resguardo indígena de Puracé, en el documento de actualización del Plan de vida en 2024:

Nuestro resguardo fue creado en el año 1562 con título de Cédula Real, documentos que fueron extraviados por sometimiento de la iglesia católica en cabeza de los padres jesuitas, cuando se incendió la casa del troje la cual servía de casa del cabildo. Esta quema se produce en el año 1875 y se dio porque había mucho trigo alrededor de la casa, en el año de 1892 a través de declaraciones extra juicio hecha por mestizos, fue declarado territorio ancestral mediante título Colonial 492 DE 1892.

Según este título nuestro territorio ancestral como RESGUARDO INDIGENA DE PURACE comienza desde la quebrada agua blanca desde su origen aguas abajo hasta unirse a la quebrada de Anambío, de aquí por la Peña de Chirimbolo hasta la chorrera de Cachibalá, de esta a dar a la quebrada El Molino y de aquí arriba hasta dar con la chamba del cementerio, de aquí dar chamba abajo hasta dar a la peña y de aquí a dar a la chorrera de las monjas de esta abajo a dar al Río San Francisco y de esta, aguas arriba al Peñón de Patía de aquí en línea recta a llegar a la quebrada de Juntas y de aquí aguas arriba a peñas Blancas de aquí a la parte alta de la cordillera central hasta tocar con la laguna de San Rafael de aquí a tocar con quebrada Agua Colorada de este punto a las faldas del Volcán de aquí a tocar con los tres mojones en tierra y de aquí al origen del punto de partida quebrada Agua Blanca. Con una extensión de 11.172 hectáreas. (Comunidad Pueblo Kokonuko Puracé, 2024, P.77)

Complementariamente, la comunidad en la actualización de su plan de vida en 2024, registra los ajustes territoriales de la siguiente manera:

Las recuperaciones que son recordadas como las primeras dentro de la comunidad son las de San Juan, San Pedro y Chapío pertenecientes a Julio Fernández, Bolívar Cerón y Rosa Rojas. Estas se realizaron en el año de 1974 durante el gobierno de Elías Caldón con el apoyo de Gregorio Aguilar, Ilario Quilindo entre otros.

En año de 1978 se da la recuperación del potrero CAMPOSARRIA que se encontraba en manos de la señora ROSA ROJAS lugar donde se encuentra ubicada la casa del CABILDO con aproximadamente 4 hectáreas, de la misma manera se dan otras recuperaciones como son: Los potreros de AMBIRO, JEBILA, HATO VIEJO, HÍSPALA que fueron recuperados en la década de los OCHENTA también se dio la recuperación del potrero PUSUPIO que en la actualidad lo manejan los comuneros del ALTO DE ANAMBIO.

Resultado de esta lucha es que el resguardo es ampliado en el año de 1992 a través de la resolución 074 con una extensión de 1882,6285 Hectáreas, quedando ampliado el territorio a una extensión de 13.054 hectáreas. Sin embargo, falta por caracterizar la parte ambiental, las peñas, riscos, laderas, ríos, quebradas, Ciénagas, riachuelos y quedan varios terrenos sin legalizar a la fecha. (Comunidad Pueblo Kokonuko Puracé, 2024, P.58)

En este escenario resulta importante señalar que la estructura del gobierno propio, sus componentes y funciones fueron definidas también por la corona, de manera que el cabildo debía

dar respuesta a los propósitos tributarios y de control antes mencionados. De igual manera, es propio resaltar que la doctrina católica fue transversal en el proceso de conquista y colonización, acentuándose en el proceso de reducción en pueblos de indios.

Posteriormente, en la época republicana la estructura del Estado potencializó la incidencia de la iglesia católica en el tránsito a lo que se denominó la sociedad nacional. Sometiendo a la comunidad a un intenso adoctrinamiento que rompió los frágiles equilibrios sociales de simbiosis con el medio natural, y fue determinante en la incorporación de las personas en el pensamiento de la matriz colonial - económica. Así mismo, el conocimiento de la naturaleza por parte de los pueblos originarios que se había organizado en formas de control y adaptación con relación al ambiente, se perdió o transformó por la destrucción y aculturación.

Estas situaciones reconocidas en la memoria y la historia, persisten como tensiones producto de las intervenciones occidentales en el territorio y se configuran en una posición dominante del Estado, que, de facto, subordina a la comunidad al rigor normativo, técnico y por tanto epistémico.

Acerca de estas alteraciones culturales en los pueblos indígenas, Ignacio Torres Giraldo de su original escrito en 1946: La cuestión indígena en Colombia, reeditado por la Universidad del Valle, señala que la población indígena fue:

Despojada de sus tierras, destrozada su comunidad, abolidas sus leyes, borrada su autoridad, eclipsados sus dialectos y finalmente sometida al catequista y al señor feudal que la reducen a la servidumbre y al terrazgo, al concierto de los modernos encomenderos y al peonazgo de los grandes terratenientes. (Torres Giraldo, 2019)

Es importante reconocer a Torres Giraldo como una figura central en las reivindicaciones populares en Colombia, expresó en la cuestión indígena de los años 50, la necesidad de examinar que la mayoría de la población indígena para la época, aun se congregaba en parcialidades y reservas territoriales de origen Colonial, como es el caso del resguardo indígena de Puracé. Y puso en entre dicho la intención homogeneizadora de la sociedad nacional proponiendo que el país o Estado es una formación jurídica que puede contener en si a varias naciones o pueblos. Esta visión, se manifiesta en consonancia con los acontecimientos de las reformas constitucionales latinoamericanas a partir de la década de los noventa del siglo pasado hasta la época contemporánea. No obstante, el germen del gobierno propio, la Ley de origen, expresada en las cosmovisiones que soportan las formas de vida original, se mantiene a través de lo que la antropología ha denominado sincretismo en adelante hibridación.

En este sentido, el movimiento histórico de la resistencia indígena latinoamericana, ha sorteado riesgos y presiones que la condición dominante del Estado nación le impone; sobre los cuales, emergen diversas reacciones de pensamiento filosófico, ontológico y epistémico en la búsqueda de desentrabar lo que llama (Escobar, 2013) el dualismo ontológico, estos esfuerzos permiten reflexionar acerca de las relaciones de la especie humana con su entorno y las formas como las personas lo perciben y lo viven, y se relaciona con un multinaturalismo desde diferentes perspectivas (Martínez y Perafán, 2017).

Por consiguiente, el proceso de recuperación de la madre tierra con forme la cosmovisión del pueblo Kokonuko en reclamo de la autonomía para el manejo del territorio, experimenta, primero entender la significación simbólica de los recursos y la naturaleza, antes que inferir acerca del uso, manejo y valoración que le da la organización social y las personas que la ocupan.

2.2.2 Violencia sistemática - Violencia Epistémica -Neocolonización

Las desarmonías - tensiones externas, se reconocen en el ejercicio de violencia sistemática develada en el estado de cosas y sucesos que lleva a la conexión entre capitalismo, violencia bélica, conquista y movilización total (Zamora, 2021), entre otras, en el trabajo abstracto, la mercantilización, el militarismo, la monetización y el sistema financiero, el trazado de fronteras políticas y de un área impuestos como fronteras territoriales, que se armonizan en la constitución del Estado nación, el cual, se justifica a sí mismo, como la estructura que garantiza la concordia y el bienestar general.

En esta línea, (Wallerstein y Quijano, 1992) permiten reconocer que los Estados coloniales, se manifestaban en todas las dimensiones, lo político, económico y cultural, así mismo, registran que, los procesos de independencia no desarregló la colonialidad, por el contrario, apalancó un proceso diferenciador con sustento en el pensamiento nacionalista en el que prosperó el etnicismo, luego entonces, complejizó las relaciones, trazando brechas étnicas que obedecían a una jerarquización social que sirvió y aún lo hace, como una categorización impuesta desde arriba y reforzada desde abajo. De esta manera, el Estado se constituyó en un sistema estructural conforme a las categorías y consideraciones étnicas en clave racial, en el que se apuntalan las jerarquías económicas y establecen las políticas públicas.

En concurrencia con lo anteriormente expuesto, el camino de la historia republicana, permite registrar que la violencia epistémica se ha nutrido de la mimética y de la hibridación, como se denominó en primera instancia el proceso de expoliación. Este registra que, producto de los

embates del imperio del sistema hegemónico económico y la geopolítica del despojo, presentan varias denominaciones con el propósito de justificar la consistencia de un Estado nación segregador. En él, se sustenta la violencia epistémica, la cual se profundizó desde las acciones políticas en los siglos XIX y XX en Colombia, a partir de las propuestas de regeneración (Álvarez, 2011) inscritas en la constitución de 1886, la cual, se sostuvo por más de cien años.

Estas acciones, llevaron a la configuración de un sistema educativo homogeneizador sosteniendo a la iglesia católica como determinante; también, se emprende la atomización territorial, en particular la pérdida de Panamá ante el interés estadounidense y la configuración de departamentos y comisarías.

A partir de la regeneración, como movimiento político cultural, cuyas ideas se fundamentaban principalmente en la religión católica, en el centralismo y en el autoritarismo (Malagón Pinzón, 2006), la constante del Estado, se nota en el ejercicio del poder de los gobiernos subordinados ante los intereses económicos y las relaciones diplomáticas, centrado en lo urbano y ausente en lo rural, supeditándose a la doctrina *Respice Pollum* (vigente a la fecha), con la cual Colombia se formó decididamente bajo la influencia de Estados Unidos (Bermúdez Torres, 2010), En este sentido, se emprenden acciones en términos de infraestructura, lo cual aportó a la dimensión económica y “crecimiento” aunque se presentaron en buena parte del siglo XX las dos guerras mundiales.

Paralelamente, se mueven los ejercicios constituyentes de 1905 y 1910, en donde el primero se centró en establecer mecanismos políticos para el ejercicio del poder y el segundo consolidó mecanismos institucionales de pesos y contrapesos para el ejercicio del gobierno y avanzó tímidamente en la ampliación de derechos a una ciudadanía limitada, con esto, las acciones de los gobiernos que sobrevivieron, zanjaron una evidente ampliación de las brechas sociales sobre las cuales se instituyeron las bases del conflicto social por la tenencia de la tierra.

Frente a lo cual, la estrategia discursiva de quienes militaban en los partidos con una visión republicana, se valió de eufemismos para ablandar los conatos de desasosiego e indignación popular manteniendo una férrea contraposición al liberalismo. Posteriormente, la confrontación discursiva, llevó a las acciones de hecho donde la posición dominante del Estado nación se impuso con violencia institucional, sobre la cual, se justificó la lucha armada de grupos guerrilleros que se sostiene por más de seis décadas.

Sin embargo, el punto de quiebre fundamental para Colombia y su ciudadanía, se propone en la Carta constitucional de 1991, donde se expresan cambios ontológicos sustanciales producto de los ejercicios de negociación con grupos guerrilleros como el Quintín Lame y el M19, donde se superan los límites ciudadanos, amplifican derechos y se registran mecanismos de protección a los mismos, sin olvidar que se instituyó una forma nueva de ejercer la política, dejando atrás el bipartidismo.

Sobre este hito histórico, en el que se define a Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural, el constituyente reconoció la necesidad de establecer una ley para el ordenamiento territorial, sin embargo, pasadas más de tres décadas aún no se ha legislado en este sentido, constituyéndose de esta manera, en la deuda estructural frente a la cual, el conflicto por la tierra se ha perpetuado.

Esta situación en la actualidad, desde una postura defensiva filosófica decolonial, se reconoce como una imposición del establecimiento institucional nacional e internacional, que se desarrolla en todos los escenarios de orientación técnica, metodológica y conceptual. De igual manera, muestra una evolución en un escenario neocolonial, desde donde se previene acerca del proceso de mundialización – globalización; el sueño de la homogeneización, no solo en términos económicos – monetarios sino también sociales.

La neocolonialidad se percibe entonces, en un escenario de globalización o apertura, cuyo fundamento se ancla a la apertura de las fronteras entre los Estados nación para facilitar el mercado, sin considerar en profundidad los escenarios locales, y en especial la memoria de las comunidades acerca de los procesos de desterritorialización, donde la ocupación de la tierra y los elementos materiales, pasa a la usurpación del pensamiento, en otras palabras la sustracción del inconsciente colectivo de (Jung, 1993).

En este aspecto, Alejandra Soto en conversación con el Mayor Elí Marino Guauña en el año 2022 pregunta ¿Por qué la universidad no llega a los territorios? a ello, el Mayor reflexiona:

De esta manera, se nota que la neocolonialidad, profundiza el estado de enajenación mental, es decir, radicaliza la violencia epistémica en favor de una nueva imagen artificial, la cual, en el escenario occidental garantiza la felicidad a través de fomentar la individualidad y el ejercicio de las libertades individuales, materializadas en el consumo y la acumulación, esta imagen es el dinero.

Hasta ahora, la línea de análisis muestra que se ha constituido una suerte de subordinación del ciudadano al Estado, de esta manera, Colombia se forja en el Leviatán de (Hobbes, 2018) y se instituye el contrato social, sin embargo, el contexto histórico revela que las brechas sociales también se institucionalizaron y solo hasta la época contemporánea se procuró un cambio estructural, en que se mantiene una permanente confrontación ontológica, epistémica, filosófica e ideológica, que se refleja incluso en las formas de gestión del Territorio Biocultural de Puracé, sobre las cuales se profundiza más adelante como tensiones o desarmonías internas o externas, sin embargo, no es posible deslegitimar el hecho que la mimética y la hibridación aportan al aprendizaje mutuo.

2.2.3 Mimética e Hibridación cultural – Mecanismos de resistencia comunitaria

El proceso de encuentro cultural, llámese mimética, hibridación, presenta dos lecturas: la primera corresponde a la que habitualmente indica que el resultado es el aculturamiento producto de mecanismos impositivos de formas de ser o estar sobre las que permanecían en lo local, mientras que hoy, este proceso puede reconocerse como transcultural, este enfoque señala que el efecto de la mimética e hibridación permite el pensamiento propio, ya que al conocer desde dentro la contraparte, el ejercicio de cuestionar lo impuesto se refleja en una forma autónoma o propia de comprender una realidad, que supera la formas de existir codificadas en términos de una “inferioridad étnica” y reconoce la capacidad de abstracción en el conocimiento tradicional y las capacidades de experimentar sobre sus posibilidades desde lo propio, para orientarse a promover una “*transvaloración*” de las herencias coloniales, Santiago Castro Gómez en entrevista con (Hernández González & Mora, 2012).

Sobre la dicotomía entre el aculturamiento y lo transcultural, es importante resaltar el trabajo de Carl Henrik Langebaek, (2023) quien se arriesga en tiempos donde la decolonialidad envuelve un imaginario colectivo de resistencia en Nuestra América; cuando propone a los lectores en una mirada poco convencional, los sucesos que envuelven las huestes conquistadoras o colonizadoras e invita a reconocer que el proceso de expoliación que comúnmente la sociedad hoy reclama, tuvo en buena parte apoyo local. Sin embargo, reafirma que el encuentro cultural, el aprendizaje mutuo y la ocupación del territorio, se deformaron ante el imperio del poder económico, es decir, se sustituyó el poder del Estado por el del mercado, desfigurando a su vez las construcciones culturales.

Hasta este momento he desechado algunas de las ideas que se han utilizado para explicar la conquista, no por falsas, sino por incompletas; que la conquista se debió a las enfermedades introducidas desde el Viejo Mundo, a la superioridad militar de los europeos, o a que los indios creyeran que los recién llegados eran dioses. Es hora de ofrecer la explicación que, a mi juicio, es la más poderosa de todas. Para ello debo volver al comienzo y señalar que la conquista representó el abrupto fin de miles de años de aislamiento entre los habitantes del Nuevo Mundo y el resto de la humanidad. Este es un punto central sin el cual no hay explicación posible. Estas tierras, pese a su enorme diversidad cultural, tenían una cosa en común: sus habitantes no tenían idea de lucro, no conocían la acumulación de riquezas como medida de valor de las personas. Más que el supuesto arrojé de los españoles, sus armas o las pestes que trajeron consigo, la conquista fue impulsada por el afán de enriquecerse (...) (...) Los indios ganaron tantas batallas como las que perdieron, pero no tuvieron un aliciente comparable.

La conquista se abalanzó sobre el Nuevo Mundo como una plaga de langostas que acababa con todo lo que se cruzaba, pero los conquistadores fueron apenas su cara visible. No fueron la raíz del mal, sino apenas una de sus manifestaciones. Detrás de ellos estaban los negociantes y los inversionistas – españoles o extranjeros- sin quienes hubiera sido imposibles las costosas expediciones, así como también la Corona y la Iglesia, ávidas siempre de recursos y cuyos escrúpulos estuvieron supeditados al cálculo económico.(Langebaek, 2023)

Además, complementa las motivaciones económicas como fundamento de la barbarie colonial, a lo que llama “violenta irrupción” del periodo civilizatorio, donde se evidencian las incongruencias, contradicciones y dificultades de vivir bajo las condiciones de una configuración comunitaria y a su vez atender las condiciones del sistema hegemónico económico, este periodo civilizatorio puso en duda no solo la viabilidad de las sociedades indígenas sino, también el constructo cultural europeo. Producto de lo anterior, se introducen muchas de las categorías que hoy mueven el escenario de resistencia al periodo colonial, fundamentalmente condiciones de raza, credo, y clase social. Sobre lo cual, la intervención de la corona y la iglesia determinó las formas de poner en orden la barbarie.

No fueron los conquistadores quienes especularon sobre si los nativos eran humanos o si tenían alma, ni quienes sospecharon que el nuevo mundo estaba poblado por gentes monstruosas, No fueron ellos tampoco quienes elucubrarón sobre los defectos de los mestizos, ni sobre la inferioridad natural de los negros y de los indios, ni quienes trasladaron a estas tierras las ideas sobre limpieza de sangre, tampoco fueron los que se empeñaron en que los indios debían hablar castellano y ser cristianizados. Todo corrió por cuenta de los jurisconsultos, los burócratas, los curas y los teólogos a cargo de diseñar la mejor estrategia para gobernar estas tierras.(Langebaek, 2023)

De ahí que la indignación actual, subyace al registrar las deformaciones amañadas de la ley que beneficia a un segmento de la población y no a toda, o la configuración de técnicas que desconocen realidades otras, en otras palabras, el imperio de la tecnocracia del Estado promueve y propone el mantener un estado de cosas que olvida y conserva la periferia en la segregación.

De esta manera, se reconoce que el proceso de resistencia indígena enfrenta a los procesos de homogenización social definidos en la ciudadanía global y en la mercantilización de todo. Que se ejemplifica en el estado de subordinación de la población a través del ejercicio del mercado segmentador, para hacer de todo un asunto de consumo.

El movimiento histórico de la resistencia indígena latinoamericana, ha sorteado riesgos y presiones que la condición dominante del Estado nación y las organizaciones transnacionales le imponen, de esta manera, se juzga que el proceso de violencia, ha sustentado las desarmonías externas que en la gestión local del territorio la comunidad registra en la memoria.

Que lo que hoy se tiene, es gran esfuerzo de la comunidad desde su conocimiento, de su saber Desde su cultura, Desde su espiritualidad, lo cual ha permitido permanecer en el tiempo. Nuestro resguardo, nuestro territorio indígena de Puracé. Es un territorio que quizá ha estado como pueblo antes de 1492. Posterior a eso, le tocó vivir y soportar todo un proceso de conquista y de colonización, de aculturación. En el largo del tiempo, lo cual, pues, ha permitido sortear muchos años y esa existencia que no es fácil de entender. Quizá es un territorio indígena que hoy podemos decirlo con toda tranquilidad, con la cara en alto y mirando de frente a la institucionalidad del Estado colombiano y a otras instancias. (Mayor José Gregorio Quirá, conversación, 08 de noviembre de 2020).

De esta manera se reconoce que el movimiento indígena y su proceso de fortalecimiento organizativo, le ha merecido no solo el reconocimiento del Estado, si no, además, el empoderamiento de los comuneros. Considerando esta condición fáctica, es deber comprender que más que un dialogo entre la perspectiva científicista de la matriz del pensamiento colonial con la ciencia indígena, es una negociación acerca de los contrastes que las fuerzas comunitarias configuran en el pueblo Kokonuko para la gestión autónoma de su territorio.

Del proceso de encuentro y contraste, a pesar que las creencias y prácticas indígenas en Colombia se han tratado como pseudo ciencias; en virtud del reconocimiento se contempla que el conocimiento indígena, apalancado desde las explicaciones, las inferencias y predicciones que el método científico ofrece, genera y enriquece el conocimiento. De esta manera se reconoce en primera instancia la incidencia del *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional) y se orienta la convergencia epistemológica que emerge entre la relatividad del conocimiento producto de la praxis social y la objetividad que se busca en el carácter inductivo, no sin antes reconocer que este proceso de reivindicación, reconocimiento y sinergias se detona en el pensamiento decolonial.

2.2.4 Decolonialidad como alternativa de pensamientos

El origen del pensamiento decolonial, se reconoce en el proceso histórico de confrontación y resistencia de los pueblos frente a la expoliación de las formas de vida y saberes locales producto de la colonización de los imperios europeos sobre Asia, África, Oceanía y América. De igual manera ocurre con las transformaciones suscitadas en el tránsito a Estados nacionales cuya influencia ideológica se funda en el liberalismo, acentuada bajo condiciones de un sistema productivo capitalista luego del fin de la segunda guerra mundial.

Seguidamente, el pensamiento decolonial contemporáneo, corresponde a una corriente de crítica social global, que emerge de los procesos de indignación y pone en cuestión los elementos del nuevo orden mundial en rededor del sistema hegemónico económico y sus influencias en los modelos domésticos de cada país (Fernandes, 2003), que reclaman la interacción libre entre culturas, que conlleva según (Fornet - Betancourt, 2003) a una clara dimensión política que proyecta para el futuro de la humanidad conservar la diversidad cultural como diversidad de mundos reales con culturas históricamente activas en dialogo.

En esta misma línea, (Enrique Dussel, (2003) expone sobre los modelos de Estados nación instituidos en las asimetrías culturales en los que se configuran políticas públicas que responden a homogenizar una ciudadanía global, la necesidad de la crítica a partir de una comunidad simétrica y antihegemónica, que se da su lugar como órgano constitutivo del Estado en acción que reflexiona acerca de las exigencias éticas de la producción reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. Esta situación es constitutiva de un proceso para fundamentar las normas, acciones, instituciones, o sistemas de eticidad de las múltiples formas de existir, que se agencian en rededor de una política de reconocimiento, como una política biocultural.

Fotografía 3 Comunidad pueblo Kokonuko en movilización.



Nota: La movilización, el caminar es poner en acción la palabra; la imagen expone la movilización del pueblo Kokonuko en la conmemoración del calendario Kokonuko y la elección de cabildos indígenas escolares. La movilización como expresión de la autonomía. 24-04-2024.

En este contexto, sobre el pensamiento decolonial en la perspectiva nuestro-americana, existe un amplio ejercicio de análisis académico influenciado en principio por los procesos sociales y políticos de la izquierda con un discurso contrahegemónico en el que la lucha de clases se expone como la confrontación social producto del sistema mundo determinado por la relación capital – trabajo.

De esta manera, las luchas contrahegemónicas cuyos actores son los explotados, oprimidos, excluidos, contaminados y marginados (Caruso, 2019). Tienen correspondencia con las reflexiones y propuestas contemporáneas que se han construido desde la filosofía de la liberación, los estudios subalternos, la educación popular, la investigación acción participativa, los estudios culturales, el feminismo, la posmodernidad, la transmodernidad, la tras culturalidad, el dialogo de saberes, la ecología de saberes, el posestructuralismo y la poscolonialidad.

Esta línea histórica de los esfuerzos académicos contrahegemónicos, se reconocen las miradas críticas y las acciones frente a la influencia colonial que determina el estado de cosas actual en Colombia, donde el discurso transita de una sociedad desvalida y víctima a una sociedad empoderada y en resistencia.

En esta línea de pensamientos, el giro decolonial pone en cuestión las posturas del Estado sus instituciones y construcciones homogenizantes, desde la condición cultural propia. Al reconocer una sociedad con múltiples identidades que presentan una mirada crítica con fundamento en los parámetros de vida particulares localizados en un territorio.

Con lo anterior, comprender los mecanismos de resistencia de los movimientos indígenas, implica una vez más acudir a la cosmovisión y el pensamiento propio que se presentan desde la óptica decolonial, como agentes diferenciadores de los conceptos de territorio, naturaleza, bienestar y conocimiento, estas son algunas perspectivas desde las cuales se analizan las intervenciones occidentales y la violencia sistemática, la neo colonización representada en la violencia epistémica.

Lo que se plantea en la postura decolonial, es pensar fuera de la influencia de la matriz colonial, esta última irradia un proceso de alienación a los parámetros de configuración institucional, normativo, cultural y epistémico que fue discutido en acápite anterior sobre la violencia. De esta manera, el pensamiento decolonial, implica una fuerza disruptiva fundada en el enfoque comunitario, entendido no desde la condición de raza, si no en los elementos diferenciadores de la cultura, que confronta las fuerzas determinantes del sistema hegemónico económico como proceso neocolonial, que a su vez determina la configuración de la posición dominante del Estado nación actual (Stavenhagen, 2022). Por tanto, el proceso decolonial, que compara fuerzas – poderes, resulta conflictivo y en ocasiones violento.

En el pueblo indígena de Kokonuko habitante del resguardo indígena de Puracé, la principal fuerza implica la reflexión ideológica que lleva a la confrontación identitaria del individuo y en consecuencia es detonante de las fuerzas comunitarias representadas en cambios sociales y culturales que hacen frente a mecanismos de dominación y se materializan en acciones de hecho y simbólicas definidas como desarmonías externas.

Pero también, esta reflexión lleva apuros ontológicos que confrontan al individuo consigo mismo, cuando se reconoce como miembro de la comunidad, por tanto, inmerso en las normas comunitarias, y paralelamente se ve incorporado de los aspectos que le son favorables en su

individualidad por parte del Estado nación. De esta manera, procurar obtener beneficios de uno y otro lado con plataformas filosóficas que resultan en contrasentidos, se reflejan en el individuo como apuros ontológicos, que se materializan en desarmonías internas en el individuo y en - con su comunidad.

A pesar de esto, el proceso de resistencia del movimiento indígena acude al discurso intercultural ya que este matiza y alivia el conflicto en el proceso decolonial. Con esto, propone la creación de eventos abiertos que procuran el dialogo con la institucionalidad para potencializar la capacidad de reconocimiento desde la diferencia. En estos escenarios, recurre al pensamiento propio que se sustenta en los usos y costumbres y se reconoce en las formas especiales de relación con la naturaleza (Nemogá, 2014). Un ejemplo de estas formas especiales de relación con la naturaleza, se describen de manera general por la comunidad en la (Resolución No 001 del 11 de febrero de 2017- Por la cual, se adoptan medidas preventivas para garantizar la sostenibilidad de los Espacios de Vida, en el territorio ancestral de la comunidad indígena de Puracé., 2017), de la siguiente manera:

Que la identidad del pueblo Kokonuko tiene diversas formas de acceder y armonizarse mediante rituales o ceremonias realizadas como una solicitud a la madre naturaleza, para que nos de su permiso de usar el agua, usar la madera en tiempo de buena luna, para aplicar nuestra sabiduría y conocimiento en el uso de los animales, preparar la siembra y cosecha de las parcelas de producción y para toda acción que facilite nuestra dinámica y permanencia en el territorio.

Sin desconocer que, en contraposición a los planteamientos comunitaristas del movimiento indígena, existen otras organizaciones indígenas que se alejan y ejercen acciones que se fundan en las libertades individuales, sobre lo cual, dedicaré un próximo capítulo que se ocupa de esta y otras desarmonías - tensiones internas y algunas reflexiones de identidad en el Territorio.

2.3 El territorio Kokonuko y el ámbito territorial

Ilustrar el significado del Territorio Kokonuko va más allá de las formas tradicionales que la geografía ha definido; como lo señala Denise Najmanovich, (2001).

La simplicidad de los mapas no es correlativa a la del territorio, es una abstracción geométrica que descarta el relieve concreto, el clima y sus variantes, los predadores y sus afanes, los pantanos y sus albueros, las bifurcaciones y sus asechanzas.

Desde el enfoque más tradicional de la geografía, aquella que se ocupa de la descripción del espacio y el paisaje, el resguardo indígena de Puracé, se encuentra ubicado en el macizo caucano, el cual, hace parte del denominado eco-región del macizo colombiano que se extiende en 7 departamentos y 67 municipios, 26 de los cuales se encuentran en el departamento del Cauca.

En este, espacio de vida se entretejen múltiples ecosistemas ocupados por comunidades indígenas diversas.

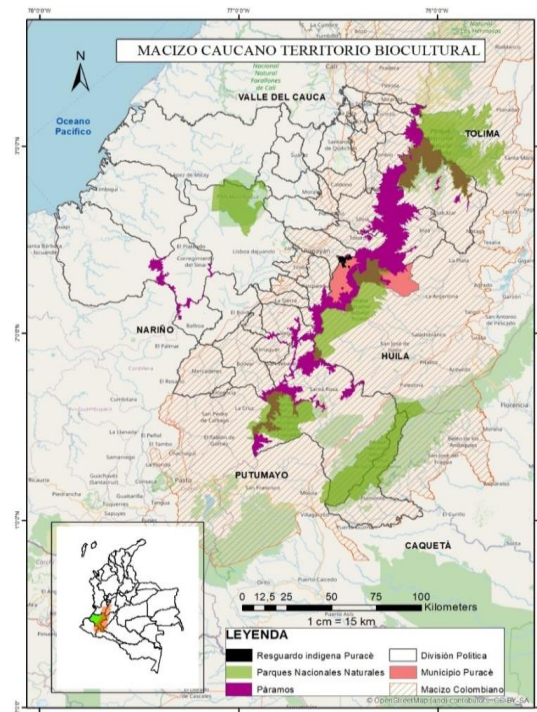
Este ejercicio de comprensión, se explora con el pueblo Kokonuko en el municipio de Puracé, en el resguardo indígena de Puracé; las personas que habitan este espacio de vida, se asientan a lo largo de las estribaciones montañosas del complejo volcánico serranía de los coconucos. En este caso, resulta relevante ante el significado cosmogónico indicar que los picos montañosos más representativos son once cráteres (Quilla, Machángara, Piocollo, Puracé, Pan de Azúcar, Chágarton, Shaka, Quintín, Pucara, Curiqinga y Calambas – Paletará) con alturas entre los 4400 y 4700 metros sobre el nivel medio del mar.

Fotografía 4 Cadena Volcánica de los Kokonukos o Kokourkos



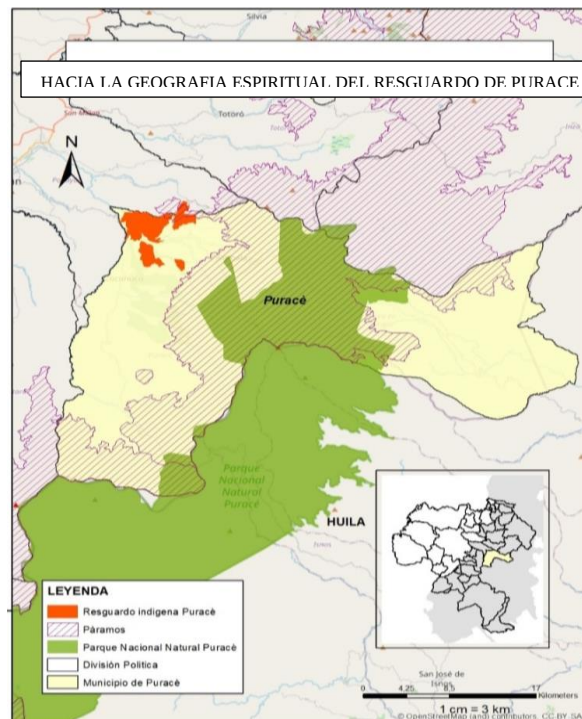
Tomado de <https://gl.wikiloc.com/rutas-sendeirismo/volcan-purace-coconucos-20994693>

Mapa 1. Macizo Caucano



Fuentes: Cartografías base: IGAC, Resguardo: Ministerio del interior, Macizo: IDEAM, Paramos: IDEAM, PNN Puracé: UAESPNN.

Mapa 2. Ámbito Territorial Puracé



Fuentes: Cartografías base: IGAC, Resguardo: Ministerio del interior, Paramos: IDEAM, PNN Puracé: UAESPNN.

Con los mapas anteriores, se expresa la ubicación geoespacial del resguardo, además, evidencia la confluencia de jurisdicciones institucionales del Estado, que se traslapan y, en consecuencia, la gestión del territorio está determinada por las formas de gestión definidas por cada una de estas instancias. No obstante, en la práctica unas convergen de acuerdo con el grado de articulación interinstitucional, mientras que otras resultan divergentes y contradictorias.

Para este caso en particular de análisis sobre la gestión ambiental del territorio biocultural del Resguardo Indígena de Puracé del Pueblo Kokonuko, se señalan a continuación las condiciones de gestión fundamentales que determina la institucionalidad del Estado las cuales derivan en el encuentro con las formas particulares de gestión del territorio. Conforme a la estructura territorial definida para Colombia como Estado unitario, el país se organiza en Departamentos descentralizados y estos a su vez en Municipios, se identifican entonces el Departamento del Cauca y el Municipio de Puracé como entidades territoriales, por su parte, en materia ambiental, conforme la (Ley 99, 1993)(Ley 99, 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”, en este escenario, ejerce jurisdicción la Corporación Autónoma Regional del Cauca, “encargada por la ley de administrar, el medio ambiente y los recursos naturales renovables y propender por su desarrollo sostenible, de conformidad con las disposiciones legales y las políticas del Ministerio del Medio Ambiente” (CRC.GOV.CO, s.f.).

De igual manera, se ampara el establecido Parque Nacional Natural Puracé como área protegida del orden nacional bajo la óptica de la conservación desde 1961, reconocida como un área de especial importancia dada su localización en el macizo colombiano, en jurisdicción de dos departamentos (Cauca y Huila) once municipios (La Plata, La Argentina, Saladoblanco, Isnos, San Agustín, Inzá, Totoró, Puracé, La vega, San Sebastián y Santa rosa), esta área protegida incorpora ecosistemas de importancia como el bosque andino, el bosque alto andino y los páramos, los cuales son hábitat de múltiples especies (fauna y flora) de importancia ecológica con cierto grado de vulnerabilidad y peligro de extinción, así mismo resulta estratégico, pues en este espacio de conservación se encuentra la denominada estrella fluvial donde nacen tres de los ríos más importantes del país (Magdalena, Cauca y Caquetá) y se encuentran múltiples espejos de agua (lagos y lagunas) que hacen parte del patrimonio hídrico de la región, todos estos elementos hacen que el Parque Nacional Natural Puracé sea incorporado como parte de la reserva de la biosfera por

la UNESCO en 1979 (constelación del cinturón andino) con un área de 83000 hectáreas (UAESPNN, 2005).

En esta misma línea, se presenta la gestión integral de los páramos en Colombia definida en la (Ley 130, 2018) sobre la cual se realiza el proceso de alinderamiento de los páramos, con fundamento en los estudios técnicos, económicos, sociales y ambientales realizados sobre el complejo de páramos guanacas - Puracé - coconucos. (Humboldt y CRC, 2014); proceso que se consolida con la, (Resolución 180 de febrero 6 de 2018, “Por medio de la cual se delimita el Páramo de Guanacas - Puracé - Coconucos y se adoptan otras determinaciones”, 2018) (Resolución 180 de febrero 6 de 2018, “Por medio de la cual se delimita el Páramo de Guanacas - Puracé - Coconucos y se adoptan otras determinaciones”, 2018); y la (Resolución 886 de Mayo 18 de 2018, “Por la cual se adoptan los lineamientos para la zonificación y régimen de usos en las áreas de páramos delimitados y se establecen las directrices para diseñar, capacitar y poner en marcha programas de sustitución y reconversión de las actividades agropecuarias y se toman otras determinaciones”, 2018, P.1):

Así mismo, la normatividad del Estado se ocupa de la gestión de las fuentes hídricas, a través de los Planes de Ordenación y Manejo de Cuencas Hidrográficas –POMCA, cuyo propósito a partir del (Decreto 2811, 1974) y luego de una larga y amplia historia de ajustes normativos se consolida en:

La planeación del uso coordinado del suelo, de las aguas, de la flora y la fauna y el manejo de la cuenca, en el que participa la población que habita en el territorio de la cuenca, conducente al buen uso y manejo de tales recursos, (Ministerio de Ambiente, 2019).

Por otra parte, De acuerdo con los datos demográficos del (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2019) el pueblo Kokonuko en el censo poblacional de 2018 registra 18135 personas. Aquí es relevante precisar que el pueblo Kokonuko políticamente se reconoce en cinco resguardos que hacen parte las Autoridades del pueblo Kokonuko pertenecientes a la asociación de cabildos Genaro Sánchez. Frente a lo anterior un Mayor de la comunidad en Conversación de noviembre de 2020, lo explica de la siguiente manera:

Una cosa es el entorno del pueblo kokonuko unido en nueve cabildos, estructurado políticamente en la asociación de cabildos Genaro Sánchez, o autoridad territorial de los territorios ancestrales del pueblo kokonuko ATTAK, por ejemplo; pero otra cosa es ya centrados en los que si somos pueblo KOKONUKO, como caso Puracé, caso kokonuko resguardo y el caso Paletará una parte, porque los otros de kokonuko no tienen nada. estructuralmente sí, pero como etnia, como sangre no. Por ejemplo: Poblazón son Pubenences, los de Julumito son Nasa, los de Quintana son Nasa -

Polindaras, los de Paletará son Kokonuko – Yanaconas. Pero en el caso de nosotros somos Kokonuko, sin embargo, en el título habla de Paeces, entonces ahí hay una gran confusión. Pero si nos acogemos a la historia, año 1537, quizá ahora con la tumbada del muñeco de Sebastián de Belalcázar, los pueblos que hemos hecho parte del cacicazgo Payan y Cacicazgo Calambas, sus grandes herederos en el Departamento del Cauca son los Totoroes, Kokonukos y Guámbianos.

En este orden de ideas, la población que se registra en el resguardo de Puracé corresponde a 5403 personas, de las cuales se señala que residen fuera del territorio 1754 personas es decir el 32,5%. (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2019)

La composición de la población indígena en el resguardo identifica, que el 50,2% son mujeres y el 49,8% son hombres, mientras que en grupos de edad se identifica que entre 0 y 14 años se encuentra el 22,5%, entre 15 y 64 años el 67,9% y de 65 años en adelante la población es el 9,6%.

En cuanto al uso de la lengua nativa, los resultados indican que el 1,3% de la población la habla (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2019). Por su parte en términos de educación se muestra que el 93,5% de la población sabe leer y escribir, mientras que los niveles educativos muestran que aproximadamente el 10% de la población es profesional o tiene formación de posgrado, así mismo se observa que la mayor proporción de la población se concentra los niveles de escolaridad primaria y secundaria con aproximadamente el 35% de la población.

Respecto de la cobertura de servicios públicos, es de resaltar los resultados en materia de saneamiento básico y agua potable, en el territorio el 78% de las viviendas no cuenta con servicio de acueducto mientras que en lo relacionado con alcantarillado el 70% de las viviendas no lo tienen.

De esta manera, con fundamento en la anterior información cartográfica oficial, el Estado registra que el área del resguardo indígena de Puracé se encuentra por fuera de los espacios delimitados como área del Parque Nacional Natural Puracé y de las áreas identificadas como de paramo, no obstante, en el plan de manejo del Parque nacional se registra se reconoce un área de traslape con territorios indígenas (UAESPNN, 2005).

Los Kokonucos: están distribuidos en los resguardos de Puracé, Coconuco y Paletará, ubicados sobre la parte noroccidental colindante del Área Protegida, dentro de la jurisdicción del municipio de Puracé hay territorio traslapado, aunque la normatividad interna lo define como área de reserva o territorio silvestre de carácter “bravo”. El territorio domesticado y las viviendas se distribuyen en las veredas de los resguardos en las zonas aledañas al Área Protegida.

Siempre se han mantenido unas cercanas relaciones con el Cabildo de Puracé con fluctuaciones entre acuerdos y contradicciones sobre el territorio compartido, convertido por muchos comuneros como el escenario para manifestar argumentos sobre su autonomía y tenencia, que es desplazada por las restricciones de uso del suelo dispuestas por el Estado, cuestionándole su discurso de conservación sin ofrecer nada a cambio que garantice superar el detrimento económico de la comunidad. (UAESPNN, 2005).

En esta línea, diversas declaraciones de comuneros y mayores de la comunidad, reflejan el descontento, pues se interpreta el territorio como un escenario que va más allá de los límites definidos para el resguardo, desconociendo su ámbito territorial.

Para hilar el concepto de ámbito territorial, visto desde lo técnico es algo intangible, pero visto desde lo nuestro, desde el tema cosmogónico y del origen, si bien puede ser imaginario, se vuelve tangible desde un punto de vista de integralidad, de conectividad, y para poder llegar a hablar de ámbito territorial se debe tener claros conceptos sobre el entorno de la tierra y del territorio. De la autoridad del cabildo, de la parcialidad, de la territorialidad, porque si se coge solo desde ámbito territorial no se puede comprender.

El espacio de vida, es un tema nuevo, primero se llamó recursos naturales después se le dio otro nombre, pero luego del el XIV congreso, hubo unos cambios sustanciales en la plataforma de lucha y ahí quedo el concepto de espacio de vida, y ¿qué significa eso? Quizá yendo más allá, habría que revisar hasta donde uno puede decir que el territorio es sagrado al 100% o no es sagrado, si usted lo concibe desde el punto de vista que es su casa, y su casa transformada en el ser humano como cuerpo, yo diría que es sagrado.

Pero si ya nos vamos en un punto específico, en el entorno de lo que significa el sitio, el origen de eso, el alcance que tiene ese nombre con relación al tema del pueblo, entonces ya uno podría dimensionar la especialidad de un sitio con relación con el resto del territorio. Pero para mí el territorio es sagrado en todo su entorno. Porque ese espacio de vida que queda allí, le garantizaría permanecer en el tiempo, no interesa si es sagrado o no, el hecho que ese espacio garantice permanecer, vivir, existir, ya es sagrado. Es difícil de entenderlo desde la vida occidental, si se coge desde lo cultural- espiritual va mucho más allá. Esto lo puede decir, cualquier mayor o comunero o gobernador, una cosa es como lo concibe el medico tradicional (el partero la partera, el pulseador, el tanteador, el sentidor), otra es como lo concibe la persona del común o la misma autoridad. Y quizá allí hay que vislumbrar unos temas como ¿si los agentes propios son autoridad? y ¿qué tipo de autoridad son? Es un tema que se ocupa en otro momento. (Conversación en audio Mayor José Domingo Caldón, Pueblo kokonuko resguardo indígena de Puracé, 2020).

Frente a este contexto, el gobierno propio en la jurisdicción del resguardo indígena de Puracé, envuelve un relacionamiento interinstitucional, el cual muestra diferentes niveles de articulación, que dependen no solo de la forma de aproximación de la política pública, plan, programa o proyecto frente a la comunidad. Sino en especial, el fondo del asunto y lo que implica la intervención en el constructo social en el territorio. Con este propósito, la comunidad promueve

permanentes espacios de reflexión frente a los efectos e incidencias que la intervención en particular tenga en su cosmovisión, usos y costumbres.

Estos espacios en adelante se reconocen como Asambleas y Congresos y sus resultados son mandato de la comunidad, para que sus representantes sean voceros en los escenarios de diálogo, negociación y en particular de consulta previa, sin embargo, este último mecanismo resulta vinculante a la intervención de la institucionalidad del Estado, el cual, reviste especial importancia e implica no solo el dialogo con líderes y representantes de la comunidad, sino además, requiere reconocer la participación de la Asamblea. De esta manera, los procesos de consulta previa se convierten en una herramienta que puede ser un punto de articulación efectivo o por el contrario el objeto de desarmonías - tensiones externas e internas, sobre las cuales profundizaré más adelante.

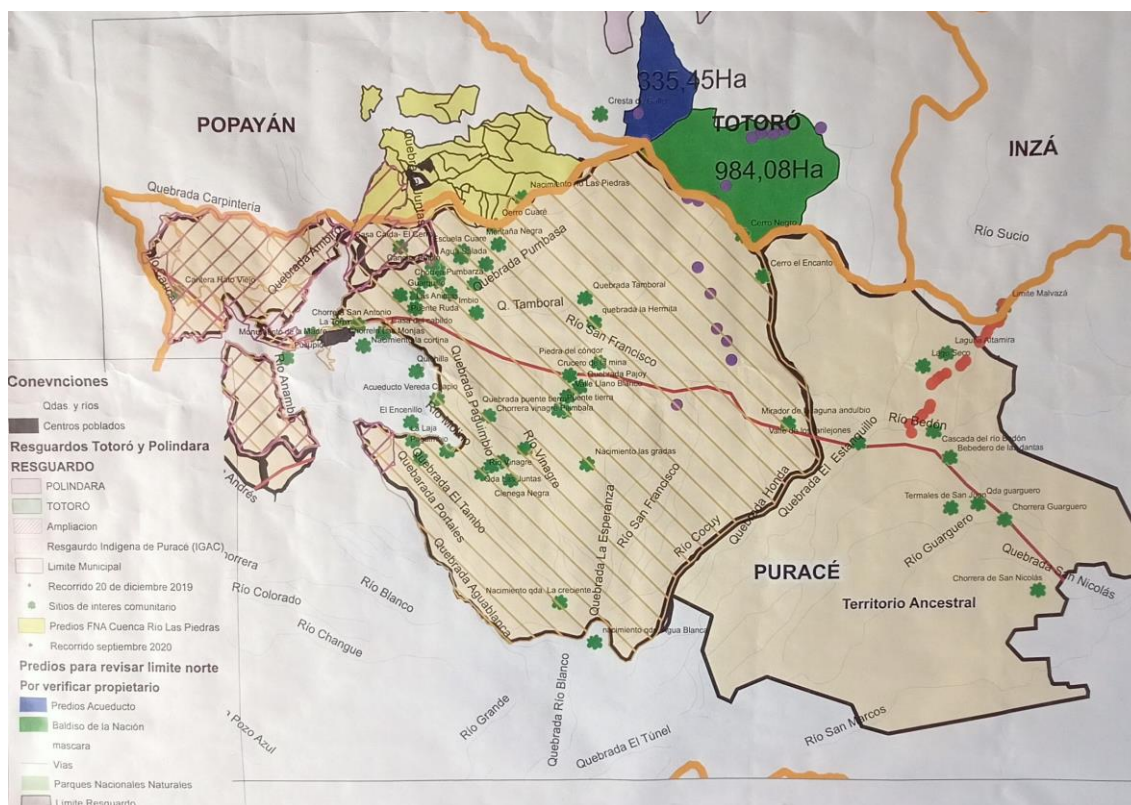
En contraste con el enfoque disciplinar de la geografía descriptiva, un miembro de la comunidad Kokonuko expresa su comprensión de territorio:

El concepto del territorio indígena, es el hogar, los usos y costumbres de un pueblo o de una comunidad o de unos individuos que pernotan en el sector y el tema de la propiedad es un tema más de la formalidad.

Cuando yo me voy al concepto y ámbito territorial es una vaina más espiritual es más cultural es una conectividad, de lo que tú no alcanzas a ver a simple vista, y ya hay una sinergia entre los cerros y hay una conectividad, es por eso para nosotros los cerros tienen un gran, gran emblema, un gran significado. Muchos nos relacionamos con el tema del volcán, el significado del volcán. Para nosotros como pueblo, visto desde el origen desde ese concepto de koko y nuko. Koko que es el monstruo se encerró en la altura es el segundo decimos nosotros, pero nuko es la cabecita, pero ese brillante tiene un gran significado para nosotros, en el tema de la gente, de la forma de pensar, de actuar, de interrelacionarnos con otros sectores, con el mismo gobierno (Mayor Olinto Mazabuel, resguardo de Puracé, Conversación, 2020).

Lo anterior, reafirma el propósito de revitalizar el *Killik Tun* (conocimiento propio), este ejercicio, pone en cuestión la disciplina de conocimiento occidental, y reclama repensar y dialogar desde el *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional). El cual, se desprende del dialogo de saberes/ hermenéutica analógica para comprender las relaciones con y en el territorio, el cual se comprende desde el pensamiento indígena como *sentarse a sentir/transcultural*, este ejercicio de sentarse a sentir, corresponde a el proceso reflexivo que generalmente se realiza en los espacios espirituales como la tulpá o maloca en el que media el uso de plantas o bebidas que elevan los sentidos y en el que se dialogan y acercan a la comprensión de otras formas de existir.

Fotografía 5 Mapa del Territorio Biocultural del Resguardo Indígena de Puracé – Pueblo Kokonuko



Fotografía de mapa ubicado en la casa del cabildo en el que se registran avance del trabajo de la comunidad para la identificación de sitios de interés cultural, que luego fueron definidos como espacios de vida registrados en resoluciones internas.

Sentir el territorio deviene de los aforismos Kokonuko “*caminar el territorio*” y “*caminar la palabra*”, como proceso de reflexión acerca de la relación simbiótica que se muestra entre naturaleza y cultura, es decir, reconocer los enlaces fácticos que devienen del territorio y se materializan en la cultura del pueblo en cuestión.

Estos aforismos, permiten reconocer la pervivencia del conocimiento de la naturaleza de los pueblos originarios, que se traducen en formas de control y adaptación con relación al ambiente, muchas de las cuales se perdieron por el proceso de aculturación, entre tanto, otras se ven modificadas en el debate transcultural, y se pueden comprender de mejor manera en lo biocultural.

2.4 Del ámbito territorial al ámbito biocultural

El reconocimiento de la categoría biocultural, ha transitado a través de un rápido desarrollo de los estudios bioculturales, que en principio se delimita en diversos enfoques y luego se aplica en estudios de caso particulares como se muestra en el cuadro a continuación:

Tabla 1 Evolución de los estudios bioculturales

Estudio	Enfoque
(Bridgewater, 2002; Johns y Sthapit, 2004; Loh y Harmon, 2005)	Pretendía entender el contexto cultural para establecer las acciones de protección y gestión de sistemas ecológicos particulares.
(Bridgewater, 2002; Johns y Sthapit, 2004; Loh y Harmon, 2005)	Entendimiento de sistemas alimentarios.
(Callicott et al., 2007; Harmon y Loh, 2004)(Callicott et al., 2007; Harmon y Loh, 2004)	Bajo esta línea se han propuesto indicadores e índices de diversidad biocultural.
(Callicott et al., 2007)(Callicott et al., 2007)	Lo biocultural se refleja en las comunidades indígenas cuando reconoce la relación del estado de conservación de los territorios y las particularidades culturales de las comunidades que los ocupan
(Maffi, 2012)	Desde un enfoque holístico se propone analizar en las culturas las formas de adaptarse a su biodiversidad, recurriendo a la naturaleza en busca de bienes, servicios, inspiración, mitología y mucho más
(Kohler, 2011; Menezes y Baldauf, 2021)(Kohler, 2011; Menezes y Baldauf, 2021)	Analizan estados de conservación biocultural, diversidad cultural y diversidad biológica
(Chen y Gilmore, 2015; Coombes, 2020; Sõukand y Pieroni, 2019)	Proponen nuevos conceptos con respecto los derechos, derechos de la naturaleza y procesos de resiliencia.
(Elands et al., 2019) (López Barreto et al., 2018)	Aplica el concepto biocultural a contextos urbanos Asuntos rurales específicos desde la perspectiva de la ecología política.
(Ens et al., 2016; Herse et al., 2020; Oloriz y Parlee, 2020)	Revitalización del conocimiento tradicional para la conservación biocultural; al reconocer que los pueblos indígenas y las comunidades locales en la gestión ambiental podrían aliviar los desajustes de escala en los sistemas socioecológicos.
(Amo-Rodríguez et al., 2010; Ekblom et al., 2019; Grey y	Mecanismos de planeación, gobernanza y gestión de recursos o patrimonio biocultural.

Kuokkanen, 2020; Lindholm y Ekblom, 2019)	
(Hill et al., 2011; Rivera López et al., 2020; Wali et al., 2017)	La inclusión social, a través de reconocer las diferentes perspectivas para la conservación biocultural, en las que se establece el empoderamiento comunitario para conseguir el bienestar.
(McRuer y Zethelius, 2017; Rana et al., 2020)(McRuer y Zethelius, 2017; Rana et al., 2020)	Cómo se involucran las nuevas generaciones y su visión de futuros.

Fuente. Rastreo de artículos categoría biocultural. Scopus y J-Stor 2022.

La categoría de lo biocultural, entendida como la interface de conexión entre la cultura y la naturaleza, resulta un elemento fundamental en el proceso de consolidación de lo que se ha constituido como giro ontológico; una especie de tránsito desde el naturalismo a la reivindicación de otras formas de conocimiento y entendimiento de la verdad que complementa y redefine el dualismo cultura – naturaleza a una triada donde se implica la existencia.

En general, estos estudios destacan la necesidad del enfoque biocultural para la gestión ambiental, y orientan que el papel de los pueblos indígenas en la conservación es importante, porque ofrecen perspectivas y conocimientos alternativos centrados en la calidad de la relación entre el ser humano y el medio ambiente. Sobre lo cual, un ejercicio interesante resulta el estudio de (Lyver et al., 2019) Construyendo enfoques bioculturales en Aotearoa: “el futuro de la conservación de Nueva Zelanda”, en el que entre otros concluye:

Los enfoques bioculturales para la conservación pueden proporcionar a los gobiernos contextos en los que trabajar con los pueblos indígenas, reducir los conflictos interculturales en torno a cómo gestionar el medio ambiente, mitigar el potencial de apropiación cultural cuando se involucra el *caminar del pensamiento en el territorio* y dar a las comunidades indígenas una mayor confianza en que el sistema entiende mejor su relación con el medio ambiente.

También puede ayudar a resolver los desequilibrios de poder entre los gobiernos y los pueblos indígenas, proporcionar formas más beneficiosas de interactuar con el medio ambiente, reconstruir la relación de la sociedad con el mundo natural y trabajar para revertir la disminución de la diversidad biológica y cultural. (p.15).

Sobre las relaciones del Estado nación con las comunidades locales e indígenas, la investigación de (Mooij et al., 2018) presenta evidencia empírica sobre las consecuencias sociales dañinas de la interferencia del gobierno en la gobernanza de la naturaleza local; por su parte,

(Gavin et al., 2018) señalan que las iniciativas de políticas a escala mundial, incluido el Convenio sobre la Diversidad Biológica, no han logrado frenar la pérdida de biodiversidad y discuten sobre los debates políticos que impiden el progreso de la conservación al perder tiempo y recursos, finalmente argumentan que los enfoques bioculturales de la conservación pueden orientar el progreso hacia soluciones de conservación justas y sostenibles, que enfatizan la necesidad de enfoques de conservación pluralistas.

En los últimos años, ha incrementado el interés de organismos multilaterales en abordar la revitalización del *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional) para la conservación biocultural; al reconocer que los pueblos indígenas y las comunidades locales en la gestión ambiental podrían aliviar los desajustes de escala en los sistemas socio ecológicos (Ens et al., 2016; Herse et al., 2020; Oloriz y Parlee, 2020) explican estos desajustes de escala, como las divergencias con la pertinencia y representatividad de la información que se toma para comprender un problema particular en un contexto determinado.

En este escenario biocultural, una forma de generar información e implementar la gestión a escala local, se realiza a través de las comunidades indígenas y comunidades locales, cuando es ecológicamente pertinente.

Un ejemplo claro de estos desajustes de escala, se representa en la delimitación de páramos en Colombia, esta demarcación procura la protección de ecosistemas frágiles y estratégicos en función de la conservación del agua, en la cual, se determinó que por encima de la cota de 2600 msnm no deben habitar seres humanos, ni se debe realizar ninguna actividad antrópica (Resolución 180 de febrero 6 de 2018, “Por medio de la cual se delimita el Páramo de Guanacas - Puracé - Coconucos y se adoptan otras determinaciones”, 2018 ; sin embargo, los habitantes del resguardo indígena de Puracé se ubican tradicionalmente sobre esta cota y justifican su habitabilidad en los elementos cosmogónicos que sustentan la ley de origen del pueblo Kokonuko. De esta manera, la norma desconoce la ocupación y uso histórico tradicional del territorio y se impone con fundamentos tecnocráticos occidentales.

Frente a lo anterior, es necesario reconocer en el enfoque holista de la categoría biocultural, formas de resolución de la discusión acerca de la planificación con enfoque territorial, lo cual, traza el camino hacia la democratización del territorio que se perfila en un analogado entre las imposiciones normativas tecnocráticas del Estado nación y las formas interpretativas culturales

propias del pueblo kokonuko, sus usos y costumbres en el territorio, considerado en su cosmovisión como espacio sagrado e integral de formación de vida.

En sintonía con ello, los pueblos indígenas de Colombia registran dentro de sus cosmovisiones maneras diferentes de relacionarse y coexistir con la naturaleza, en este sentido, lo biocultural, se comprende como un contrato biocultural que exige el reconocimiento de todos los seres en equidad y despierta la intensión filosófica de un todo universo, atemporal sin principio ni final.

La configuración de autoridad política de la comunidad indígena del pueblo Kokonuko se reconoce en este estudio para enmarcar la relación humana – naturaleza dentro de la categoría biocultural como el eje sobre el cual se formula la política biocultural que coadyuve al reconocimiento como autoridad ambiental, fortaleciendo la gestión desde un enfoque comunitario territorial de pueblos indígenas.

De esta manera, comprender la gestión del pueblo Kokonuko, implica enfrentarse a una forma de percibir el mundo desde una postura humana diferente. Desde donde la persona no está sobre la natura, sino, que hace parte de ella, alejándose del antropocentrismo y del sentido economicista. Esta postura implica asumirse en la animosidad y las evocaciones que el espacio, el paisaje y el territorio señalan en la existencia de la vida, las que definen el lugar que se ocupa como parte del mundo y el universo.

De esta manera, lo biocultural se muestra como modelo o enfoque de interpretación holística de los procesos de conjunción cultura/naturaleza, del que resulta el reconocimiento de multinaturalezas, (Viveiros de Castro, 2004). sugiere el término multinaturalismo para señalar uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías multiculturalistas modernas.

Lo multinatural, expone la relatividad del conocimiento al reconocer un abanico de realidades culturales como sustento de la convergencia epistemológica, además, comprende dentro de este caso en particular, un fundamento epistémico del reclamo por el reconocimiento como autoridades ambientales emitido desde las comunidades indígenas; quienes demandan, la gestión de sus territorios con base en un pensamiento propio que considera válidos todos aquellos aspectos espirituales y animistas, definidos como ley de origen, sobre los cuales se organizan las acciones de la comunidad en el territorio y reconoce el influjo del territorio en el acervo cultural.

2.5 De la República Pluriétnica y Multicultural Mononatural al Estado Multinatural

El Estado nación colombiano, desde el ordenamiento constitucional reconoce la multiculturalidad y la pluriétnicidad mientras concibe la naturaleza como única; de esta manera, sitúa a las múltiples culturas y pueblos en una sola naturaleza, con fundamento en esta fórmula de entendimiento configura la institucionalidad.

Se muestra entonces, que la problemática teórica alrededor del ordenamiento territorial colombiano, puede depender de dos elementos: uno es que las construcciones teóricas y políticas sobre las que se funda o promueve la “autonomía” está en contradicción al proyecto de Estado unitario, lo que llama a reconsiderar la esencia y la exposición de motivos que el constituyente balanceó para reconocer la condición de República pluriétnica y multicultural (Artículo 7°, Constitución Política de Colombia, 1991a) y en consecuencia promover la autonomía y autodeterminación de los pueblos minoritarios (Artículo 9°, Constitución Política de Colombia, 1991a).

El segundo aspecto no menos simple, redundante en la voluntad política de quien ostenta el poder del Estado nación, pues el supuesto de romper, modificar o alterar el statu quo técnico que implica ceder el manejo del territorio al otorgar autonomía, disminuye el poder mismo, con el argumento de mantener la integridad territorial, es más una precaución de no hacer cambios para que no ocurra nada, esta actitud se adhiere a la postura hegemónica del conocimiento occidental que restringe como se menciona anteriormente, la posibilidad de comprender un orden multinatural.

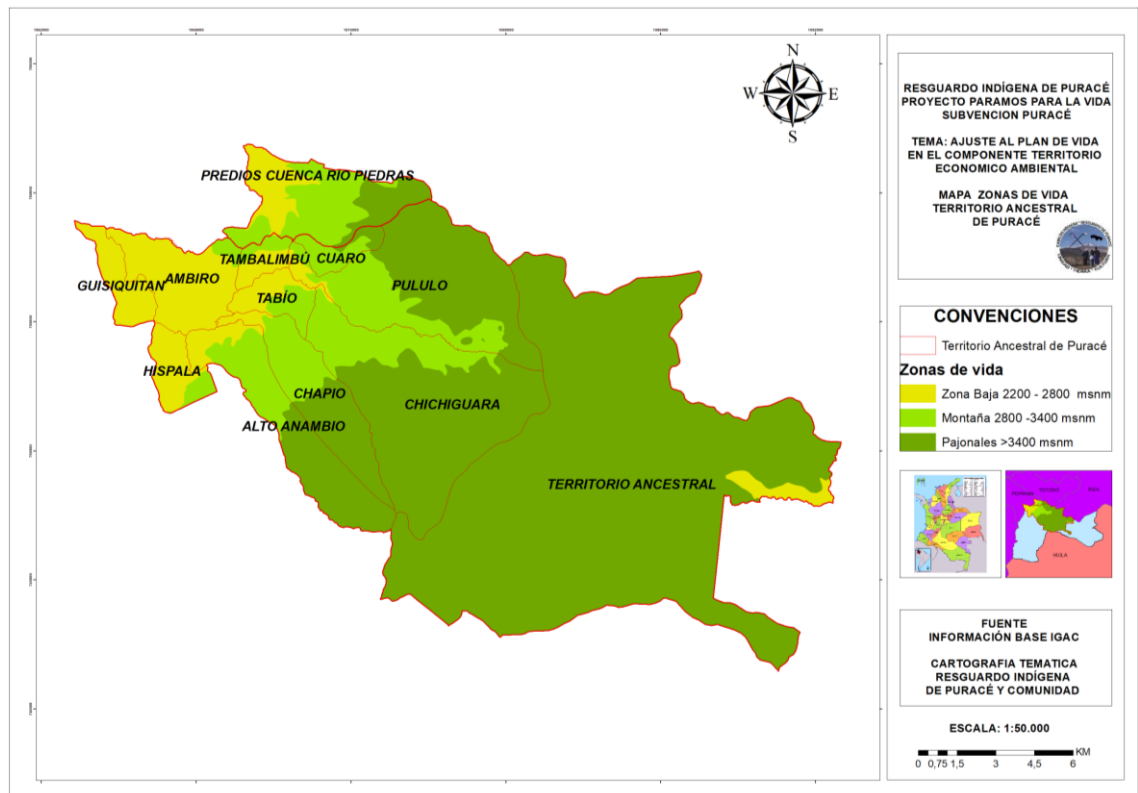
En este orden de ideas, se infiere que las formas institucionales que ha definido el Estado nación para el ordenamiento y la gestión ambiental territorial, constriñen la visión local o visión comunitaria territorial de pueblos indígenas en el desarrollo de las políticas públicas. Este comportamiento se reconoce inscrito en el reduccionismo economicista que incorpora a la Naturaleza dentro del mercado, desarticula y anula la esencia de la naturaleza y la reemplaza por términos como capital, dinero, consumo, servicios, bienes, productos, o recursos. Mientras que la interpretación alterna acerca de la naturaleza que se muestra con las comunidades indígenas, en el reclamo de autonomía y construcción de autosuficiencia, propone sus reivindicaciones, en otros términos; pacha mama, suma Kausai, trueque, buena vida, espacios de vida, fuentes y medios de vida, siembra y cultivo de conocimiento, tejido de saberes, caminar la palabra.

De esta manera, la comprensión del desarrollo en el marco de la emergencia ambiental, nos lleva a reconocer que, en la dimensión ambiental en la historia, se libran discusiones acerca de la situación reduccionista de las ciencias y las disciplinas que alejan la complejidad de la cultura y desconocen la esencia de la naturaleza en los procesos ideológicos (Ángel Maya, 2015); en consecuencia omiten la comprensión de la transformación de la naturaleza, el territorio, por un grupo étnico-cultural determinado y viceversa. La categoría multinatural entonces, es útil para explicar la múltiple comprensión de lo natural que de facto se reconoce en lo biocultural y se reivindican los reclamos de las comunidades.

Asimismo, la comprensión del territorio biocultural, implica proponer un Estado multinatural en el que se articulen los espacios de gobernanza en el Estado nación, no obstante, surgen apuros ontológicos, como elementos conceptuales o confrontaciones cosmogónicas que dificultan esta articulación de dos mundos; uno, el tradicional reconocido en el ejercicio de usos y costumbres y que se define desde la Ley de origen – y en otro sentido, el occidental, que se refleja forzosamente desde la Constitución y leyes de la República y procura reconocer el primero en sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean subordinados.

Aliviar estos desencuentros, a través del entendimiento intercultural en un proceso de negociación permanente y generar espacios de respeto implica a manera de ejemplo, que elementos técnicos como los inventarios, cartografías y sistematización de información que estaban orientados a saber más y dominar mejor, comprender y someter, interpretar y explotar espacios y pueblos (Penhos, 2005), en la dinámica biocultural, pueden ser orientados a reconocer el saber tradicional y potenciar los modelos de autogestión comunitaria, como elementos que imprimen sostenibilidad ambiental y devienen desde la configuración espiritual de los espacios de vida, consolidando y unificando el territorio, cohesionando en el territorio los conceptos cultura y naturaleza bajo atributos comunes. De esta manera el trabajo con la comunidad del resguardo de Puracé acude a la reflexión filosófica sobre las relaciones de la sociedad con su “ámbito territorial”.

Mapa 3 Zonas de vida Puracé



Fuente: cartografía preparada por Geógrafa Lucy Riascos, para la actualización de plan de vida del resguardo indígena Puracé pueblo kokonuko 2024.

En los capítulos anteriores, se reconoció el locus de enunciación del pueblo Kokonuko en diálogo con algunas disciplinas del conocimiento occidental, en este diálogo se interpretó la categoría de territorio su definición y contexto y las formas en las que este se comprende a través de la memoria y la historia almacenadas en la tradición oral del pueblo Kokonuko, lo cual nos permite concluir la necesidad de transitar de lo mononatural al reconocimiento de lo multicultural y lo multinatural como representación de lo biocultural, que debe elevarse a procesos culturales, sociales y políticos a nivel nacional e internacional.

CAPÍTULO 3.

LA LEY DE ORIGEN - EL DERECHO MAYOR – CONSUECUDINARIO

A continuación, se analizan con fundamento en la Ley de origen como categoría conceptual en contraposición a las determinaciones normativas del Estado nación, los contrastes derivados de la gestión del territorio Biocultural en Colombia desde el enfoque indígena en el que se identifican procesos de gestión de Gobierno Propio, traducidos en acciones de gobernanza ambiental, inscritos como actos de Gestión Ambiental desde el plan de salvaguarda del pueblo indígena Kokonuko.

Ilustración 4 Representación de la ley de origen del pueblo Kokonuko



Nota: Autor: Franz Faus.(2004, p 55). Viaje por paisajes míticos de Colombia: Historias de los encantos Boyacá, Tolima y Cauca. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

En líneas anteriores, se propuso que el locus fundamental del pueblo Kokonuko está en reconocer que el individuo se sitúa como parte de un “todo naturaleza”, una visión comunitaria territorial de pueblos indígenas que trasciende el antropocentrismo y su construcción metafísica; vincula al individuo en una corresponsabilidad de ser en, por tanto, las representaciones comunitarias se basan en estos fundamentos filosóficos. De esta manera, el carácter comunidad, vincula la ontología del ser comunero – compañero habitante de un territorio, por lo que, esta

denominación se refiere a la comprensión del comunero como un ser elemento de una entidad comunidad, que se sostiene en su naturaleza próxima (territorio).

Fotografía 6 Símbolo y signo del cóndor y los cuatro elementos en vivienda de comunero



Nota: elementos constitutivos de la cosmogonía Kokonuko y sus reflejos en el acervo cultural 08-11-2020

Este lugar de enunciación, tiene proximidad con algunas disertaciones expuestas por Medina, (2019) acerca de la Biosofía entendida como una forma de comprensión de la visión monista que propone Spinoza, lo que nos lleva de nuevo a lo expuesto en el primer capítulo de este trabajo sobre el panteísmo, el animismo, el caute, y la conjunción monista, como una forma de comprensión de la existencia del ser humano como parte de la naturaleza. De esta manera, a pesar que Medina no reconoce el panteísmo circunscrito en el trabajo de Spinoza cuando señala que la Biosofía difiere de la filosofía porque esta última parte de la Separación Dios Naturaleza y origina la Escisión Sujeto-Objeto, es de rescatar que la Biosofía se decanta a través de un ejercicio analítico metafórico que pretende explicar los fenómenos materiales de la existencia e hilvanarlos con los imaginarios instituyentes de formas organizativas, productivas, económicas y políticas, lo cual se muestra en la misma línea de comprensión de lo que se propone en este trabajo.

Para comprender el ser comunero y la cuestión comunidad y lo comunitario, se debe hilar el pensamiento que lleva a la raíz de las normas que los definen y dictan su comportamiento (la ley de origen). De acuerdo con mayores y líderes indígenas, la Ley de Origen se define como la

historia, el relato del inicio del universo, de la llegada de las primeras personas humanas y de la interpretación del tiempo, que se muestran en descripciones sobre dimensiones físicas y espirituales del ser y redundan en mostrar los sitios sagrados como el fundamento para mantener el equilibrio, evitar enfermedades, garantizar el alimento y la protección de todos los seres (López Vargas, 2020).

La Ley de Origen en un sentido pragmático occidental, es definida como las normas, paradigmas, tradiciones, conocimientos y prácticas que procuran el equilibrio del individuo en el medio y en su comunidad y de la comunidad misma en el territorio (Líder comunero pueblo Ticuna. Conversación personal. Septiembre 2016).

Fotografía 7 Calendario Kokonuko



Nota: En el ejercicio de revitalización de lo propio el pueblo Kokonuko expuso su calendario el cual no se ocupa de un tiempo lineal y se define por ciclos lunares y relaciona con algunas especies presentes en el territorio, 24-04-2020

Sin embargo, estas dos definiciones tienen su punto de encuentro, en que la Ley de Origen emerge de la dinámica de lo natural, es decir, la observan como la interpretación del hombre sobre su participación como parte del medio y su dinámica en la aplicación de las leyes naturales.

El mayor Manuel Quintín Lame en su obra póstuma: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, publicada por vez primera en 1971, orienta el vínculo de la ley de origen con la naturaleza de la siguiente manera:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crio y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en

ese bosque solitario se encuentra el libro de los amores, el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la Naturaleza tiene un coro de cantos y son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos; pero nunca salían las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la naturaleza humana la que está subordinada por la Naturaleza divina. (Quintín Lame, 2022)

El pensamiento de Quintín se basa en esta idea: la única fuente de sabiduría es la Naturaleza. Con fundamento en esta, sus posturas, claramente se apartan de la visión antropocéntrica sobre la que se ha instituido el Estado nación que propone la naturaleza únicamente como fuente de recursos, así mismo, rechaza la lógica de consumo y acumulación como condición de bienestar, expresando lo siguiente:

La pobreza del blanco es triste, penosa, vergonzosa, motivo a la envidia y mala fe de este con el pobre indígena, por nuestra ignorancia, sencillez y analfabetismo.

El blanco está hoy lleno de pan, lleno de halagos o visitas porque tiene plata; pero él no piensa en su enemigo encarnizado, poderoso e invisible que tiene; y ¿cuál es este? El tiempo, porque el tiempo no huye nunca, pues él recoge en su guante todos los restos del hombre, y cuenta las gradas que tiene para llegar a ejecutar la ley de compensación.

La pobreza del indio no se conoce, pues el indio viste mal, come mal, trabaja a la esticota todo el día, mantenido con el vicio de la coca o el tabaco; si cosecha está contento, si no cosecha también está contento, si tiene sal come con sal, si no la tiene come sin ella, y lo que el blanco no, cuando no tiene todo esto reniega, maldice su misma suerte y queda a la manera de un tronco viejo carcomido por la polilla en un huerto de cultivos; pero el indígena aun cuando viejo sentado arranca yerba en su jardín; el indígena vive hasta cien años, etc., y el blanco no alcanza sino a cuarenta años. (Quintín Lame, 2022)

En contraste con la Ley de origen, las determinaciones normativas del Estado nación, alineadas en la órbita transnacional, se apalancan a partir de la década de los 60 del siglo XX, en sendos ejercicios académicos, jurídicos y políticos, para reconocer, analizar y recomendar acciones acerca del concepto de desarrollo y los influjos de este sobre los medios de producción, como bien lo recapitula (Aguado Puig, 2018) en su trabajo: Desarrollo sostenible: 30 años de evolución desde el informe Brundtland.

Resulta propio indicar el caso académico del informe: los límites del crecimiento, elaborado por el Instituto Tecnológico de Massachusetts, el cual reivindica la necesidad de un equilibrio global de la siguiente manera:

La definición básica del estado de equilibrio global consiste en que la población y capital sean esencialmente estables y las fuerzas que tiendan a aumentarlos o disminuirlos mantengan un equilibrio cuidadosamente controlado. (Aguado Puig, 2018)

Posteriormente, continúan una serie de informes de corte académico en los que se proponen discusiones políticas y alternativas normativas sobre los cuales se desarrollan conferencias de las Naciones Unidas, acerca del Medio Ambiente y desarrollo Sostenible, como se muestran en el anexo 1, y se resumen a continuación:

Del informe al Club de Roma, denominado: “Los límites del crecimiento, sobre el predicamento de la Humanidad” (Aizpuru, 2003). Se sustentó la primera conferencia mundial sobre el medio ambiente. En la cual, los participantes adoptaron una serie de principios para la gestión racional del medio ambiente, incluida la Declaración y el Plan de acción de Estocolmo para el medio humano. (Naciones Unidas, 1972).

A continuación, se presentó sobre los elementos aportados en el segundo informe al Club de Roma. Elaborado por el Instituto de Estudios de Planificación, denominado: La humanidad ante la encrucijada. (Hodara, 1975), así como, con los aportes del Informe Brundtland: Nuestro futuro común. (Artaraz, 2002). Se realizó la cumbre para la tierra, en Río de Janeiro, Brasil, 1992. Se centró en el impacto de las actividades socioeconómicas humanas sobre el medio ambiente. (Naciones Unidas, 1992). De este escenario, se acuña el concepto de Desarrollo Sostenible sobre el cual se funda una línea de pensamiento ampliamente debatida y de particular importancia para este trabajo. Se crea la comisión sobre el Desarrollo Sostenible y se formula el convenio sobre diversidad biológica, sobre lo cual ampliaré más adelante.

Con fundamento en estos antecedentes, se realizan actividades de seguimiento y planificación trasnacional como el período extraordinario de sesiones de la asamblea general (también conocido como 'Río +5') en 1997 en el que se examinó el progreso alcanzado por los países, las organizaciones internacionales y la sociedad civil para enfrentar el desafío de cumplir con las metas del Programa 21 en los cinco años posteriores a la Cumbre para la Tierra de Río. (Naciones Unidas, 1997). Luego se realiza la cumbre del milenio (Naciones Unidas, 2000).

Después, se realizó la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible, 2002. En la que se tomaron decisiones relacionadas con el agua, la energía, salud, agricultura, diversidad biológica y otras áreas de interés. Se orienta sobre el fomento de alianzas entre los sectores público y privado basadas en los marcos regulatorios establecidos por los gobiernos. Así mismo, diversificar el suministro de energía, así como la necesidad de agregar fuentes de energía renovables al suministro de energía global. También, indica líneas de acción sobre la lucha contra el VIH/SIDA. Y hace hincapié en el derecho de los Estados a interpretar el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos

de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio de medicamentos. En otra línea, se realizaron negociaciones integrales sobre el Acuerdo sobre Agricultura de la OMC, que incluían el acceso a los mercados y la reducción de las subvenciones a la exportación.

Finalmente, con respecto a la diversidad biológica, el plan de implementación pidió el establecimiento de un régimen internacional para asegurar una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos y se formularon disposiciones sobre el Protocolo de Kyoto sobre la reducción de gases de efecto invernadero para los estados que lo habían ratificado. (Naciones unidas, 2002)

Más adelante, en la cumbre mundial de 2005, los gobiernos asumieron compromisos firmes para lograr los objetivos de desarrollo establecidos en la Declaración del Milenio para 2015, prometiendo 50000 millones de dólares adicionales por año para luchar contra la pobreza, decididos a encontrar fuentes innovadoras de financiación del desarrollo, así como medidas adicionales para garantizar la sostenibilidad de la deuda a largo plazo. (Naciones unidas, 2005)(Naciones unidas, 2005). Posteriormente, se realizó la reunión de alto nivel sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio de 2008, en la que se examinó el progreso de los ODM. (Naciones unidas, 2008) y en este mismo sentido se realizó la cumbre sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio de 2010, de la cual se planteó una estrategia mundial para la salud de la mujer y el niño. (Naciones Unidas, 2010)(Naciones Unidas, 2010).

Luego, se presenta la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible de 2012, en la que los Estados miembros decidieron poner en marcha un proceso para desarrollar un conjunto de Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), basándose en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y convergiendo con la agenda para el desarrollo después de 2015, así mismo, adoptó directrices sobre políticas de economía verde y puso en marcha una estrategia para financiar el desarrollo sostenible. (Naciones Unidas, 2012)

En la última década, en un evento especial para el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio de 2013, el presidente de la Asamblea General presentó el informe “Desafíos futuros” (Naciones unidas, 2013) y en la Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible de 2015, se presenta el informe cambiando nuestro mundo. (Naciones Unidas, 2015).

Todos estos ejercicios, siguen la línea antropocéntrica, economicista en función del Desarrollo sostenible. Concepto definido por (Aguado Puig, 2018)

De esta forma, partiendo de su naturaleza utópica, se pone de manifiesto su carácter dinámico y complejo, con un modelo económico basado en la eficiencia y la solidaridad, en una perspectiva ética intergeneracional respecto del uso de los recursos naturales.

Esta definición, permite señalar que la intención se vio expresada desde el principio bajo la premisa de equilibrio global, la cual hoy permanece como una mera intención que resulta subordinada a la condición de crecimiento económico como paradigma de bienestar, el cual es sabiamente cuestionado por (Bauman, 2014) en su trabajo: ¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?

En este trabajo, Bauman plantea las paradojas que envuelven las desigualdades en una economía que se presenta como la doxa que determina las acciones políticas. De esta manera, el crecimiento económico ilimitado por demás, ante la inequidad en su distribución, franquea las desigualdades y precariza las condiciones de vida de una mayoría que se arrincona en una situación de periferia. Aquí se presenta la más fuerte divergencia que surge de reconocer en una condición de crecimiento económico, la precarización por sobre el bienestar.

Luego de expresar las divergencias epistémicas sobre el sentido del desarrollo humano y el juego económico, es menester reconocer, la emergente concurrencia del pensamiento indígena en los espacios de decisión transnacional y las reivindicaciones logradas a través del reconocimiento otorgado al *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional).

Este ejercicio de encuentro y acercamiento, se explica en el ejercicio del Convenio de Diversidad Biológica (CDB), el cual se presenta a sí mismo, producto de inspiración en el creciente compromiso de la comunidad mundial con el desarrollo sostenible (UNFCCC, 2019). que se ocupa de la conservación de la diversidad biológica, el uso sostenible de sus componentes y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos. Sobre estos aspectos los profesores (Novoa y Vega Cantor, 2016) en su obra Geopolítica del despojo, cuestionan el tratamiento de los temas y la posición dominante de algunos países, que por su incidencia económica son determinantes del comportamiento político de los países subordinados. A continuación, se explica el contexto, del ejercicio del CDB y la condición vinculante para Colombia.

El convenio entró en vigor el 29 de diciembre de 1993, Colombia se hizo Parte del convenio, mediante la (Ley 165, 1994). El Convenio entró en vigor para el país el 26 de febrero de 1995. De este se desprende el marco global para la biodiversidad posterior a 2020, el cual contempla la interlocución activa con la sociedad civil, el sector privado, los sectores productivos,

los pueblos indígenas y las comunidades locales, la academia y demás actores relevantes para la implementación del marco global.

El CDB, en la última década se ha propuesto como un proceso de negociación, reivindicando el conocimiento y la evidencia científica para la toma de decisiones con el propósito de alcanzar un marco global ambicioso, efectivo y realizable. El cual se enfoca en promover distintas medidas de conservación, reafirmando así su compromiso con las soluciones basadas en la naturaleza como enfoque costo-efectivo para conservar la biodiversidad y avanzar en la adaptación y mitigación del cambio climático, así como a la gestión integral del riesgo asociado a este fenómeno, además de la seguridad en biotecnología la responsabilidad y la compensación sobre la misma. (Cancillería, 2021).

Con lo anterior, se comprende que los esfuerzos por establecer un compromiso político para atender los detonadores de pérdida de biodiversidad, a través de transformaciones en los mecanismos de producción y consumo, se procuró establecer un escenario, de escucha y participación de los pueblos indígenas, el cual, permitió el ejercicio de reconocimiento del conocimiento tradicional (*Kilik Parsa* en lengua Kokonuko) como elemento fundamental en el uso y manejo de los “recursos naturales”, no obstante lo anterior, la naturaleza en estos espacios sigue bajo un enfoque mercantilista.

A pesar que, en el discurso inicial del CDB se expresó que el conocimiento tradicional, es fundamental para un nuevo enfoque de gestión de la naturaleza, solo hasta el siglo XXI se incorpora un ejercicio de reconocimiento del conocimiento tradicional como clave en la comprensión y manejo de recursos naturales, esta condición retardataria es la que sostiene que todas las acciones sigan la línea mono natural de un Estado central. Además expone una contradicción fundamental, cuando el reconocimiento restringe el hecho que la fuente del conocimiento tradicional es la cosmovisión particular y determina una ontología con un sentido espiritual, es decir, se reconoce un escenario multinatural.

De regreso a la comprensión de la ley de origen y el Derecho mayor, en la comprensión del pueblo Kokonuko, son definidos como la fórmula local sobre la que se registran formas y maneras de relacionarse, además reconoce al comunero como la construcción identitaria de la persona humana y a los demás seres de la naturaleza como personas con las que se establecen relaciones en sus tres mundos. La ley de origen, envuelve los fundamentos filosóficos sobre los cuales se interpretan los usos y costumbres de las comunidades (López Vargas, 2020), es la plataforma

filosófica, que determina la conformación de las estructuras de gobierno, administración y de gestión propia.

Con este fundamento, los pueblos indígenas reclaman las posturas de las personas ajenas a las comunidades, que creen y representan el derecho occidental como superior a la ley natural, a la ley de origen y al derecho mayor.

Así, se vislumbra el nodo por el cual se desarrolla el conflicto, cuando el pensamiento en clave de la matriz colonial occidental desde las ciencias experimentales y en particular la tecnocracia del Estado nación, tiene dificultades para comprender el lenguaje de los pueblos indígenas, se establece un juicio a la vida de otros pueblos que desconoce toda validez de los aspectos culturales, pues la cultura se considera subordinada en nombre de la ciencia, por tanto, no concibe que el proceso indígena busca rescatar valores, identidades y pensamientos como conocimiento, cuando se funda en un cierto animismo.

Esto último, es uno de los asuntos complejos en la evolución del constructo social indígena frente al Derecho Mayor y la Jurisdicción Indígena, ya que esta se refiere a la potestad de los pueblos indígenas de recurrir a sus autoridades e instancias internas para dar solución a las controversias que se generen dentro de sus territorios. Sobre todo, en los asuntos o temas que correspondan a usos y costumbres, por tanto, aquellos que se alejen de estas condiciones deben ser atendidos por la justicia ordinaria. Sin embargo, otra línea de pensamiento opina que todos los asuntos indistintamente correspondan o no a los usos y costumbres originales deben ser asumidos por la jurisdicción indígena, pues son producto del proceso de adaptación a la modernidad, y se reseñan como un asunto interno, provisto de atributos filosóficos de su cosmovisión y, por ende, se alinean a su constructo social y cultural.

Con esto, es importante señalar que las controversias entre la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena en el Estado de derecho colombiano, radican fundamentalmente en las colisiones entre derechos constitucionales y la autodeterminación de las comunidades indígenas, por lo que estas han sido sujeto de estudio por la Corte Constitucional, que dentro de sus disertaciones expresa lo siguiente:

En suma, la jurisprudencia constitucional ha interpretado los límites autonómicos de las comunidades de acuerdo con los casos concretos, bajo la orientación de los mínimos que impone el canon constitucional y los derechos fundamentales. Por lo tanto, si bien debe reconocerse que en determinadas circunstancias los derechos fundamentales individuales pueden imponer límites a los derechos de las comunidades, debe tenerse presente también que la Corte considera que existen ámbitos de la autonomía en los que la intervención externa puede ser perjudicial y, en consecuencia,

lo más indicado por parte del juez constitucional es promover el diálogo interno de la comunidad para que los conflictos sean resueltos en el marco de su cosmovisión, normas, usos y costumbres y, cuando resulte pertinente, promover también el diálogo intercultural.(T-158-23, 2023)

De esta manera se orienta a que el aparato judicial en Colombia debe ponderar los derechos en conflicto, teniendo en cuenta el principio de maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y los límites o restricciones aplicables a esta, situación compleja por demás, ya que según la Corte: la interpretación y aplicación de los derechos tiene una naturaleza dinámica, tanto en la cultura nacional predominante como en las culturas indígenas. Donde denota nuevamente una dialéctica de subordinación de lo indígena respecto de lo nacional.

Por otra parte, la tensión entre lo que se llama ciencia, o la idea de conocimiento científico hegemónico y el animismo como condición al servicio de capacidades para sentir, pensar e imaginar de los pueblos originarios, viene cediendo ante una postura ideológica y política de reconocimiento del *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional), ante la cual, la ciencia vendría entonces a validar el animismo, sin caer en un profundo relativismo.

Isabelle Stengers, (2017). Reconoce que el animismo pasa por el vínculo entre magia y espiritualidad y transformación social y política; a partir de lo anterior, plantea reactivar el animismo, como un proceso en el que se reconoce el poder que tiene este para comunicar la relatividad de todas las verdades. Su propósito es reactivar el animismo para reclamar, lo cual, explica como una aventura tanto empírica como pragmática, ya que no significa recuperar lo que fue confiscado, pero si aprender lo que es necesario para habitar de manera responsable y llama la atención sobre la acción de recuperar como la capacidad de restaurar la vida.

De esta manera, reactivar es un término que se ofrece como opción de reconocimiento a lo que se disminuyó y reclama su afirmación y reincorporación en los ejercicios de comprensión de la realidad, a través del ejercicio inter- transdisciplinar e intercultural en acciones y prácticas situadas, guiadas por el empirismo y el pragmatismo.

Se comprende entonces con el animismo, que la ley de origen es dinámica y se transforma cuando cambian los modos de relación de los pueblos originarios con la naturaleza y la evocación del tiempo. Esto nos orienta sobre la coevolución de las dimensiones cultura-territorio en el ajuste sobre los cambios que se presentan en cada dimensión y se gestiona en un ejercicio de comprensión y entendimiento de los mismos a través de calendarios rituales o agrícolas para su gestión. Mientras que, desde las disciplinas de occidente, la gestión del territorio se aproxima y valida en el ejercicio

de comprensión ecológica y biológica cuando se reconocen especies de animales o plantas como indicadores ecológicos.

Retomando la jurisdicción indígena, esta actúa en función de su construcción ideológica que identifica el balance natural de las cosas y cualquier circunstancia que lleve este desbalance, materializado en las afectaciones entre las personas humanas y no humanas, demanda una armonización, de suerte que esta se realiza a través de ritualidades en las que median los espíritus de plantas y se acude a los espacios de vida en los que habitan espíritus de la naturaleza.

En virtud de lo anterior, comprender la ley de origen, el derecho mayor y la jurisdicción indígena en conjunción con la jurisdicción occidental, es la introducción a la gestión de lo propio y el ordenamiento del territorio a través de un gobierno en armonía, en particular, al reactivar el animismo en los usos y costumbres para de esta manera fortalecer las prácticas de calendarios rituales y agrícolas que apalancan la gestión ambiental.

3.1 Gestión de lo propio y el ordenamiento territorial

Los postulados del movimiento indígena y en particular del Consejo Regional Indígena del Cauca, se reconocen a través de los principios: unidad, tierra, cultura y autonomía y la plataforma de lucha, inscritos en el mandato de las autoridades que se congregaron en el primer congreso realizado en 1972, en estos, se sustenta el proceso para recuperar las tierras, hoy llamado liberación de la madre tierra, documentado en las memoria de los congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), (Bolaños et al., 2014).

Este proceso, toma las enseñanzas de líderes como Manuel Quintín Lame, con las cuales, se definen las exigencias y los puntos del programa político, estos constituyen el eje del movimiento y sustentan el reclamo de la aplicación de la (Ley 89, 1890), “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”.

En la denominación de esta Ley, se observa un lenguaje peyorativo, negando la condición humana en la comunidad, no obstante, pese a surgir desde el enfoque colonial, los pueblos indígenas de Colombia, reconocieron en esta Ley, una oportunidad para establecer el camino de su autonomía y soberanía, como lo relata el mayor Anatolio Quirá de la siguiente manera:

El liberal Turbay Ayala que había inaugurado su gobierno con el funesto estatuto de seguridad, quiso también acabar jurídicamente con los indígenas por medio del estatuto indígena. Buscó desintegrar las comunidades organizadas y convertir a los cabildos en juntas de acción comunal, acabar con la propiedad colectiva de los resguardos y con la ley 89 de 1890. (Quirá, 1989)

Con fundamento en lo anterior, los pueblos indígenas congregados en el CRIC diseñan una plataforma de lucha que propone cuatro principios, los cuales son interpretados desde la voz de uno de los mayores del pueblo Kokonuko en conversación de junio de 2022, así:

Están en los momentos de vida cultural, uno de los principios es la armonía es estar bien en kokonuko se dice Yanga Yanga, siempre vamos a buscar desde el indígena estar en armonía, no solo con nosotros mismos, sino con la naturaleza, otro principio es la unidad, que parte de la familia, que es mantenernos juntos en la comunidad y en el territorio, otro principio que puede uno decir, es la tierra: la tierra como madre, la que nos da la vida, la que nos da de comer, el otro principio es el de darnos la mano: es el yo te ayudo, tú me ayudas, a ese principio nosotros le decimos cambio de mano, es como decir: tranquilo compadre, mañana yo le voy a ayudar y entonces llegaba el compadre al otro día con la familia completa y ayudaban y entonces uno les decía bueno, entonces ya cuando usted tenga algo que hacer ya voy y le ayudo yo, esa es la mano cambiada, otro de los principios que está por encima de todo es la espiritualidad, todo lo que hemos venido hablando es espíritu, el espíritu es algo que no vemos, pero que sentimos, digamos: sentimos el agua, el frío, que nos moja, o sentimos comenzó a ventiar duro y fuerte, o está la noche y usted ve la pantasma, o siente ese escalofrío, pero usted no ve ese espíritu, pero digamos por ejemplo de la laguna Andulvio : an es plata y viu para nosotros los kokonukos hay tres tipos de agua viu es agua, pi es agua y chi es agua, la diferencia es por ejemplo el agua que cae es chi, o está el chichipi que es chi es agua que viene del río, y está el pi que es el agua el páramo, y está el pisu que significa pozo de agua o laguna o lago. Mayor Arcadio Aguilar en entrevista con Alejandra Soto Ossa, junio de 2022.

De esta manera, la imagen de los principios de la plataforma de lucha en el pueblo Kokonuko, procuran el bienestar - *Yanga Yanga*, que se resuelve en vivir en armonía, como parte de la naturaleza, en comunidad, bajo los valores de reciprocidad y en el reconocimiento de la tierra como elemento superior, determinante de que todo se manifiesta como espíritu. Luego entonces, el espíritu es la máxima expresión de comprensión del ser en la naturaleza, es la evocación del territorio como espacio espiritual.

Por otra parte, para la comprensión del territorio biocultural, es de resaltar que el CRIC definió entre su decálogo de objetivos, dos intensiones relacionadas con la tierra. El primero denominado: *Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas*. Y el segundo, nombrado: *Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra*.

El primero, corresponde al propósito de ocupar por parte de los diferentes pueblos, los espacios territoriales de los que históricamente fueron expulsados, para obtener materialmente la propiedad de los mismos.

En esta línea, las acciones de recuperación en el resguardo indígena de Puracé se rememoran a partir de la década de los 70, de la siguiente manera:

Nosotros somos de acá de Puracé, nacido por allá en la montaña, en las llanadas, casi cerca de Carga chiquillo de allá somos nosotros los Aguilares, nos bajamos de allá fue con la recuperación de tierras y vivimos por estos lados, por Puracé. Con el Cabildo yo inicié con la recuperación de tierras más o menos en 1978. Yo nací en el 1969, Nosotros iniciamos con el proceso de recuperación de la tierra por allá en 1974, Las primeras tierras que se recuperaron fueron las de San Pedro y San Juan, después para allá para los Llanitos. éramos muchachos de cinco años y ya nos llevaban por allá a la recuperación de las tierras, cuatro años, yo me recuerdo de eso, de la recuperación de las tierras. A nosotros nos llevaban desde pequeños porque pues nosotros quedábamos huérfanos, yo quede huérfano a los 5 años y nosotros nos criamos con mi tía Patricia, por allá con don Anatolio Quirá. (Grabación de conversación entre Diana Soto Ossa con mayor de la comunidad Arcadio Aguilar, junio de 2022).

El proceso de recuperación del territorio a través de medidas de hecho, consolidó un espacio territorial que comprende el área reconocida en 13.054 Has y demás predios sin legalizar a nombre del resguardo, así como el área que comprende el ámbito territorial extendido como espacio ancestral, que de acuerdo con el mayor Olinto Mazabuel Quilindo en suma se aproxima a 30000 Has, del que aún se reclama reconocimiento pleno por parte del Estado, de esta manera el proceso de recomposición territorial, implica el entendimiento de la problemática, como se señala a continuación:

Sin embargo, La terminología de territorio abarca todas. No interesa si el territorio está posesionado, regular o irregularmente. Cuando hablamos del territorio ancestral y tradicionalmente ocupado, se maneja de los tiempos, lo ancestral porque viene pasando desde la descendencia y la familia y que ha venido de nuestros días. El tradicional, data un poco de tener una posesión de un tiempo determinado; para la mirada occidental, se llama tradicionalmente ocupados si ha pasado de diez años de ocupación, sin interesar si hay propiedad, no de propiedad. Y el hecho de tenerlo posesionado, y en ese orden de ideas Puracé, tiene entonces en un resumen un territorio ancestral. Tiene un territorio de origen colonial. Tiene un territorio por un proceso de ampliación Ya institucionalidad directa del Estado colombiano. Tiene un territorio Hoy, en posesión regular y con predios del Fondo Nacional Agrario, muy próximos a ser parte del proceso de ampliación. Tiene un territorio con escritura pública de indígenas que muy pronto tendrán que hacer un proceso de saneamiento territorial, y tiene Algunos predios, pequeños y pocos, que son creo cuatro, los que quedan pendiente en que hoy están en una posesión de hecho, de buena fe, fuera eso, hay una confluencia de figuras jurídicas, pues está en el área del parque nacional Puracé, que si lo cogemos sobre el título 492 de 1892 estaríamos hablando de 3412 hectáreas. Si lo cogemos entre el título colonial y el territorio ancestral, podemos estar hablando de más de 15 a 20 mil hectáreas. (conversación, mayor Aldemar Bolaños, 2019).

Con lo anterior, en lo contemporáneo el proceso desarrolla otras estrategias para recomponer el territorio: por una parte, la adquisición de predios con el propósito de brindar a los

comuneros nuevos espacios de vida, al intuir que la población crece y el territorio actual no alcanza a proveer lo necesario.

Por otra parte, está la interpretación del ámbito territorial como mecanismo que reactiva los espacios de vida de interés espiritual en el que se extienden los límites formales y determina el territorio ancestral, que se vinculan en el proceso espiritual animista regido desde la Ley de origen, y que se confunde en los elementos formales construidos en el proceso de reconocimiento desde el Estado nación y sus fórmulas jurídicas.

Para uno poder conseguir un concepto de ámbito. Tienen que tener claro primero cuál es el punto vivo de inicio para nuestro concepto como pueblo Kokonuko Como, exgobernador como exconsejero mayor del CRIC, también como profesional. Pero antes que eso, como indígena, este resguardo lo primero que hay que tener claro son los aspectos cosmogónicos. La cosmovisión es el punto de partida fundamental para lograr entender no solamente el concepto de ámbito territorial, porque alrededor de la cosmovisión y la cosmología. La cosmovisión es como tú interactúas, como tú haces, como tú momentáneamente interlocutas con tus elementos de la madre naturaleza, pero también con tus propios seres vivos, entre esos con los de la misma especie. Pero la cosmología es más encaminado el origen de esa interacción y en eso hay que ser muy prudentes porque a veces si actúa, en contravía del propio origen, de la forma en que tu actúas y muchos creemos que el concepto de territorio indígena te lo da la propiedad, de la tierra y eso no es cierto.

El concepto de territorio indígena te lo da los usos y costumbres de un pueblo o de una comunidad. O de unos individuos que pernoctan en ese territorio, el tema de la propiedad es un tema más de la formalidad y en eso hay que ser cautelosos. La institucionalidad colombiana le dice a uno Señores indígenas. Ustedes hablan de que es territorio indígena, muéstreme su propiedad y ahí está equivocado la institucionalidad. Porque el concepto no viene de la propiedad, el concepto viene del uso y la costumbre de ese puñado, de esa comunidad en general que pernocta en ese territorio. Y así como tenemos ese concepto de territorio, hay que tener claro el concepto de resguardo. No es lo mismo hablar de un resguardo indígena que hablar de un territorio indígena que hablar de un ámbito territorial en comunidad indígena, que hablar de una parcialidad indígena, que hablar de la territorialidad Indígena y fuera de eso, hablar del concepto del contexto, autoridad tradicional y del concepto y el contexto de Cabildo indígena. Y por eso a veces hay una gran confusión, dicen, es que los resguardos, igual que el Cabildo, No, El resguardo es el espacio, es esa área y el Cabildo es el ente que gobierna esa área. ¿Pero quién es el dueño de esa área? Esa comunidad, quien elige ese Cabildo esa comunidad de acuerdo a sus usos y costumbre. (conversación, mayor Olinto Mazabuel, 2020).

Este ejercicio de recuperación de la tierra en la época contemporánea, se fortalece en el Convenio 169 de la (OIT, 1989), el cual fue aprobado y acogido por el Estado colombiano mediante la (Ley 21, 1991).

En esta norma internacional, se establecen parámetros de reconocimiento, respeto y protección de la identidad social y cultural de los pueblos, así como la participación y consulta en

procura de una igualdad de derechos y oportunidades. Para esta investigación es relevante señalar, que la norma determina que el Estado debe cooperar, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan y pone especial atención en las situaciones relacionadas con la propiedad y posesión de las tierras, ocupadas, utilizadas y reivindicadas, para ser gestionadas en el marco de su autodeterminación, con fundamento en su derecho consuetudinario.

De esta manera, se promueve la institución de fórmulas de gobierno propio sobre las cuales se profundizará más adelante, con especial atención sobre los mecanismos de gobernanza en lo relacionado con la asignación especial del sistema general de participaciones para resguardos indígenas en adelante AESGPRI (López Vargas, 2022a).

Esta asignación, corresponde al primer mecanismo de materialización en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de Colombia, a través de la distribución y asignación de recursos financieros en el Sistema General de Participaciones, con el propósito de llevar a cabo proyectos debidamente formulados y enmarcados en los planes de vida, la ley de origen, el derecho mayor o derecho propio de los pueblos que habitan los resguardos indígenas legalmente constituidos. De esta manera, la gestión de los recursos asignados a los resguardos indígenas, se convierte en un ejercicio de Gobernanza en tanto que son canalizados para emprender las acciones que soporten la voluntad del pueblo inscrita en su plan de vida y con autonomía en razón de los usos y costumbres de cada pueblo en cuestión (López Vargas, 2020)

Sobre el segundo objetivo instituido por el CRIC de interés para esta investigación, en relación con; *recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra*, se interpreta como el propósito que desarrolla las acciones de pervivencia y permanencia de los pueblos en su territorio, a través de promover la autonomía y la gestión de lo propio, así como el fortalecimiento del acervo cultural, reactivando los usos y costumbres.

De esta manera, este objetivo se configura como el eje transversal que determina las estrategias en todos los escenarios de lucha de los pueblos indígenas del Cauca, ya que es en este, dónde se sustenta el ejercicio de la gestión del territorio, y es en el territorio donde se sostienen las dinámicas culturales de la comunidad.

3.2 Gobernanza – Legitimidad y Gobierno Propio

A la luz de los principios constitucionales de 1991 en Colombia, la estructura del Estado demandó un ajuste del ordenamiento jurídico e institucional para que se materialicen los cambios

consignados que buscan amplificar derechos y mecanismos de protección sobre los mismos. De esto, los artículos relevantes que reconocen la condición indígena son los siguientes:

ARTICULO 2. Son fines esenciales del Estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución; facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación; defender la independencia nacional, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.

Las autoridades de la República están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias, y demás derechos y libertades, y para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares.

ARTICULO 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

ARTICULO 286. Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas.

ARTICULO 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

PARAGRAFO. En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo. (Constitución Política de Colombia, 1991)

Sobre este ejercicio constituyente, considerado profundamente progresista desde la órbita latinoamericana, se ha legislado una serie de mecanismos que ponen la cuestión indígena como objeto del Estado nación, entre otros, resultan de interés de este ejercicio académico el reconocimiento de estructuras administrativas formales que se alineen a los parámetros institucionales a través de la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, (Decreto Ley 1088, 1993). A propósito de la delimitación de las Entidades Territoriales Indígenas, se otorga competencia al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria en el marco de la creación del Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, (Ley 160, 1994). En lo relacionado con la participación que tienen las comunidades indígenas sobre los ingresos de la nación, la (Ley 619, 2000) regula el derecho a participar de los

ingresos producto de las regalías por la explotación de recursos naturales no renovables, de otro lado, la (Ley 715, 2001) define la asignación especial dentro del sistema general de participaciones para resguardos indígenas AESGPRI. De esta manera, la aplicación de fondos que exponen estos mecanismos de financiación, reclama la armonización de la función administrativa que responda de una parte a los propósitos de la comunidad inscritos en sus planes de vida y de otro al cumplimiento de los principios de eficiencia, eficacia, equidad, y economía que demanda el Estado.

Asimismo, los gobiernos del nuevo milenio, en la formulación de los planes nacionales de desarrollo correspondientes a cada cuatrienio, han incorporado asuntos relacionados con los pueblos indígenas en mayor o menor proporción, a manera de ejemplo: el correspondiente al periodo 2006-2010 propuso en lo relacionado con tierras, sanear su propiedad y ser transferida a las respectivas comunidades indígenas (Ley 1151, 2007) ; para el periodo 2010-2014 incorpora elementos relacionados con el sistema general de participaciones y predial, (Ley 1450, 2011). En concurrencia con lo anterior, la (Ley 1454, 2011) orienta a que reglamente lo relativo a la conformación de las Entidades Territoriales Indígenas, y el (Decreto - Ley 1953, 2014) crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas que se reconocen como resguardos certificados para la administración de los recursos de participación de los ingresos de la nación anteriormente referidos.

Posteriormente, el plan nacional de desarrollo del periodo 2014 – 2018, (Ley 1753, 2015), no registra aspectos específicos bajo un enfoque territorial, étnico, comunitario o diferencial, no obstante, durante este periodo se legisló acerca del Sistema Nacional de Innovación Agropecuaria, donde se inscribe entre otros, que los territorios indígenas podrán constituir las Unidades de Asistencia Técnica Agropecuaria, UMATAS según los usos y costumbres de las comunidades, (Ley 1876, 2017). De igual manera, el Ministerio del interior decretó normas para poner en funcionamiento los Territorios indígenas ubicados en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés, (Decreto 632, 2018), el cual, responde a las condiciones particulares de población dispersa en estos territorios, y reconoce las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), que son organizaciones de segundo nivel en las que se asocian varios resguardos indígenas, y así establecer un órgano de gestión administrativa.

Finalmente, el Plan nacional de desarrollo del periodo 2018-2022, (Ley 1955, 2019), propone un pacto de equidad, que define como igualdad de oportunidades y en él inscribe a las

comunidades indígenas junto con otros grupos sociales. Concorre en este periodo el (Decreto 252, 2020), con el propósito de facilitar el mecanismo de contratación directa a las organizaciones indígenas, el cual, constituye una herramienta para su fortalecimiento, no sobra señalar que el texto fue concertado con las comunidades indígenas.

Con todo lo señalado hasta ahora, se interpreta que el estado de cosas actual en Colombia respecto de legislación en favor de los indígenas, avanza a resolver de manera estructural las vicisitudes que se han expresado en líneas anteriores. Sin embargo, después de más de tres décadas, los cambios aparentemente “en favor” de las comunidades históricamente segregadas a través de una ciudadanía con limitaciones, no resultó del todo efectiva, ya que la soberanía territorial resulta subordinada a la tecnocracia del Estado. Ya por la resistencia natural al cambio, ya por falta de voluntad, o radicalización ideológica, ya por fenómenos emergentes como el narcotráfico y la criminalización del campo en rededor de este.

El caso es, que si bien, hubo cambios en los que se reconocen las minorías étnicas como sujetos de especial protección y abre espacios de participación política a través de la circunscripción especial. Las dinámicas institucionales y socioeconómicas emergentes sostienen la segregación y arrinconamiento de las minorías étnicas en la periferia y la gestión del territorio se subordina a un Estado mononatural (estigmatización y prejuicio).

Por tanto, reconocer que el ejercicio de gobernanza – legitimidad y gobierno propio que las comunidades indígenas de Colombia ostentan y han desarrollado, bajo las consideraciones que en materia de jurisdicciones especiales determinó la carta constitucional, se presenta desde la razón multinatural; permite comprender que, la gobernanza como el espacio de articulación de los intereses de la comunidad frente a las propuestas e imposiciones del Estado nación, tiene una brecha filosófica y en consecuencia epistemológica que subordina los usos y costumbres y el conocimiento local, a la tecnocracia del Estado que a pesar de intentar acudir al enfoque diferencial como lo dicta la normatividad, desconoce la condición multinatural que demanda una visión comunitaria territorial de pueblos indígenas en el que se reconozca, valide y acepte las formas específicas de la gestión local.

3.3 Espacio de Gobernanza - Una ontología Comunal y Social

La ontología comunal y social de los pueblos indígenas en el Cauca – Colombia, para este propósito de investigación, el Pueblo Indígena Kokonuko que habita el resguardo de Puracé, se constituye en el caminar la palabra, aforismo que se ubica acerca de reconocer y seguir las

orientaciones de la memoria de los mayores como Manuel Quintín Lame a través del ejercicio de “*pensar el pensar*” del cual florecen reflexiones filosóficas, místicas y narrativas.

Esta acción metafórica, señala una forma de nombrar la práctica epistemológica de comprensión de la realidad de un tiempo y espacio particular, la cual toma especial posición con un pensamiento político que funda en su propio derecho. Desde este derecho, se aproxima la voluntad de poder frente a la negación del colonialismo y el neocolonialismo y a sus diferentes expresiones racistas estigmatizantes y llenas de prejuicios; reivindicando el valor de las cosmologías, las filosofías de la naturaleza y los pensamientos.

Pensamientos, significa entender la palabra en su campo social de acción, como parte de los universos cosmológicos y prácticos de los diferentes pueblos. Implica, comprender o entender todo lo que expone y revela el ejercicio metafórico de “*caminar la palabra*”. Así, el caminar es el tránsito, el movimiento, la acción que dinamiza; la palabra es la que determina, hace memoria, define, y reclama. Juntas, caminar y palabra se encajan en sentipensar (Fals Borda, 2012) el territorio desde la memoria, hacia un escenario de bienestar – buen vivir.

De esta manera, la palabra se torna contrahegemónica para que se cree otra forma de representación, ejemplo de ello es la obra de Quintín Lame que se presenta como disruptiva frente al estado de alienación que disminuye a los pueblos indígenas.

Así mismo me lanzó yo hoy a escribir esta obra que servirá de base para que los hijos de la raza indígena que duerme todavía en el pensamiento de Dios nuestro señor. (Quintín Lame, 2022)

El párrafo anterior, es el llamado a descolonizar el pensamiento del yugo y la imposición del catecismo. Pensamiento que hoy como en la época colonial, se mueve proscrito en las comunidades indígenas, aún más fuerte inclusive, producto de un Estado laico que promovió nuevas manifestaciones religiosas que entraron de manera avasallante con sus doctrinas más sectarias, doctrinantes y dogmáticas.

En esta línea, los mayores del Resguardo Indígena de Puracé, reconocen que uno de los fundamentos del proceso de recuperación de tierras fue tomar distancia de la doctrina cristiana, ya por la necesidad de emanciparse del discurso que promete bienaventuranzas a los desvalidos y propone el poder como un asunto del mal, o desde un sentido lógico y práctico, al reconocer que la iglesia católica fue beneficiaria de la colonia y era poseedora de extensas tierras de interés comunal.

Sobre el papel de la iglesia católica, resulta propio observar la ontología impuesta por la doctrina judeo cristiana que propone el dogma de sostener y aguantar las condiciones de vulnerabilidad, para obtener la promesa de una vida mejor, no en este mundo, pero siempre mejor. Esta condición, se confronta desde la voluntad de poder como elemento de comprensión del bien, en el que la fuerza y el poder constituido fuera del dogma cristiano, reconoce el bien en la forma como se habita el mundo.

En lo contemporáneo, la reivindicación de otras expresiones espirituales alejadas del cristianismo y su vínculo material con la tierra, se materializa a través de la Declaración de la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales en Colombia, en la que entre otros se expresa:

La encíclica *Laudato si'* del papa Francisco que ha sacudido a todo el mundo, incluyendo a personas de todas las creencias, es un mensaje que nos exige adoptar una mayor conciencia sobre la protección del ambiente y que nos convoca a la acción en respuesta al cambio climático. La raíz humana de la crisis ecológica está destruyendo la naturaleza y generando contaminación, desnutrición, enfermedades, desiertos y muertes. Hasta hace pocos años pensábamos que el ser humano estaba llamado a dominar la naturaleza, interpretando equivocadamente los mensajes de la creación. En cambio, hoy entendemos que la voz de lo sagrado nos convoca a cuidar la naturaleza y preservarla para el goce de las generaciones futuras.

Colombia es hoy uno de los países más desiguales del planeta, donde acudir a la violencia para resolver los conflictos ha sido parte central de nuestra historia. Somos herencia de una colonización en la que no prevalecieron las voces compasivas de las religiones. Por ello, nuestras confesiones están pidiendo perdón a las generaciones actuales de los pueblos originarios y esclavizados, al que acompañamos del compromiso de no repetición y de una acción reparadora que proteja la vida humana y la naturaleza con sus bosques tropicales. (Consejo interreligioso de Colombia y líderes de pueblos Indígenas, 2018)

Así, se reconoce desde las iglesias y religiones instituidas en el país y que suscriben esta declaración, que la ontología indígena se sustenta en la representación espiritual determinada y definida por el vínculo con la tierra, la cual, resulta ser un asunto comunal, es decir, la condición del comunero y su comprensión se desenvuelve en la comunidad y se fortalece en su identidad.

En contraste, la ontología indígena, vista desde el Estado nación con el lente de la doctrina eurocéntrica, se establece exclusivamente en el individuo, el cual ha transitado a partir de la colonia desde un estado de súbdito desvalido, luego en la época republicana se le otorga la condición de ciudadano, menospreciado y limitado en derechos, posteriormente en la época contemporánea se examina como un ciudadano víctima en búsqueda de reivindicaciones, el cual se consolida en el siglo XXI como un ciudadano en resistencia.

En este contexto, de regreso al proceso de liberación de la madre tierra, la ontología Kokonuko se conjuga en el sentido práctico de recuperar la tierra ante la iglesia cristiana católica y demás terratenientes como actores de la colonia, y restaurar el acervo cultural en el territorio a través de la revitalización de las practicas, usos y costumbres. Por tanto, luego de varios años de caminar la palabra con los habitantes del resguardo indígena de Puracé, alcanzo a comprender que ser indígena Kokonuko es ser parte de la naturaleza, parte de una comunidad, habitar un territorio y procurar vivir en tranquilidad con fundamento en las evocaciones espirituales que se han construido en el territorio.

Para este caso, los mecanismos de gobernanza que legitiman y configura el gobierno propio de las comunidades indígenas en Colombia, se sustentan en el proceso de liberación de la madre tierra y reconfiguran en la estructura de gobierno que propuso la colonia a través del cabildo. En este escenario, la fuerza de la comunidad es la determinante, en palabras de Dussel, de la *potentia*, del poder que se establece como la hoja de ruta de quienes son propuestos para ejercer la autoridad y obtienen la *potesta*. Esto se desenvuelve en un contexto, donde la praxis política no sólo "da que pensar" sino da entendimiento de la realidad. (Dussel, 2020).

De esta manera, la representación del pueblo indígena kokonuko está en línea con la propuesta de Enrique Dussel, (1983) al señalar que la filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido. Con lo anterior, frente a la pregunta que propone Dussel acerca de si ¿Existe una filosofía en nuestra América? Nuestras divagaciones y diálogos de carretera con la maestrante en ética y filosofía política Diana Alejandra Soto Ossa en desarrollo de su trabajo de campo, en el que procura el entendimiento de los imaginarios, representaciones y narrativas en la epistemología del indígena de Puracé, nos llevan a pensar en la filosofía de la tranquilidad, como una propuesta que comprende la existencia humana como parte de la naturaleza, que resuelve su existencia en un sentido espiritual y define sus acciones de manera pragmática y critica para vivir en armonía, esto producto de la comprensión del aforismo *para estar tranquilos en el territorio*. (Intervención Mayor Aldemar Bolaños en Asamblea comunitaria, 2022).

De otra parte, sobre las sinergias que se deben construir con la otredad, con el ajeno a la comunidad en reconocimiento de una cuestión social más amplia, los mayores de la comunidad reclaman con la metáfora de la ignorancia del conocimiento (Mayor Elí Marino Guauña, 2022) a los académicos que envejecen leyendo sin aprender a pensar, aquellos que no se escapan a los

prejuicios de una verdad univoca y, a pesar de ser bien recibidos para compartir el conocimiento, terminan tomando los alimentos lejos de la comunidad.

Asimismo, señalan cuestionamientos sobre las formas como se pretenden imponer condiciones tecnocráticas sin el sentido práctico de las buenas maneras que todo ajeno (visitante – invitado) debe considerar al acercarse a su anfitrión y al escenario de cultura y territorio (Biocultural). Es básico comprender que el espacio de participar de los alimentos en el pueblo Kokonuko es un escenario donde se comparte el conocimiento de manera amplia y sincera. En rededor del fogón, es el escenario donde se orienta el pensamiento en la familia y se extiende a la comunidad.

Por esta razón, el dialogo de saberes como dinámica de sincronía de los conocimientos occidental y tradicional, se da en los escenarios comunitarios donde compartir los alimentos se conjuga con la potencia de la palabra que se nutre de la sabiduría cuya fuente es la naturaleza, y es en estos espacios donde la gestión de su territorio se determina al proponer el dialogo, la discusión, la negociación, los consensos - disensos y las decisiones.

En este sentido explica la mayora Marta manquillo de la vereda Cuaré, en conversación de 2021:

Las personas que llegan a hablar con nosotros en la vereda, quieren venir a llevarse las palabras que nosotros decimos, pero nosotros como nos enseñó mi mamá, les ofrecemos algo de comer, no lo mas bueno, solo una arepa o masa sin sal y algo mas no muy bueno, y solo cuando ellos lo reciben sin chistar. Y nosotros les vemos las caras. Hay quienes, si no dicen nada y lo reciben bien, otros rechazan. Así mismo, pasa con las palabras. Hay quienes están dispuestos a hablar y saben recibir incluso lo que no les gusta, con esos que no saben recibir lo que no les gusta es mejor no hablar.

Luego, ya uno a esos que saben recibir lo feo, se les ofrece todo lo bueno, lo más delicioso. Con ellos se puede compartir todo, compartir la sopa de papa con coles, arvejas, maíz, los ullucos, el queso, la leche, todo lo que se da en la tierra, el café y las masas.

En línea con lo anterior, develar la gramática territorial con la comunidad del resguardo de Puracé, acude en principio a un proceso de acercamiento respetuoso y construcción de confianza mutua a través del concurrir permanente para obtener reconocimiento en el ejercicio de escucha activo. Luego con el fin de comprender desde la reflexión filosófica las relaciones de la sociedad con su medio natural, se desarrolló mediante diálogos que recopilan en algunas de las voces de comuneros lo que significa ser y habitar en el territorio, estos diálogos entre otros, fueron registrados y publicados en 2020 en el documental “Sintiendo el Territorio” (López Vargas, 2020),

y posteriormente publicado por CLACSO en 2022 (López Vargas, 2022b). Algunos apartes de las voces se registran a continuación:

Mi nombre es Manuel Mompotes, comunero de la comunidad indígena de Puracé, me permito expresar algunos apartes en relación pues a lo que es nuestra comunidad y fundamentalmente lo que es nuestro territorio, desde hace muchísimo tiempo, la comunidad ha protegido este territorio, a pesar de las diferentes circunstancias pues que hacen que el hombre intervenga este territorio, finalmente podemos decir que con todo eso nuestros territorio se mantiene, que hay un sinnúmero pues de riqueza natural que es un territorio con un potencial pues de fuente hídrica, un potencial también de lo que es la fauna, la flora, que nuestro territorio tiene el privilegio también de tener un área protegida en el sistema de parques nacionales que es considerado también patrimonio de la humanidad a través de la UNESCO.

Yo me llamo Jorge Alirio Iziquita, vivo acá en Cuaré y pertenezco al cabildo y entonces nosotros acá nos identificamos como indígenas Puracé Kokonuko, también nos identificamos por la música porque acá nos conocen mucho como los músicos indígenas, nos llevan para cualquier parte.

Mi nombre es Libardo Quirá, hago parte del resguardo indígena de Puracé pueblo kokonuko, la cuestión organizativa pues también la trabajamos bastante, nosotros somos muy comunitarios, los trabajos de mingas, lo que tiene que ver en trabajos de caminos, trabajos en hacer alguna estructura todo es muy comunitario.

El mayor Manuel Mompotes explica: el cabildo es la representación legal de la comunidad, pero la máxima, la máxima autoridad, la máxima estancia de decisiones es la asamblea o sea la participación de la mayoría de los comuneros que hacen parte de nuestro territorio. En nuestra dinámica y fruto pues de decisiones de los congresos internos comunitarios que se realizan, la vigencia del cabildo es de un año, para poder generar oportunidades de que los jóvenes se involucren y que vayan asumiendo estos roles de administración de nuestro territorio, generando oportunidades de liderazgo.

Mi nombre es Alberto Víctor Castillo gobernador principal (vigencia 2020) eso ha sido es decir mi nombramiento de este año, la gente toda creyó en mí y aquí me han nombrado y estoy haciendo que esa representación para ellos, igual en todos los espacios que ha habido, lo he hecho con voluntad, porque aquí se necesita la voluntad, aquí uno no recibe el factor recurso, si no, pero la voluntad es la que se necesita.

Comunera Martha Yacumal ¿Cuál es el objetivo de una minga? pues si realizar el trabajo como pendiente, pero a la vez es buscar el bien común, porque la minga es lo que se quiere unirnos y no olvidarnos nuestras costumbres, entonces pues, hoy por ejemplo estamos limpiando el potrero, porque este potrero no es de una sola persona, es de la comunidad como tal, entonces eso hace que estemos unidos, de que miremos de que todos tenemos un bien común y que así usted necesite la ayuda, ahí está la comunidad para dar la mano. Porque igual aquí todos llegan aportan sus insumos a veces traen papa, traen ullucos entonces esa es la unión y en el momento del almuerzo, porque después del trabajo es la unión, aquí se da el almuerzo y después nos reunimos para el informe del cabildo, para que la comunidad manifieste sus necesidades, o sus inconformismos ante la autoridad.

Mi nombre es Marta Manquillo, yo soy de aquí del resguardo de Puracé, pertenezco a la vereda de Cuaré, soy indígena, nacida acá y acá mismo tengo que morir acá en mi vereda. Hay un

grupo de compañeros en la vereda que tejemos la lana.... ...entonces uno ya se sienta a tejer la mulera, que es está la mulera, que uno entiende por mulera, sino que esta viejita de tanto andar con ella y ésta es tejida de mis manos del trabajo hecho mío. Las planticas que llevo aquí es apio, que uno lo recoge por ahí y lo encuentra, este sirve para cuando uno de pronto está mal con el estómago, entonces usted pone a cocinar el agua y se la toma, sea con panela sea sin panela y con eso le quita la digestión del estómago y para eso está hierbita, está muy sagrada acá en nuestro resguardo.

Mayor Olinto Mazabuel describe: el origen está en tres cosas, tres elementos fundamentales: el agua, la tierra y el fuego. Y por eso, es muy interesante para nosotros como pueblo kokonuko, dimensionar un poco ese horizonte de la creación circunferencial de la unidad de los tres mundos, el mundo cósmico, el mundo físico, que es en el que hoy estamos y el inframundo, y la conectividad entre los elementos de ese sistema cósmico, con los elementos naturales y vitales del mundo físico, pero con esos elementos en el inframundo. Por eso para el indígena del pueblo Kokonuko cuando una persona deje existir en materia en cuerpo presente, no es que muera, sino que ese cuerpo pasa a otra etapa que se llama el descanso, es el regreso al seno de la madre tierra, porque ya cumplió un ciclo en su vida, que vuelve andar en el mundo físico, y allí hay algo particular, que es que el legado de esa persona empieza a crecer, y muchos se preguntarán como así si él muere como sí que apenas va a empezar el legado, claro, es que empieza la historia, porque el legado es que fue lo que tú dejaste, de ese paso en el mundo físico.

Mi nombre es Florentino Puliche, comunero de aquí del resguardo de Puracé, y más o menos trabajé pues 22 años aquí en la mina, en los socavones. El proceso para producir el azufre pues se cerró, se discontinuó, porque, por el bajo precio del azufre, ya desde el año 96 y por la apertura económica, el azufre pues sufrió un bajón y tenemos pues, que el que compite con nosotros es el petroquímico, entonces pues el petroquímico es más barato, y entonces nosotros pues aquí el proceso para extraerlo y ponerlo en los tanques y todo eso, es bastante carito. Entonces por eso nos tocó que liquidar EMICAUCA y es un proceso que nos ha, nos ha desunido como comunidad como tal, porque pues, todo el mundo partió a buscar trabajo donde mejor hubiera.

Mayor Olinto explica: Si esta es mi casa, voy a poner este ejemplo: y yo veo la cocina, como una instancia aparte de mi casa, estoy jodido. Cuando se supone que la casa es la integralidad, es ese espacio vital de tu esencia, de tener lo mínimo vital para tener un buen vivir pues digamos así.

Y allí hay unas discusiones tensas entre el movimiento indígena, las políticas del movimiento indígena, frente a las políticas del gobierno digámoslo así, de las estructuras institucionales. Y eso es hoy Puracé, quizá todavía soy un poquito optimista, yo veo a Puracé para grandes cosas por su potencial, sería monótono si todos fueran una sola línea, yo creo que Puracé tiene mucho que dar para sí mismo y para la sociedad.

A través de las voces situadas de la comunidad en el territorio, se reconoce la relación cultura-naturaleza, que es objeto de los estudios bioculturales. Esta relación se devela en la gramática del territorio indígena en una simbiosis que reconoce la memoria de un pueblo construida a partir del pensamiento espiritual del territorio, los ritos y su relación de trabajo ejercido sobre el sistema natural (el territorio) y una posición política que reconoce la diferencia y

el reto que implica escuchar otras voces, sino además registra una doble responsabilidad, una al interior de la comunidad y otra hacia afuera al reconocerse como elemento de una sociedad.

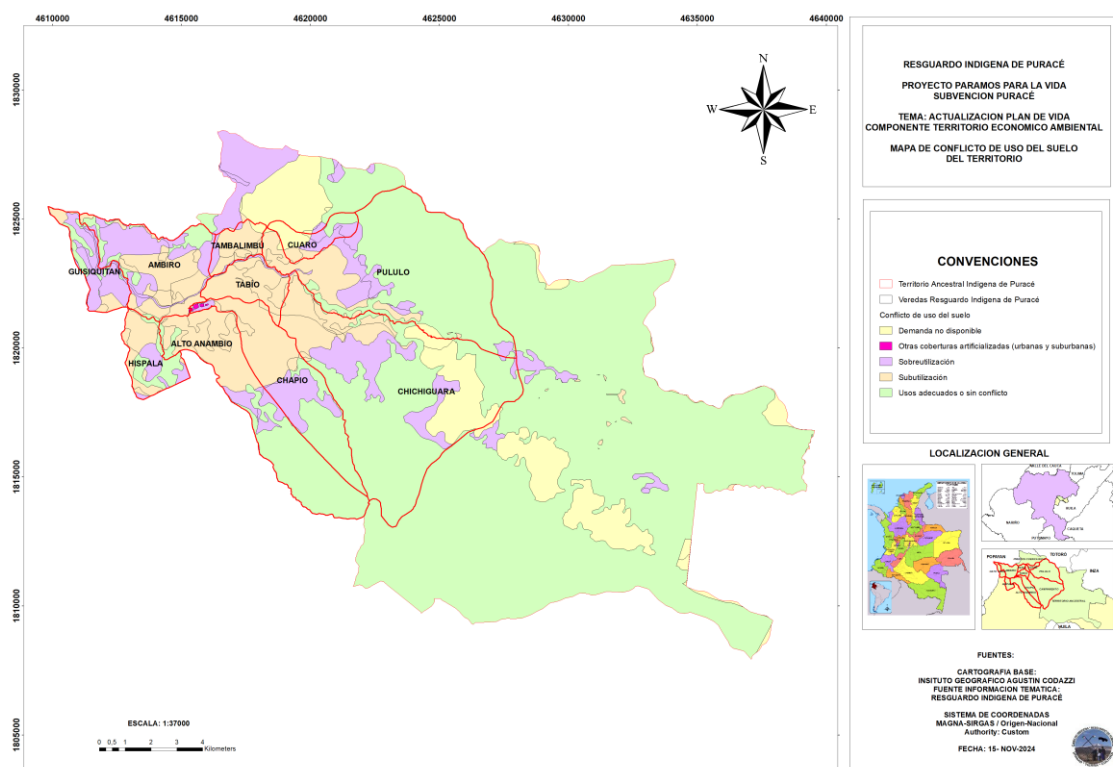
Teniendo en cuenta no solamente el ecosistema como fuente o medio de vida desde el pensamiento indígena, con su potencial de recursos como categoría que puede ser comprendida desde una óptica economicista, sino también la modificación que sufren estos ecosistemas por el impacto de la acción humana, desencadenando la reflexión acerca de las técnicas de aprovechamiento o intervención humana, el establecimiento de instituciones sociales y la gobernanza del territorio en la actualidad.

Por tanto, la gobernanza, es la materialización de la gestión del territorio biocultural, con un enfoque comunitario -territorial que dialoga, conflictúa, consensua, otorga, restringe, piensa, reflexiona o acompaña según sea el interés particular de la comunidad, con las acciones del Estado nación que directa e indirectamente afectan el territorio, en palabras de (Launay, 2005), de esta percepción de gobernabilidad, se podría tal vez llegar a una real renovación de lo político en Colombia.

3.4 Tensiones – desarmonías internas – reflexiones de identidad

Para comprender el territorio biocultural del pueblo Kokonuko habitante en el resguardo indígena de Puracé, resulta fundamental examinar las tensiones internas o desarmonías de y entre las personas, particularmente se profundiza más adelante sobre las discrepancias en rededor de la tenencia de la tierra, al confrontar el territorio colectivo y la propiedad privada y en consecuencia las formas que estos escenarios inciden en los imaginarios comunitarios, las cuales se reconocen al reflexionar acerca de las memorias que los definen como parte del pueblo Kokonuko y su condición de comunero, explicando los mecanismos de gobernanza para comprender las formas mediante las cuales se legitima y configura el gobierno propio en un contexto global-local.

Mapa 4 Conflicto uso de suelo en el territorio del resguardo indígena de Puracé – pueblo kokonuko



Fuente: cartografía preparada por Geógrafa Lucy Riascos, para la actualización de plan de vida del resguardo indígena Puracé pueblo kokonuko 2024.

Como se ha expresado en líneas anteriores, los procesos de violencia estructural se fundan en el marco de los mecanismos del sistema hegemónico económico, entre los cuales, se articulan los sistemas educativos cuyas pedagogías rondan la construcción de una ciudadanía artefacto dentro del sistema de producción, que apalancó un imaginario colectivo de bienestar que se materializaba a través de una ecuación económica descrita en el trabajo remunerado; ingreso/ consumo incremental, que orienta: a mayor ingreso es posible mayor capacidad de consumo, por tanto, el resultado infiere mayor bienestar. Fórmula en la cual la naturaleza se reduce a un recurso.

Sin embargo, este presupuesto de bienestar acumulativo, se contrapone a una visión medida y serena arreglada en las cosmovisiones de pueblos originarios que representan el bien en función de la relación con la naturaleza, la cual en general se reconoce bajo preceptos espirituales como el origen del pueblo en cuestión. En esta realidad, las personas que hacen parte de las comunidades, se sitúan en la conjunción entre estas posturas, lo que implica la razón de lo que he denominado apuros ontológicos descritos en líneas atrás.

Esta problemática, deviene del choque o giro ontológico, respecto de la mirada sobre el territorio por parte de la institucionalidad del Estado, el cual lo reconoce como fuente de bienes y servicios ambientales en una condición mononatural. que se confronta con la visión distinta de las comunidades indígenas la cual tiene que ver con una visión espiritual del territorio como fuente de vida multinatural.

3.4.1 Territorio Colectivo y la propiedad privada – Tramas de la propiedad colectiva en Colombia.

Un apuro ontológico, al que se enfrentan los pueblos indígenas y específicamente los habitantes del resguardo indígena de Puracé, se observa en el contraste de las condiciones comunero – ciudadano, en las que se sustentan las formas de tenencia o acceso a la tierra, como espacio de vida: lo colectivo- lo privado.

Por una parte, el comunero se construye en un escenario solidario, de pertenencia a un entorno colectivo y comunal, su participación y responsabilidad en lo comunal, están mediados por las condiciones de la comunidad donde prima el bienestar comunitario. En este escenario, todas las personas sin ninguna distinción, hacen uso de la voz y se reconoce su participación en la toma de las decisiones frente al territorio colectivo, en este ejercicio, se determinan reglas culturales y sociales, de uso y manejo del territorio, como es el hecho que, siendo el territorio de naturaleza colectiva, el acceso a la tierra como espacio de vida para las familias de los comuneros se asigna por parcelas sin que esto implique un bien en posesión.

En contraste, la categoría ciudadano, deviene de las condiciones que la doctrina del pensamiento liberal le propone, este se apalanca en el sistema hegemónico económico, como la idea en la que se ha construido la estructura e institucionalidad mundial en rededor de los sistemas de producción y de comercio, en este contexto, la doctrina liberal promueve el pensamiento individual que dispone la propiedad privada, como determinante del individuo y sustenta las acciones individuales en la búsqueda de las condiciones de bienestar que le son favorables, a pesar de que, el sistema de dominación sufre actualmente una “crisis de la utopía” como lo señalan (Max-Neef, M. A., Elizalde, A., & Hopenhayn, 1993) , y explican de la siguiente manera:

Esta somnolencia en que nos hace desembocar la crisis de la utopía se manifiesta con muchos rostros: el derrotismo, la desmovilización, la abulia, el individualismo exacerbado, el miedo, la angustia y el cinismo.

En esta bifurcación de criterios, la naturaleza política del territorio colectivo se ha configurado en el mecanismo de protección del acervo cultural y la forma de control y filtro cultural a los dispositivos de ocupación técnica y tecnológica, es un inhibidor del avasallante paso de la tecnología y reclama la reflexión sobre los impactos y resultados que proponen estas tecnologías en la comunidad y el territorio. No obstante, el territorio colectivo también es un catalizador de desarmonías (desavenencias y conflictos internos) en los que la discusión sobre el uso y manejo de la tierra disponible, se dan en primer lugar en las formas de comprender la posesión o tenencia de la tierra desde la óptica occidental.

En contexto, el territorio colectivo descrito como resguardo indígena se reconoce bajo los parámetros de imprescriptible, inalienable e inembargable, estas condiciones, señalan una categoría de “propiedad colectiva”, sin embargo, en el proceso de saneamiento territorial que se requiere luego del proceso de la recuperación y ocupación de tierras, así como los procesos de ampliación de resguardos, creación de resguardos, otorgamiento de nuevos predios por parte del Estado nación y la adquisición de predios por parte de la comunidad con recursos de la AESGPRI; los trámites de otorgamiento de propiedad colectiva, en otras palabras, el proceso traslativo de dominio, no se consolida como parte de la masa del resguardo, es decir, muchos de estos predios no se engloban como parte del resguardo y quedan en figuras jurídicas privadas o públicas a nombre del Estado, estas situaciones se evidencian así:

- Los predios en general no se visualizan en el catastro como territorios colectivos, de ahí que los mapas 1 y 2 registrados en este documento tienen como fuente la cartografía oficial colombiana que no muestra la información actualizada y menos reconocen las configuraciones de ámbito territorial.
- El subregistro en la cartografía oficial, limita la gestión pública de la institucionalidad.
- Las etapas de pre-inversión de los proyectos de impacto económico desconocen los predios públicos y privados ocupados por comunidades indígenas, y de esto emergen procesos de consulta previa tardía que retrasan etapas de inversión, un ejemplo de ello se encuentra en la atención a la emergencia en la vía panamericana a la altura del municipio de Rosas en 2023, que para el caso el ministerio de transporte emprende la intervención en un predio que aparece a nombre de la nación pero que había sido entregado años atrás como compensación a familias indígenas víctimas de la masacre del Nilo, lo que demuestra una vez más las deficiencias en el proceso traslativo de dominio y el subregistro catastral.

- El registro de predios adquiridos por la ANT para territorios colectivos a nombre del Estado y que no se consolidan como parte de la masa del resguardo, desconocen los derechos de autonomía en la gestión del territorio. Este asunto se ha hecho notar en el análisis sobre la gestión de la ANT en la Actuación Especial de Fiscalización a la Agencia Nacional de Tierras ANT vigencia 2019-2020 al proyecto “IMPLEMENTACION DEL PROGRAMA DE LEGALIZACION DE TIERRAS Y FOMENTO AL DESARROLLO RURAL PARA COMUNIDADES INDIGENAS A NIVEL NACIONAL” mediante memorando de asignación No. 2021IE0016993 de marzo 3 de 2021.
- Los predios adquiridos con recursos de AESGPRI que quedan a nombre del cabildo como órgano de gobierno son transables, al no ser incorporados a la masa del resguardo no adquieren las condiciones de imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad, a riesgo de pérdida de los recursos, entendiendo que los proyectos de desarrollo deben estar en línea con los planes de vida, es decir de la pervivencia del pueblo indígena.

Fotografía 8 Parcela Comunero en Territorio Biocultural de Puracé



Nota: La tenencia de la tierra en el territorio biocultural de Puracé, se muestra a partir de la configuración de un territorio colectivo que se distribuye entre los comuneros en parcelas, 08-11-2020

Esta situación se complejiza ya que la categoría de propiedad colectiva en la que se configuran los resguardos indígenas en Colombia, no existe en el derecho civil colombiano de bienes, el cual se centra en los bienes de uso público y la propiedad privada, esto implica que hay un vacío jurídico que afecta lo colectivo y facilita las deformaciones interpretativas del territorio en detrimento de la cohesión social y fortalecimiento del constructo cultural de los pueblos indígenas.

De manera simultánea y en línea con lo anterior, se presentan desarmonías en las formas de producción y de gestión de los medios de vida. Cuando, siguiendo la línea mercantilista, la biomasa, reconocida en todo lo vivo, trasciende los valores cultural y espiritual (valor de uso) al valor comercial en detrimento de la vida misma.

De esta manera, los miembros de la comunidad en el ejercicio del gobierno propio y la gestión del Territorio Colectivo, deben lidiar con la ontología de la propiedad privada, esta es la razón fundamental de las desarmonías internas, que obliga a un permanente ejercicio de reflexión acerca del sentido del comunero y sus apuros ontológicos al ser parte de un territorio colectivo y construir su existencia bajo las condiciones de una configuración comunitaria que simultáneamente, debe atender las condiciones de un sistema hegemónico económico que se funda en la libertad individual y sobre la cual se ha establecido el Estado nación y su institucionalidad.

Este contexto exige la gestión de los medios de vida y sus complementos en el territorio de tal manera que se atienda desde la cosmovisión propia, la cual propone una condición animista de los elementos de la naturaleza e implica una atención especial a lo que evocan y significan para la comunidad desde una postura de suficiencia, categoría establecida como uno de los caminos hacia la sostenibilidad que trata de lograr un menor consumo de los recursos a través de una demanda de bienes menor (Linz, 2006), sin embargo, para efectos de esta investigación, fue discutida en la Universidad de Guamanga Ayacucho Perú en 2023, como una fórmula de comprensión de formas de vida andina que proponen desde el entendimiento de la existencia individual y su relación con la naturaleza, una forma de uso de las fuentes de vida y el consumo de medios de manera responsable sin ambición de acumular sin propósito.

La suficiencia conlleva el uso y manejo de la naturaleza – la tierra, esto incluye los minerales, el agua, las plantas, los cultivos, los animales (silvestres y domésticos) en suma, el territorio en su conjunto y sus condiciones edafoclimáticas, sin menoscabar las posibilidades de la misma para permanecer. Analógicamente hablando, corresponde a lo que desde la visión

economicista se instaure como desarrollo sostenible, sin embargo, la suficiencia se aleja de un sistema acumulativo, por el contrario, expone hacer uso justo para la satisfacción de las necesidades.

Mientras que desde la óptica económica – occidental la naturaleza ofrece bienes y servicios transables, que permiten la obtención de ganancias, por tanto, son acumulables. Esta última forma de registrar el fruto del trabajo del comunero, promueve desequilibrios como la especulación, el uso de técnicas en función de la masificación de los índices de producción, en general, los imaginarios del individuo sobre el territorio ceden a una visión economicista.

En este sentido, la historia y la economía política permiten reconocer y recordar formas de explotación (aprovechamiento) de “bienes y servicios ambientales” que se fundan en el extractivismo con la consecuente emergencia ambiental que se sostiene hoy.

En lo contemporáneo, las formas de producción – explotación – aprovechamiento se orientan bajo parámetros neocolonizadores del mercado, que responden a lógicas como la productividad y competitividad en pro de una mayor plusvalía, lo que es determinante de la política económica y la tecnocracia del Estado y determinan los comportamientos de las personas en función del reconocimiento del paradigma del éxito occidental.

Estas dinámicas, mantienen la subordinación del *Kilik Parsa* (conocimiento tradicional) e imponen sistemas de producción que ponen en riesgo las dinámicas ecosistémicas y por tanto la biodiversidad y el acervo cultural.

Ejemplos de estos son:

- Los monocultivos y el desplazamiento de biodiversidad genética.
- El uso de agroquímicos y la contaminación del suelo y fuentes de agua.
- Sistemas mecanizados disminuyendo la capacidad de carga productiva.
- Ampliación de la frontera agrícola.

Fruto de esta ambivalencia para la gestión territorial, se desprenden otras desarmonías (tensiones internas) sobre situaciones específicas acerca de: el uso de agroquímicos y pesticidas en la producción agrícola, los sistemas de pastoreo y producción pecuaria, dinámicas extractivistas, vocación de los sistemas educativos, ingreso de extraños al territorio, planes, programas, proyectos y políticas públicas del Estado nación.

Todos estos aspectos, implican discusiones comunitarias en escenarios de congresos y asambleas en las que se expresan las reflexiones sobre las diversas situaciones a las que se

enfrentan y sobre las que se configura una postura organizativa de *resistencia* que se pondera como una fórmula de pensamiento y se reconoce como “ciencia humana o social crítica”, explicada por E. D. Dussel, (2012) dentro de las de reflexiones hacia una filosofía política crítica.

Ya que, desde su particular cosmovisión (locus de enunciación) las comunidades indígenas de manera constante y práctica, hacen frente a las condiciones de desarrollo impuestas desde fuera; en los ámbitos económicos, sociales, culturales y por ende políticos. De esta manera, la resistencia en acción se comprende como una forma epistemológica que se propone como alternativa de invalidación sobre las formas “científicas” impuestas de pensamiento y acción. Y reafirma el hecho que el proceso de reclamo de reconocimiento a formas alternativas de construcción del conocimiento, implica retornar al concepto de analogado que propone la hermenéutica analógica, donde se desarrolla y propone encontrarse en las diferencias sin caer en una univocidad reductivista, ni en una equivocidad inconmensurable.

3.4.2 El comunero y sus apuros ontológicos

En consecuencia, la representación del comunero desde la óptica del Estado nación se reduce a la categoría de ciudadano, que fue configurada desde los preceptos de la condición individual y privada de la ciudadanía y transfiguró a una ciudadanía colectiva conforme a la comunidad local, que se constituía a una posición descentralizada y previa a la formación de la comunidad política que se esbozó durante el período de regeneración que fue expuesto en el capítulo anterior. Para mayor precisión (Hincapié, 1996) nos recuerda que: la ciudadanía era no sólo diferencial por los requisitos exigidos para votar sino también de acuerdo con la localización, el territorio y la condición de vecino. Lo cual, reafirma el hecho de una época de ciudadanía limitada, ante la posición dominante del establecimiento.

De esta manera, se precisa que la ciudadanía es una condición que se adquiere al circunscribir quiénes son los miembros de la sociedad que pueden demandar ciertos derechos. Sobre el caso de Colombia, (Rojas, 2008) explica que se ubica en la categoría de países que adquirieron primero los derechos políticos y donde existe una debilidad de los derechos civiles y sociales.

Esto descentra la comprensión de las brechas conceptuales entre ciudadanía y ciudadano-comunero, cuya responsabilidad fundamental se concentra en el entorno próximo y en ocasiones se muestra díscolo a la generalización que impone el Estado nación.

La historia de Colombia parece confirmar esta hipótesis, ya que es un país donde los partidos políticos son fuertes y tiene una de las democracias electorales más estables de la región; al mismo tiempo es un país con débiles reformas sociales y una larga historia de conflicto y de violación de derechos civiles. (Rojas, 2008).

De esta manera el comunero, representa una ciudadanía local que reclama un reconocimiento en la diferencia y hace frente a la comprensión de ciudadano como una construcción colonial desde la modernidad, en palabras de (Quijano et al., 2000) se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas.

En esta misma línea de pensamiento, el comunero toma con beneficio de inventario los discursos de ciudadano global o del mundo, ante los riesgos que implica para la soberanía de su territorio próximo, las condiciones que estas categorías defienden en virtud de un orden transnacional y que se describe y cuestiona ampliamente en la geopolítica del despojo de los profesores (Novoa y Vega Cantor, 2016).

La categoría *comunero*, se configura en el elemento de un todo-comunidad, que se ordena y organiza bajo parámetros ontológicos comunes al pueblo originario, acude a la memoria y se representa ideológicamente en las acciones tradicionales de usos y costumbres, al cual se le demanda disciplina y solidaridad de clase. El comunero como individuo, se enfrenta a los apuros ontológicos que emergen al ser gente híbrida, que se forma bajo parámetros de occidente, y se mueve en el entorno comunal.

De esta manera, prevalece el sentido comunitario que corresponde a la sincronía pragmática de la cultura en diálogo con las formas economicistas, sobre el sistema hegemónico económico, guardando cautela sobre todo lo que implique restringir la soberanía y la autonomía. En este cometido, ante la perspectiva homogenizante de ciudadanía igualitaria, se proponen nuevas formas de agenciar la diferencia desde el Estado, como la ciudadanía materialmente diferenciada acuñada por el profesor Arístides Obando Cabezas, (2010), en la cual se reconocen las identidades no públicas para superar los límites de la exclusión política y otorgar a las personas y las comunidades justicia política en el marco del pluralismo étnico y las desigualdades sociales. En consecuencia, esta idea se utiliza como uno de los pilares en la formulación de la propuesta de política biocultural, que a su vez permite visualizar una forma de democratización del territorio.

Luego de analizar las tensiones entre la gestión del territorio biocultural por parte del Estado y la gestión del territorio realizada por parte de las comunidades indígenas en Colombia, se puede deducir que, del encuentro derivado entre lo comunal y lo individual se generan apuros

ontológicos que fragmentan las identidades individuales y colectivas. Para conciliar estos apuros ontológicos se hace menester realizar un balance entre los objetivos de la comunidad desde la perspectiva biocultural que demanda del comunero reflexionar acerca del Ser comunitario desde la perspectiva del ciudadano, y la comprensión de la ontología política y ética del Ser para con la naturaleza.

En esta comprensión ontológica, al Ser se le presenta la necesidad de fragmentar las cualidades que lo hacen individuo para recuperar las cualidades que lo hacen comunero.

CAPÍTULO 4.

UNA APROXIMACIÓN EPISTÉMICA SOBRE LA GESTIÓN AMBIENTAL: DE LA RESISTENCIA A LA POLÍTICA BIOCULTURAL

Como acto seguido, después de analizar los contrastes derivados de la gestión del territorio Biocultural en Colombia en función de las Tensiones y desarmonías (externas e internas) , con fundamento en la Ley de origen como categoría conceptual en contraposición a las determinaciones normativas del Estado nación. El capítulo que se presenta a continuación, se encuentra dedicado a la reflexión acerca de la configuración de las formas sobre la gestión ambiental elaboradas desde las estructuras institucionales del Estado, las cuales se ponen en cuestión desde las formas autonómicas de los territorios indígenas, cuyo balance expone los ajustes necesarios para materializar el reconocimiento de un Estado multinatural, mediante la “Política Biocultural” para la planificación con enfoque territorial.

Con lo expuesto hasta ahora, se reconoce que la heterogeneidad que caracteriza las comunidades indígenas agremiadas en el CRIC, determina la plataforma filosófica que sustenta la comunidad localizada (ley de origen, cosmovisión). Desde este locus de enunciación, se comprende el territorio como una construcción permeada por las evocaciones de la memoria, la tradición y las ritualidades, así mismo, reconoce que los avances tecnológicos dispuestos por las disciplinas del conocimiento occidental son determinantes de las trasformaciones de la cultura y el territorio.

En este sentido, la categoría biocultural en la que se registra la sincronía y simbiosis de la cultura y la naturaleza, resulta un enfoque explicativo de las complejidades en las comunidades que asumen la resistencia como postura organizativa crítica a los paradigmas de desarrollo en clave neocolonial, lo que permite establecer una fórmula de ciudadanía híbrida que demanda un agenciamiento de las políticas públicas en la diferencia.

En este contexto, el ejercicio hermenéutico analógico como herramienta de análisis, permite describir a continuación los acercamientos epistémicos en la gestión ambiental del territorio indígena del pueblo Kokonuko en el resguardo indígena de Puracé.

4.1 Política de conservación y mecanismos de gestión ambiental del Estado en confrontación con los mecanismos de gestión del pueblo Kokonuko

En clave biocultural los territorios colectivos y ecosistemas toman una especial atención desde la óptica geoespacial mundial, desde la cual se observan los hotspots o sitios calientes de

biodiversidad como aquellos espacios de mayor biodiversidad que tienen una relación directamente proporcional con la diversidad poblacional y cultural.

A manera de ejemplo, en el estudio: derecho a la propiedad colectiva en Colombia de Johana Herrera Arango Profesora-Investigadora adscrita a la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales en el Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Pontificia Universidad Javeriana y con la Cartografía y bases de datos de Elías Helo Molina investigador de la misma universidad, se puede reconocer que los territorios colectivos en Colombia contienen ecosistemas estratégicos, como se muestra en la tabla a continuación:

Tabla 2. Propiedad colectiva, zonas de reserva campesina y ecosistemas de especial importancia ambiental.

Figura	Área Total territorial (ha)	Páramos	Humedal permanente abierto	Bosque seco	Bosque húmedo tropical	Coberturas naturales y seminaturales CORINE Land Cover*
Consejos comunitarios	5.396.376,3	14.735,7	189.635,8	660,3	2.708.626,3	1.540.318,2
Resguardos coloniales	410.835,3	102.638,5	1.252,8		68.838,8	17,7
Resguardos indígenas	32.032.237,7	286.587,8	280.339,6	35.618,4	22.834.753,8	4.572.801,2
Zonas de reserva campesina constituidas	837.003,2	19.571,3	23.029,0	227,4	168.664,9	146.068,2
Total	38.676.452,4	423.533,3	494.257,2	36.506,1	25.780.883,9	6.259.205,4

Fuente: Sistema de información geográfica IGAC y OTEC (2016).

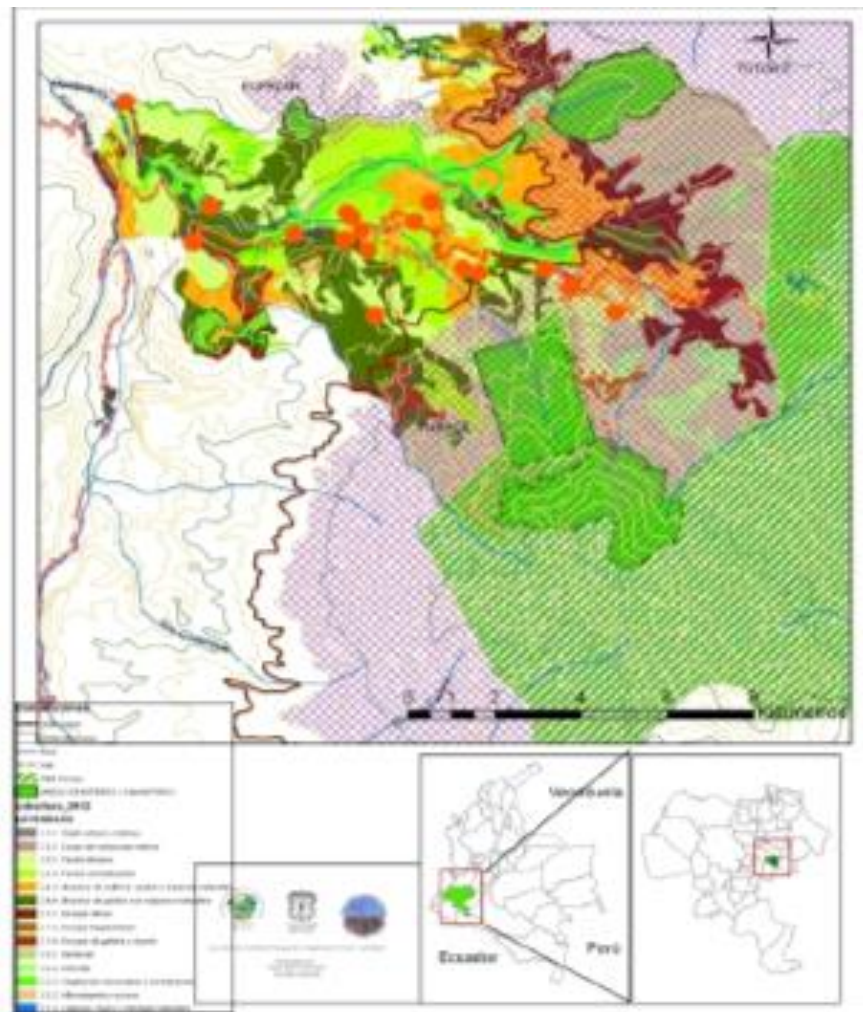
*Corresponde a las categorías de espacios naturales inundables de corine Land Cover – IDEAM, 2015 (Herrera Arango y Helo Molina, 2018)

En razón de los anteriores datos, y con fundamento en su interpretación acerca de la sentencia T-622 de 2017 de la Corte Constitucional, en la que se reconocen los derechos del río Atrato, ubicado en la cuenca del Pacífico, Herrera propone comprender en el alcance de esta sentencia la necesidad de reconocer los derechos bioculturales de las comunidades étnicas, con énfasis en la relación que existe entre conservar los ecosistemas y la supervivencia cultural de los pueblos étnicos, esto es, reconocer el patrimonio biocultural.

En esta misma línea, se registra para el resguardo indígena de Puracé el trabajo de Montaña Fuentes, (2023) que consiste en el modelamiento de la incidencia de los sistemas productivos tradicionales en la sustentabilidad de los paisajes del Resguardo Indígena de Puracé, en el cual, propone entre otros objetivos, la comprensión de los patrones y procesos socioecológicos de los paisajes bioculturales.

De acuerdo a la clasificación de Cuatrecasas (1958), en el área de estudio se encuentran: Selva Neotropical Subandina (Bosque Subandino) entre los 2200 y 2400 m.s.n.m., Selva Andina (Bosque Andino) entre los 2400 y 3200, Subpáramo de los 3200 a los 3400 y Páramo entre los 3400 y 4650 msnm. (Montaña Fuentes, 2023, P. 44)

Mapa 5. Cobertura y zonas de interés para la conservación de la biodiversidad del Resguardo indígena de Puracé 2017.



Tomado de Marta Montaña tesis 2023 (Montaña Fuentes, 2023, P. 32)

En este cometido, el trabajo de Montaña reconoce zonas de alta diversidad de coberturas de bosque denso y páramo y las enlaza en las formas de gestión de la comunidad que ha generado caminos de vida (corredores ecológicos) como estrategia para la conservación de las fuentes de vida, cuya significancia lleva la protección y conservación de los espacios y medios de vida en el territorio.

De esta manera, con los datos compartidos acerca del territorio biocultural y los elementos que concluyen en el resguardo indígena de Puracé desarrollado en capítulos anteriores, se reconoce el contraste entre la visión mononatural – Multicultural, en la que actúa la institucionalidad del Estado y el reconocimiento práctico de la realidad multinatural – multicultural del enfoque territorial de los pueblos indígenas.

El analogado de estas dos visiones, propone superar los sistemas de conservación actuales, a través de una política biocultural que se soporta en el reconocimiento e incorporación de acciones cotidianas de los escenarios pluriétnicos y multiculturales en las políticas de conservación Estatales.

De esta manera , la motivación hacia una política de conservación y definición de mecanismos de gestión ambiental del Estado desde el pueblo Kokonuko, nos obliga a cambiar de paradigma, donde hasta ahora las soluciones se venían orientando desde la tecnocracia del Estado, como los estudios y evaluaciones de impacto ambiental que tienen limitaciones para dar una cobertura universal a la sociedad; este cometido requiere que los estudios y evaluaciones puedan girar a la definición de impacto biocultural como eje articulador de los impactos abióticos , bióticos y socio económicos que hoy se gestionan de manera independiente propuesto por el biólogo de la Universidad del Cauca Luis Eduardo López Vargas en discusiones en rededor de las problemáticas de la Laguna de la Cocha en 2022.

De esta manera, un estudio o evaluación de impacto biocultural si bien acude a la metodología genérica aplicable a todo contexto en materia ambiental se particulariza en lo concerniente a los aspectos culturales situados en el territorio, el paisaje, la flora y fauna, entonces, la alternativa para abordar soluciones es través de entender las formas de los diversos sistemas culturales, sus formas de organización social y sus estructuras simbólicas que se ajustan de manera espontánea (resiliencia) para hacer frente a los problemas que se le presentan. Esto implica, que para entender la crisis ambiental actual es indispensable analizar no solamente los problemas de orden físico o biológico, sino igualmente las articulaciones que conforman el sistema social.

Al reconocer que la especie humana y por lo tanto la cultura, pertenecen al orden natural, de la misma manera que las plantas o las especies animales, podemos comprender que la crisis ambiental orienta a transformaciones profundas no sólo en los instrumentos técnicos, sino también en las formas de entender la sociedad y en los símbolos que aglutinan las personas y sobre esto radica el enfoque de una política biocultural.

Este camino muestra una lógica de acción, para establecer relaciones de conocimiento, lo que corresponde al mismo proceso evolutivo que conduce hacia la adaptación instrumental, la organización social y la elaboración simbólica, entendiendo que la tecnología, la organización social y el símbolo, deben tratarse como formas adquiridas en el proceso evolutivo de la naturaleza, mediada por los cambios tecnológicos explica (García 2006) son cambios que atañen tanto a las relaciones con el mundo físico, como al tejido de relaciones en la sociedad que son formas adaptativas (Ángel Maya, 2013) , las cuales permiten comprender, interpretar y comunicar de modo distinto el territorio biocultural en cuestión.

Con esta claridad, a continuación, se abordan algunos asuntos representativos de confrontación con el Estado en materia de gestión ambiental del territorio biocultural del resguardo indígena de Puracé:

El Parque Nacional Natural Puracé, es una de las primeras áreas protegidas instituidas en Colombia, bajo la categoría de conservación más estricta, en el año 1969. En esta época el establecimiento de áreas protegidas no consideró el uso u ocupación del espacio por parte de comunidades, por el contrario, el propósito de conservación a ultranza sin la intervención de la comunidad y que se circunscribía a la diversidad biológica y geográfica. Esto implicó, de entrada, que la postura del Estado en su política de conservación invisibilizara y proscribiera la existencia de la comunidad en el área protegida y su área de influencia. Como bien se describe por (Rojas Lenis, 2014) acerca de Las primeras áreas protegidas y sus formas de gobierno sin gobernanza (1938- 1968) así:

Según los textos de declaratoria, era prioritario proteger los bosques para garantizar el recurso hídrico en una economía predominantemente agraria; incluso, la explotación de este recurso sin autorización o en las zonas forestales protegidas no daba derecho al reconocimiento de mejoras, o a ser considerado para la obtención de títulos de propiedad en la zona rural. De esta forma se puede observar una dimensión económica en estas primeras áreas protegidas, relacionada con su valor como reguladores hídricos para la producción agraria y la importancia comercial de la madera que estos bosques albergaban.

Por su parte, la dimensión política de la estrategia de áreas protegidas está relacionada con la necesidad de controlar y vigilar el uso y mantenimiento de las coberturas boscosas con la

intervención directa del Estado. Otro indicador político de la norma son los mecanismos para su implementación en un país geográficamente aislado. Para ello, se establecieron competencias en diferentes escalas: el nivel nacional con los Inspectores Nacionales de Bosques y el Ministerio de Economía que debía coordinar con las autoridades del nivel local.

Por otro lado, el esfuerzo académico de Claudia Leal, (2022) expone las iniciativas de creación de áreas protegidas en Colombia, y deshilvana de buena forma los acontecimientos geopolíticos internos e internacionales que mediaron en este proceso, de esta manera, señala sobre la creación del parque nacional natural Puracé, lo siguiente:

En 1961, el ornitólogo y cazador Federico Carlos Lehmann presionó con éxito a su primo, Vicente Lehmann Mosquera, secretario de Agricultura y Ganadería del departamento del Cauca, para que creara un parque nacional en el volcán Puracé. Como las autoridades departamentales no tenían competencia para crear parques nacionales, el decreto establecía que se trataba de una medida temporal a la espera de la aprobación del Gobierno central.

... mientras que Puracé pretendía proteger a mamíferos amenazados y promover el turismo. El decreto de creación mencionaba al venado conejo, al tapir de montaña y al oso de anteojos, y pedía la construcción de varias carreteras que permitieran que los visitantes llegaran a los sitios más atractivos.

Luego del proceso constituyente de 1991, ante el reclamo de las comunidades indígenas por el reconocimiento del territorio y el ámbito territorial, la dirección de la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales de Colombia - UAESPNN, dispuso que la política institucional se definiera como Parques con la Gente (UAESPNN, 2001), sin embargo, esta Política cambió ante el cambio de gobierno nacional y en consecuencia cambiado el cuerpo directivo en 2004.

La postura institucional entonces, se consolidó en una política de imposición conceptual y tecnocrática por parte de la UAESPNN en todo el territorio nacional, realizando esfuerzos por balancear mecanismos de uso y manejo del territorio para con las comunidades, se establecieron ejercicios como cartografía social del resguardo, caja de herramientas socioeconómicas, establecimiento de sistemas sostenibles para la conservación, regímenes especiales de manejo, zonas de traslape. Sin embargo, todas estas actividades recalcaban el establecer límites territoriales que alinderaban zonas de carácter intangible desde la óptica ecosistémica que desconocían el uso tradicional de la comunidad.

En resistencia a estas formas de aproximación a las comunidades y sus territorios, los pueblos indígenas a través de la movilización ciudadana por la defensa de la vida, el territorio y la paz, reivindican nuevamente el reconocimiento del ejercicio de gobierno autónomo y reclaman

el reconocimiento de su autoridad ambiental dentro del sistema nacional ambiental SINA. a continuación.

Yo algo me recuerdo en el 99 siendo gobernador en ese entonces. Pero yo venía de un año antes de haber sido coordinador del programa económico regional del CRIC y allí hubo discusión tan seria. Y el ministro firmó una hoja a mano alzada en ese entonces y donde dijo que reconocía el ejercicio de los cabildos como autoridad ambiental, siempre y cuando hicieran parte del Sistema Ambiental Nacional. O sea, como quien dice yo le creo las políticas y usted las desarrolla. Y por ahí no se juega. ¿Por qué? Porque una cosa son las políticas indígenas, otra cosa son las políticas, públicas, de un Estado como el Estado colombiano y que otra cosa es la confluencia de los derechos como ciudadanos. Y es un tema no fácil. (Conversación con mayor Olinto junio de 2021).

Sobre el primer asunto, se procura desde la UAESPNN retornar la política “parques con la gente” lo que implica agenciar de manera diferente los propósitos de conservación en el País. Por otro lado, sobre el reclamo de las autoridades indígenas en lo local de hacerse parte del SINA es un asunto que no se materializa formalmente en el Estado, porque no se aborda el proceso en procura de armonizar la política de gobierno y la autonomía territorial.

En este contexto, durante los últimos diez años, la modulación del conflicto entre el resguardo y el parque nacional se sustenta en el reclamo de la comunidad porque se reconozca su ámbito territorial como un escenario que trasciende los límites entre una y otra jurisdicción, que las autoridades indígenas y los cabildos tienen el mandato comunitario de mantener un agenciamiento constante sobre las acciones de la institucionalidad Estatal, mientras que desde la UAESPNN se accede al hecho que el estado de conservación de las áreas protegidas en buena medida corresponde a las formas como se relaciona la comunidad con su entorno y que es el territorio el que sustenta los medios de vida, en este escenario, la comunidad exige su participación activa en los procesos de investigación y monitoreo académico científicista acerca de la biodiversidad, para enriquecer la comprensión y los análisis sobre las transformaciones que el territorio enfrenta.

El analogado indica que el enfoque restrictivo se enlaza con las formas de comprensión y con las necesidades de los comuneros. A manera de ejemplo, aquellas familias que se sustentan en el pastoreo de ganado en la parte más alta de los páramos, dan tránsito a alternativas de sustento a través de la cadena del turismo de naturaleza. De este ejemplo, resulta interesante evocar como en 2004 para las familias que pastoreaban en zonas “intangibles” del área protegida, el animal con el que se identificaban era la vaca, a pesar de ser una especie de origen europeo, el razonamiento con el que las personas lo señalaban era porque correspondía al medio de vida principal, mientras que

el cóndor resultaba un símbolo de parques nacionales, por tal motivo era identificado como elemento de restricción institucional.

Hoy ante el mismo cuestionamiento, ambas especies animales resultan de importancia como medio de vida, ya que las vacas siguen teniendo el mismo uso de antaño, no obstante, el cóndor y demás especies silvestres toman importancia en los relatos interpretativos establecidos en la operación turística, así la postura de suficiencia bebe de los productos académicos de investigación y monitoreo, así como con los imaginarios instituidos en la memoria de la comunidad.

Otro de los asuntos se relaciona con la Minería en el resguardo indígena de Puracé, en particular la explotación de mineral de azufre que data a partir de 1946, iniciativa privada del ingeniero payanes Manuel María Mosquera Wallis (1891-1967). Y liquidada en 1996, luego del establecimiento de la política de apertura económica dispuesta por el gobierno nacional en el cuatrienio (1990-1994). La operación de la mina, fue retomada por la comunidad como unidad productiva de subsistencia de los mineros desempleados y finalmente clausurada en 2020, por la inviabilidad financiera ante las condiciones del mercado.

Pero la apertura económica acabó industrias Puracé en la década de los noventa, de luego la tomamos nosotros como comunidad indígena Puracé, en el noventa y nueve se crea la empresa minera indígena del Cauca EMICAUCA, alcanzamos a durar diecinueve años. Desafortunadamente, situaciones como el tema del precio, situaciones como la famosa norma de páramos Ley de paramos la 1930, la Resolución 180, la resolución 886 con relación al alinderamiento de paramos, la misma sentencia de la Corte nos apretó un poco en que en esas áreas no se podía hacer minería y nuestra mina quedo inmersa en ese alineamiento y otros aspectos que nos llevaron a entrar a un proceso de liquidación judicial que hoy estamos asumiendo y quizá a punto cerrar. La mina ha dejado una grande historia, tuvo sus partes positivas, tuvo sus partes negativas, pero finalmente, fue como la única fuente de empleo en esos estándares que tuvo esta localidad. (Conversación con mayor Apolinar Piso, noviembre de 2019)

Fotografía 9 Socavones Mina de Azufre Puracé



Nota: La mina el vinagre inicia operaciones en 1934, pasa de las manos de capital privado a ser propiedad de los trabajadores a principios de los 2000 finalmente se materializa su liquidación en 2022, 07-11-2020

El enclave minero incidió en la composición social de la comunidad habitante del resguardo, al segmentar las familias por una parte en quienes sostenían sus medios de vida en las actividades agropecuarias y por otra en quienes se incorporaron en la vida asalariada como obreros mineros. Los primeros, permanecieron en las actividades agropecuarias incorporados a través del terraje. Mientras que los obreros se incorporan en un modo de producción nuevo para la época y el territorio, en donde se reconocen como parte del sistema de consumo occidental que alivia de alguna manera la precariedad del campo ante la posición dominante de los terratenientes y la falta de medios de producción.

De esta manera, el obrero sustenta su vida en el salario como producto del esfuerzo individual, lo cual significaba ser individuo parte de un conglomerado con ingreso fijo, en un contexto en el que las condiciones de la población fuera del sistema laboral formal eran precarias, pues su economía familiar y redes de economía popular resultan insuficientes para la subsistencia y mucho menos para incrementar su consumo en los canales de comercio de la época.

La configuración de una población dependiente del trabajo asalariado, deslindó a estas personas del trabajo en la huerta, la chagra y las actividades comunitarias, esta situación de ingreso fijo les permitió un escenario de consumo aparentemente más amplio, lo que los convierte en términos de occidente, en un segmento o clase social superior al interior de comunidad y el resguardo, sobre quienes eran dependientes de las actividades de la tierra, ya como terrajeros, ya como peones o parceleros.

Puracé tiene una gran, un gran potencial de tierra productiva. Digámoslo así, para la diversidad de productos y en este territorio se produce plantas medicinales, produce papas, uyucos, haba, alberja, trigo, maíz, Májuas, ocas, toda una diversidad y muchos se preguntarán: Bueno. ¿Y dónde están esos productos?

Un gran análisis. Quizás es una de las situaciones que a veces es duro decirlo, Pero. El tema minero hizo perder mucho la vocación agrícola, porque una cosa era EMICAUCA que tenía ochenta trabajadores como usted hoy escuchaba y otra cosa fue industrias Puracé que logró tener tres cientos, cuarenta y cinco, tres cientos cincuenta trabajadores, y quizás eso permeó y generó un poco la división entre nosotros mismos al interior de la comunidad. Entonces, los empresarios como lo escucho usted mismo de un extrabajador de industrias y trabajador de EMICAUCA y el resto de comunidad que no eran empresarios. Como esa pugna, ese choque, sin embargo, nuestra comunidad lo logro sortear, no es fácil poder llevar a feliz término que las dos partes de la comunidad puedan sentirse bien en lo que sabe hacer, porque no es lo mismo ser minero que ser ganadero, digámoslo así. (Conversación con mayor Olinto Mazabuel noviembre de 2019).

Las reflexiones antes planteadas, muestran como la derrama económica producto de la minería, se extendió por más de 60 años incidiendo en dos generaciones de comuneros, esta dinámica se articuló a las condiciones de vida de la comunidad en general y resultó determinante en la configuración de los procesos de recuperación de tierras.

Un referente interesante del vínculo entre la mina de azufre y el proceso de recuperación de tierras en el resguardo indígena de Puracé, se personifica en el Mayor Anatolio Quirá, quien originario de la vereda Cuaré, recuerdan sus coterráneos que demostró desde joven liderazgo en la junta de acción comunal de su vereda donde promovió mingas de trabajo. El joven anatólio se vinculó a la mina, donde obtuvo el cargo de supervisor y asumió el liderazgo entre sus compañeros como presidente del Sindicato. En este escenario, el sentido de solidaridad de clase del sindicalismo y el germen de la indignación por las situaciones de precariedad de la comunidad, definió en el mayor Anatolio una postura crítica frente a las condiciones de vida impuestas a su comunidad y la cultura.

En el año de 1970 nace la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC... Los indígenas participamos en ANUC por medio de la secretaría indígena nacional, pero al cabo de un año

observamos que su dirección buscaba campesinar a los indígenas, desconociendo las características culturales que habíamos empezado a reclamar.

En los últimos años, o sea ,86, 87 y 88 se han tenido grandes atropellos en las comunidades indígenas por el hecho de reclamar sus derechos de los territorios, recursos naturales, educación, salud, vivienda. Los atropellos han sido por las compañías extranjeras en la búsqueda de minerales en los territorios con la complicidad del gobierno quién les da permiso sin consultar con las comunidades. Otros atropellos han sido la militarización en las zonas indígenas, donde saquean las malocas y arrasan con todo tipo de cultivos. Algunas veces lo consumen y otras lo arrasan, dejando sin alimento a las comunidades. El gobierno ha venido engañando a los pueblos indígenas con programas que nunca se cumplen como el Plan Nacional de Rehabilitación, educación, salud y otros. (Quirá, 1989)

Estas reflexiones del Mayor Anatolio Quirá, demuestran la preocupación sobre las diversas afectaciones en los territorios, donde hace hincapié en lo problemático del asunto minero sobre los medios de vida de las comunidades, y desde esta perspectiva conjuga un discurso reivindicatorio para los pueblos indígenas así:

Al estar en un país en donde se reconocen formas de vida diferentes y donde hay un sistema capitalista que nos impone unas normas y formas de vida con diferencias sociales, nuestra lucha está ligada a las luchas de las clases explotadas de nuestro país.

- Porque al igual que los pobres de Colombia, luchamos por una vida digna que nos permita tener todo lo que necesitamos.

- Luchamos por una verdadera democracia, en donde se nos permita expresarnos.

- Luchamos en contra de las imposición cultural, económica y política que nos permita el desarrollo autónomo de nuestras comunidades y país.

- Luchamos en contra de unas normas y leyes que nos impiden expresarnos.

Estos y otros puntos comunes hacen que nuestra lucha sea en conjunto con los colombianos pobres, pero esto no significa que vamos a desaparecer como pueblos indígenas, todo lo contrario, nuestra organización la estamos fortaleciendo de una manera autónoma y las relaciones se hacen como organización y no a nivel individual. (Quirá, 1989)

Con lo anterior se reconoce el aporte del sindicalismo de la mina de azufre en Puracé, a los procesos ideológicos en la recuperación de tierras, la construcción de una estructura organizativa camino a la autonomía y las relaciones con sectores populares,

Siguiendo la línea problemática de la minería en el territorio indígena, el cierre de la mina tuvo efectos de carácter social y económicos tanto o más gravosos como en sus inicios, Edgar Arboleda Suarez, (2013) lo describe de la siguiente manera:

Industrias Puracé S.A. entró en crisis tres años después de puesta en marcha el proceso de apertura económica. El precio del producto y sus altos costos de producción impidieron cualquier posibilidad de agregación de valor e innovación por parte de sus gestores, todo lo contrario, entre los empresarios del azufre no hubo otra alternativa que el cierre y liquidación definitiva de la compañía. El cierre se inició en agosto de 1996, en medio de un desafío social de los trabajadores

y la comunidad local de Puracé contra el Gobierno, encaminado a la defensa y conservación de los puestos de trabajo. El proceso, que generó una crisis económica y social sin precedentes en el territorio de Puracé, culminó en 1998, mediante la suscripción de un acuerdo concordatario entre empresarios y trabajadores, el cual permitía a estos últimos la propiedad total de la empresa, como forma de pago de sus derechos y acreencias laborales.

Estas salidas concordatarias, fueron la constante en el ajuste del país ante la apertura económica orientada en última década del milenio, aparentemente los trabajadores ganaban al quedarse con la empresa y ser dueños de la misma, sin embargo, en este nuevo orden económico, las condiciones no eran favorables y lo que habían obtenido como compensación era una empresa muerta.

En este panorama poco alentador, el cabildo como órgano de gobierno del resguardo intervino y se hizo socio de la mina para respaldar los esfuerzos de los comuneros mineros en el anhelo de mantener los empleos y el medio de sustento de sus familias. En este panorama se logra consolidar un ejercicio donde el cabildo resulta garante de la actividad minera y el gobierno activa un modelo de concesión minera indígena para salvar la operación. A pesar de los múltiples esfuerzos de los comuneros mineros, el cabildo y la inyección de recursos del gobierno, la empresa finalmente cerró en 2020.

La perspectiva de los comuneros mineros de sostener el enclave minero se truncó, se vieron obligados unos a migrar a espacios donde sus competencias y capacidades en la minería le fueran propicias, otros, a resignificar su condición de comunero al retornar a las actividades del campo como parceleros, así lo reconoce uno de los afectados:

Mi nombre es Florentino Púliche, comunero de aquí del resguardo de Puracé y más o menos, trabaje pues 22 años aquí en la mina, en los socavones. El proceso para producir el azufre pues se cerró se discontinuó porque por el bajo precio del azufre. ya desde el año 96 y por la apertura económica, el azufre pues sufrió un bajón y tenemos pues que, el que compite con nosotros es el petroquímico, entonces pues el petroquímico es más barato y entonces nosotros pues aquí el proceso para extraerlo y ponerlo en los tanques y todo eso es bastante carito, entonces por eso nos tocó que liquidar EMICAUCA y es un proceso que nos ha desunido como comunidad como tal, porque pues todo el mundo partido a buscar trabajo donde mejor hubiera... Yo ahora sostengo mi familia con dos vacas y siembro la tierra, no creí que algún día lo tuviera que hacer...

Sin embargo, la mina sigue considerándose como una alternativa para la subsistencia de la comunidad, por una parte, al incorporarse en las dinámicas de la operación turística como atractivo. Por otro lado, la vocación minera aún puede ser aprovechada en el marco de la transición energética global, ya que, ante la disminución de la oferta del azufre petroquímico y la necesidad

sostenida de los minerales en la industria química y agropecuaria, la mina de Puracé puede verse reactivada a través de la actualización de sistemas de producción y diversificación productiva.

... su elemento natural, llamado azufre al noventa por ciento, noventa y nueve por ciento de pureza, lo consumió muchas instancias del comercio nacional e internación, el ácido sulfúrico que depende del azufre, nosotros le vendíamos a química básica colombiana, a los ingenios, ellos usan el azufre para unos procedimientos de blanqueado y otros ejercicios en el tema de los arroceros para regular un poco el PH del ejercicio del arroz, que es un tema bien complejo. Tuve la oportunidad de aprender un poquito de ello cuando estuve en el CRIC, porque el CRIC es productor de arroz en Corinto.

El azufre, lo usan para hacer todo tipo de jabones. Entonces nosotros trabajamos en esas viejas historias con PQP productos químicos panamericanos tenía sede en Medellín, trabajamos también y se le vendía a MONOMEROS a pesar de que monómeros se ubica<da en el norte de Colombia y queda muy cercano al puerto. Y llegaba y mucho el azufre petroquímico y el tema del azufre petroquímico con el natural tienen una Gran diferencia la calidad, pero también la gran diferencia de precio. Mientras el petroquímico Se catalogaba basura y pagan para que lo retiraran. Nosotros teníamos que rogar para que nos lo compran a un precio adecuado. Entonces la competencia desleal, es muy complicado sostener una empresa como esa.

Hoy. El tema de la mina lo tenemos proyectado y ha sido uno de mis sueños de hacer un cierre ambiental con todos los elementos necesarios que requieren cierre ambiental como es el tema de la mina, más cuando el título está a nombre del Cabildo y poder proyectar la mina con una iniciativa turística. De enseñanza de retos, de aprendizaje de compartimiento, de desafíos porque no es fácil de entrar a esos socavones si usted no conoce y poderlo proyectar desde otra mirada que no vaya en contravía con el tema ambiental, pero que también genere de alguna manera la fuente empleo para nuestra comunidad.

Ahí le hemos venido trabajando, no ha sido fácil y La. Cuestión normativa hoy es muy compleja para poder avanzar en muchos aspectos. Entonces, Puracé. tiene una gran historia que contar en relación al tema minero, la forma en que lo vivió, en que lo hizo, en que lo manejó cuando tuvo la oportunidad de manejarlo como dueños y que hoy que ya no tenemos en manos de terceros ni manos nuestras, pero que estamos soñando en proyectar la mina en otro, en otro eje particular de desarrollo. (Conversación mayor Olinto Mazabuel, 2019).

Las reflexiones acerca del cierre ambiental y la innovación productiva de la mina con una vocación responsable desde la óptica ambiental, permite reiterar que la visión de suficiencia en la comunidad incorpora la preocupación por los impactos que la gestión sobre los medios de vida implica, así mismo, registrar las incidencias de los recursos económicos como elementos fundamentales para definir el bienestar de la comunidad. Analógicamente, la suficiencia se muestra de acuerdo con los parámetros instituidos en la sociedad occidental cuando se ocupa de la dimensión ambiental de su desarrollo y en consecuencia adopta la dimensión económica como parte del tejido de bienestar comunitario, aunque esta última se pondera desde una condición de medio mas no de resultado.

En los últimos años, otro asunto que incide en el territorio y sus dinámicas, es el relacionado con paramos y bosques que se enmarca desde el Estado colombiano en la ley 1930 de 2018 (Ley 1930 de julio 27 de 2018 Por medio de la cual se dictan disposiciones para la gestión integral de los páramos en Colombia., 2018), de esta se desprende el proceso de delimitación del páramo Guanacas Puracé que se sustentó en un trabajo interinstitucional entre el Instituto Alexander Von Humboldt y la Corporación Autónoma Regional del Cauca - CRC del cual se desprenden los estudios técnicos, económicos, sociales y ambientales, sobre los cuales el Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Territorial emitió la Resolución 180 de 2018 - (Resolución 180 de febrero 6 de 2018, “Por medio de la cual se delimita el Páramo de Guanacas - Puracé - Coconucos y se adoptan otras determinaciones”, 2018), posteriormente el Ministerio emite la resolución 886 de 2018 (Resolución 886 de Mayo 18 de 2018, “Por la cual se adoptan los lineamientos para la zonificación y régimen de usos en las áreas de páramos delimitados y se establecen las directrices para diseñar, capacitar y poner en marcha programas de sustitución y reconversión de las actividades agropecuarias y se toman otras determinaciones”., 2018)

Fotografía 10 Alinderamiento comunitario de espacio de vida – Páramo - ojo de agua.



Nota: Con recursos del programa de paramos y bosques la comunidad del Pueblo Kokonuko, accede a materiales para el alinderamiento y protección de fuentes de agua en el territorio, 30-07.2021

Como respuesta al proceso de delimitación de páramos que se mencionó anteriormente el cabildo indígena del resguardo de Puracé emitió la Resolución No 001 del 11 de febrero de 2017 (Resolución No 001 Del 11 de febrero de 2017- Por La Cual, Se Adoptan Medidas Preventivas Para Garantizar La Sostenibilidad de Los Espacios de Vida, En El Territorio Ancestral de La Comunidad Indígena de Puracé., 2017) en la que se observan elementos simbólicos que diferencian radicalmente algunas conceptualizaciones tecnócratas del Estado respecto de la forma como se ve el territorio. Un ejemplo de ello es el retorno a los nombres en lengua originaria de lugares de interés, que desde occidente son señalados así por su vocación turística, científica, comercial, productora de bienes y servicios ambientales; mientras que desde la cosmovisión del pueblo kokonuko se piensan como espacios de vida.

Mi nombre es Nelson Mazabuel Quilindo, indígena del pueblo Kokonuko del resguardo de Puracé, ya llevamos un promedio de unas 7 u 8 resoluciones en el marco del control territorial para poder hacer un manejo adecuado , si así se puede llamar , de estos espacios de vida como se le llamará , mientras en occidente se acuñan términos, por ejemplo: del medio ambiente, desarrollo sostenible, nosotros hablamos de control territorial y de protección de los espacios de vida, para buscar de alguna manera el buen vivir de nuestras comunidades. (Conversación con mayor Nelson Mazabuel Quilindo, noviembre de 2019).

La nuez semántica de los espacios de vida, observa una profundidad sobre lo que implica la vida misma, de este modo, el control territorial implica más que el ejercicio de establecer mecanismos de vigilancia de los límites territoriales, es poner en marcha estrategias pedagógicas de caminar la palabra en el territorio, esto es, generar el restablecimiento y fortalecimiento cultural, a través de espacios de reflexión, conocimiento, apropiación y análisis sobre el Buen Vivir comunitario, dando énfasis en el territorio y las relaciones que se construyen, así como de los fundamentos y principios políticos, sociales, técnicos y culturales que orientan la vida del Pueblo Kokonuko, para que la comunidad y sus líderes reafirmen la identidad en la defensa, protección y dinamización de su plan de vida y sus proyectos.

Fotografía 11 Guardia Indígena



Nota: La guardia indígena se ha convertido en referente de acción y participación comunitaria, sus acciones de control territorial superan la interpretación occidental de un ejercicio policivo , pues el control territorial se realiza a través de acciones de recorridos territoriales de autorreconocimiento, y el fortalecimiento de la memoria colectiva,17-08-2021

En estos ejercicios de control territorial, también denominados recorridos de control territorial, participan indistintamente miembros de la comunidad, hombres, mujeres y niños de diversas edades, autoridades, mayores, dinamizadores, y guardias indígenas. Estos espacios comunitarios, dinamizan procesos de crianza y siembra comunitaria de la sabiduría ancestral que aportan al proyecto de reactivación de conocimientos a través del rastreo y despertar de la lengua originaria, la valoración de los espacios de construcción colectiva, la espiritualidad, así como, la reflexión crítica, profunda y colectiva de las formas organizativas, en aras de construir políticas públicas de buen vivir comunitario en el marco del Plan de Vida. Estos esfuerzos, promueven fortalecer el Gobierno Propio para generar condiciones de armonía y equilibrio con todos los pobladores en el territorio, generando procesos de corresponsabilidad social en el bienestar colectivo.

El territorio ancestral Kokonuko, trasciende los linderos establecidos en los títulos del resguardo, se define como un espacio sagrado, lo sagrado no es lo religioso, sino que se orienta como visión integral que sustenta la vida en todas sus formas, así mismo, reconocen que su identidad, se expresa en la forma como acceden a estos espacios de vida y se armonizan sus acciones mediante rituales.

Si bien la Resolución No 001 del 11 de febrero de 2017, se presenta como un acto autónomo de soberanía territorial en el que se restringe el acceso a personas ajenas al territorio, de facto se muestra el ejercicio de poder sobre el mismo. Sin embargo, bajo la estructura del Estado nación, se muestra como un acto simbólico y sobre el cual se han tejido discusiones cuando se acuden a ejercicios de consulta previa como se determina en la carta política de Colombia, pues la potestad de autoridad se inscribe en esta, sin embargo, la tecnocracia del Estado se impone y genera una maraña de elementos jurídicos y técnicos que restringe el real perfeccionamiento de la autonomía desde su visión economicista que trata el medio como objeto por lo que es permanentemente confrontado en los ejercicios de pensamiento comunitario.

En lo que respecta a la gestión institucional gubernamental sobre los ecosistemas de paramos y bosques, ya se mencionó el alcance de la Resolución 886 de 2018, sobre esta, es importante señalar que los lineamientos y directrices orientan acerca de la participación social en la gestión del territorio, la gestión integral de la biodiversidad, la concurrencia y corresponsabilidad pública y privada en las acciones de manejo, así como la innovación y gradualidad en la reconversión y sustitución de actividades agropecuarias en los páramos. Este tipo de agenciamiento por parte del estado, pretende dar cabida a la participación de las comunidades, no obstante, más allá de este espacio, lo que reclaman las comunidades indígenas es el reconocimiento sobre la autoridad que ejercen en sus territorios.

Si bien la comunidad indígena de Puracé mantiene su posición de resistencia, aprovecha los espacios de “participación” para armonizar espacios que le sean favorables a la comunidad y el territorio, sin menoscabo de su autonomía, asunto que enfrenta con su postura vigilante y crítica pero también abierta al diálogo intercultural e interdisciplinar.

Finalmente, en lo relacionado con la gestión hídrica en el territorio, ya se ha dicho que Puracé es una fuente de trascendencia nacional, sin embargo, nos detendremos en el asunto fundamental desde la mirada de la comunidad. Las fuentes de agua para consumo humano que

abastecen los acueductos de los centros poblados, en especial de la capital de departamento – Popayán.

En lo relacionado con la gestión del recurso hídrico, el Estado estableció desde la década de los 70's mecanismos de gestión denominados: planes de ordenamiento de cuenca hidrográficas, los cuales consisten en la planeación del uso coordinado del suelo, de las aguas, de la flora y la fauna y el manejo de la cuenca, en el que participa la población que habita en el territorio de la cuenca, conducente al buen uso y manejo de tales recursos, (Ministerio de Ambiente, 2019) , en este escenario, el acueducto de Popayán, accede a fuentes que corresponden a los ríos Piedras, Molino, Pisojé, Palacé y Cauca.

El origen de algunas de estas fuentes se encuentra en los territorios indígenas del pueblo Kokonuko, en particular en el Resguardo indígena de Puracé, en este sentido, es dable señalar que el abastecimiento de agua apta para consumo humano de la ciudad de Popayán depende claramente de la gestión del territorio indígena.

El contexto institucional se expone con el propósito de Propiciar la integración de los factores sociales biofísicos, técnicos, ambientales y económicos que garanticen sostenibilidad a la oferta y conservación hídrica de las principales cuencas abastecedoras de agua del municipio de Popayán, para este cometido se constituyó en 1990 la Fundación cuenca rio las piedras, en donde confluyen diversas instituciones así: Alcaldía de Popayán, Piscifactoría el Diviso, Universidad del Cauca, Gobernación del Cauca, Smurfit Cartón de Colombia, Unidad de Parques Nacionales, Comité Departamental de Cafeteros, Fundación Universitaria de Popayán, Centrales Eléctricas del Cauca Cedelca, Corporación Autónoma Regional del Cauca CRC, Empresa de Acueducto y Alcantarillado de Popayán S.A. E.S.P. (Fundación Procuenca Río Las Piedras – Acueducto y Alcantarillado de Popayán, s.f.)

Con fundamento en lo anterior, el comunero Osvaldo Quilindo del resguardo indígena de Puracé reflexiona sobre el tema en los siguientes términos:

Poseemos un gran potencial de lagunas Como de pronto ustedes en sus recorridos lo pueden ver mirado observado, Sin embargo hay una emblemática que es la laguna de andulbiol que le decimos andulbio o que en su nombre occidental le dicen san Rafael y en esa laguna Pues nace un rio muy importante, que es el nacimiento del rio Bedón, que irriga hacia la cuenca del magdalena que después de terminar como Bedón, arranca como el rio San José y después como el rio la plata, y termina desembocando en el magdalena.

Por estos lados, nace la cuenca del rio San Francisco que irriga la cuenca del río Cauca. Uno de los dos más importantes del país y que nace en el municipio Puracé, además, precisamente en el territorio indígena de Paletará y tiene una gran afluencia riachuelos de quebradas que irrigan

para ambos lados. Que hoy gracias a nosotros ser Guardianes digamos, de ese tema natural y ambiental. Podemos decir que garantizamos el recurso hídrico, no solamente para nuestros comuneros, sino mucha ciudadanía y un tema, eso es la cuenca alta del rio piedras, esa área que tiene el territorio indígena de Puracé en el municipio de Popayán, más precisamente en la vereda de Quintana, corregimiento de Quintana. Es donde nace la cuenca del rio piedras que irriga hoy digamos si antes irrigaba el 90% del acueducto de ciudad de Popayán ya hoy ya tiene otros afluentes, otros ríos que están apoyando al acueducto de Popayán como es el Palace, el mismo del rio Pisojé que viene desde Poblazón. Entonces uno podría decirse que la cuenca alta del rio piedras estaría irrigando un 80 – 85% a la ciudad de Popayán, y nace en nuestro territorio, se conforma en nuestro resguardo en los linderos entre el municipio de Popayán y el municipio de Puracé. Lo unen tres quebradas en concreto a ese afluente, la quebrada congoló, la quebrada en la costa y la quebrada peñas blancas. Y donde hay esa unidad que es, digamos, Una quebradita muy pequeña que cualquiera la ve tan insignificante se le llama juntas y ahí nace arranca el rio piedras. Pero la importancia que tiene esa cuenca para una ciudad como Popayán. Esa quebradita tan insignificante que usted simplemente la ve ahí, el significado tan grande para la ciudad. Pero la pregunta es ¿cuál es el término, el Apoyo ,o lo que sea de retroalimentación, digamos por ese cuido que se hace en la parte alta?

Conozco muy bien el papel de la Fundación Cuenca piedras del acueducto de Popayán, pero si vamos a la realidad tangible, una cosa es la teoría y otra cosa es la práctica en el cuidado de eso. Entonces Puracé es eso.

Fotografía 12 Fuente de Vida - Agua



Nota: El territorio biocultural de Puracé es determinante para el abastecimiento de agua en el territorio Colombiano, 09-11-2020

De esta manera, se expresan los reparos sobre las instituciones constituidas desde el Estado para la gestión de estos escenarios, y frente a este panorama institucional una vez más emerge el reclamo por el reconocimiento de su jurisdicción y de las formas como el pueblo Kokonuko gestiona el territorio. La gestión entonces, en la que se definen espacios de vida, orienta las formas de vida comunitaria tradicional que afectan las condiciones ecológicas de las cuencas, y aportan en el sostenimiento de estas fuentes hídricas más allá de los límites territoriales.

A continuación, la conclusión sobre la gestión ambiental del territorio desde la voz de una autoridad de 2020.

... Hoy nosotros, como pueblos indígenas, tenemos, digamos, ese documento estructurado de cómo sería la autoridad ambiental indígena. Es más, nosotros quizá vamos más allá, porque hay un tema muy complejo que es el tema de cómo el mismo Gobierno, la misma institucionalidad y esa misma estructura en el marco de las leyes, a fragmentado el territorio. Entonces el páramo lo ve aparte, el humedal los ve aparte no importa que este ahí mismo, el bosque lo ve aparte, y yo les digo el sistema natural, la naturaleza en sí es un conjunto de elementos que emergen uno a otro.

Entonces, hay que alinderar el páramo porque después de una cota para arriba ¿no sé que? y es más al interior del alinderamiento de paramo hay otra fragmentación. Y eso está en la 886 una resolución, donde ya dice la categorización de ese paramo y yo digo, El saber ser de cuidar ese paramo, ¿será un tema de categorizaciones?

¿Esa será la solución para mantener ese paramo en el tiempo para que garantice un recurso hídrico, para la ciudadanía?

Diciendo entonces en este páramo hay que hacer, el Páramo de restauración, como lo dice la norma, el páramo de conservación al cien y el páramo que es posible de acciones antrópicas.

Así está dividido, y léase la 886 entonces los mismos Juristas, instituciones, el mismo Congreso de la República cada día siguen fragmentando. ¡Yo les digo eso es un error!

el agua del rio san Francisco. Me imagino que usted dice que fue a pululo, conoció allá un agüita vinagre que hoy es turística y todo ese cuento, que viene del origen del volcán y que ahí enseguida está el rio san francisco, y donde nace el rio san francisco? Alla al respaldo del volcán Puracé, en el área del Parque Nacional, en el resguardo indígena de Puracé, en los páramos del complejo Guanacaste Puracé. Kokonuko

Entonces, ¿ese rio Francisco no hará parte integral de ese humedal, de ese páramo, de ese territorio, de esa área de conservación? Hay. Confluye ley segunda, confluye el resguardo, confluye el Parque Nacional, ahí confluye los linderos del Páramo. ¿Entonces qué? ¿porque lo tenemos que ver separado? (Conversación con el mayor Alejandro Caldón, 2020)

Para concluir, las reflexiones acerca de la política y los mecanismos de conservación ambiental del Estado en contraste con las formas de gestión del territorio biocultural del resguardo de Puracé, se puede señalar que la mirada del Estado resulta fragmentada, mientras que desde la comunidad se potencia la mirada integral u holística, cuando se acude al reconocimiento del ser

como parte de la naturaleza, cuando las imbricaciones de las diferentes dimensiones de la vida se unen en el rizoma de ideas que sustentan el territorio como un solo cuerpo.

4.2 El reconocimiento multinatural – convergencias para la democratización del territorio

Producto de las tensiones políticas, los gobiernos han intentado generar mecanismos de diálogo y de inclusión desde el Estado nación. Sin embargo, son cuestionados, en tanto que reconocen o no el dialogo intercultural y el dialogo de saberes. En consecuencia, la discusión práctica se centra en determinar si el confrontar las epistemes propone el cierre de brechas ideológicas y ontológicas, como ejemplo de hibridismo o hibridación (Haesbaert, 2013) en el que se evidencia el traslape o la simultaneidad de procesos que se dan en un mismo contexto, para este caso de estudio la hibridación reconoce una dimensión simbólica y cultural en la construcción de las identidades de los pueblos en cuestión.

De esta manera, la postura de resistencia de los pueblos, implican un ejercicio de negociación que va más allá del dialogo, pues en palabras de las comunidades, el dialogo no permite obtener resultados “compromisos” que sean honrados por los gobiernos nacionales y por el contrario lo que se obtiene son procesos dilatorios respecto de los intereses comunitarios. Con lo cual, se justifica la resistencia como el catalizador de condiciones que restrinjan la propia voluntad tecnocrática del Estado para llamar la atención sobre las formas propias de agenciar los problemas locales.

Este proceso de comprensión del territorio biocultural, fortalece el reconocimiento del acervo cultural de las comunidades en su territorio, en el que se sustentan los filtros comunitarios sobre sus autoridades como un ejercicio meritocrático de reconocimiento del caminar el proceso, pero también es la forma critica de analizar los proyectos de desarrollo que se le proponen desde la centralidad de las políticas públicas. De esta manera, se reivindica el reconocimiento multinatural sobre el cual desarrolla convergencias para la democratización del territorio.

Con este propósito, las autoridades indígenas ante los mandatos de la comunidad, han configurado estrategias e instituyen estructuras de gobierno como agentes de gestión que permitan armonizar lo propio al sistema nacional, exponiendo paralelismos y conexiones entre las tensiones filosóficas y sus planteamientos.

En consecuencia, el proceso de formación propia transversal para las territorialidades y que se disponen como tejidos para la vida por la UAIIN- CRIC, de la siguiente manera:

Administración y gestión propia, para formar administradores y gestores comunitarios que aporten a los planes de vida de los pueblos originarios mediante la construcción e implementación colectiva de lineamientos culturales, políticos, económicos, sociales y técnicos, en el marco de la autonomía territorial, pervivencia cultural, dinamización de los sistemas propios, asumiendo de manera crítica el saber de otras culturas.

Buen vivir comunitario, como espacio de reflexión, conocimiento, apropiación y análisis sobre el Buen Vivir comunitario, dando énfasis en el territorio y las relaciones que se construyen, así como de los fundamentos y principios políticos, sociales, técnicos y culturales que orientan la vida de los diversos pueblos, para que la comunidad y líderes tanto en el proceso indígena como de otros sectores sociales aprehendan elementos importantes en la defensa, protección y dinamización de los proyectos y planes de vida de las comunidades a las cuales pertenecen.

Comunicación propia intercultural, para que mujeres y hombres de los pueblos ancestrales y de la sociedad en general, fortalezcan conocimientos y habilidades que contribuyan en la consolidación del proyecto político y cultural de sus comunidades, mediante la crianza y siembra de sabidurías y conocimientos, la profundización y cualificación de los modos y medios propios de comunicación, el fortalecimiento de los planes de vida, la ampliación del conocimiento desde las epistemologías ancestrales en el marco del diálogo entre culturas y la generación de estrategias comunicativas para el buen vivir comunitario. Como también influir en los paradigmas comunicacionales de las instituciones equivalentes.

Derecho propio intercultural, que potencia los principios y valores desde la oralidad, la espiritualidad, la historia, la familia, la comunidad, la autonomía, la autoridad y las políticas que promuevan condiciones de vida comunitaria armónica entre las personas, las culturas y con la madre naturaleza en los territorios de los pueblos indígenas. y corresponde a un espacio de formación de una identidad jurídica, conciencia política -organizativa, capacidad de investigación y actitud propositiva para la administración del territorio en diálogo con otros sistemas jurídicos.

Pedagogía de las artes y saberes ancestrales heredados y aprendidos de los espíritus de la naturaleza, la tierra, mayores, mayores, para el fortalecimiento de la identidad cultural, los planes de vida, espacios de investigación y fortalecimiento de conocimientos y saberes propios orientados desde el camino pedagógico del sentir, pensar, y vivir con el corazón para el *Wet Wet Fxinnenxi* que permitan posicionar formas de enseñanza y aprendizaje por medio de las artes y saberes ancestrales.

Pedagogía para la recuperación, fortalecimiento y vitalización de las lenguas originarias mediante el posicionamiento de la práctica de la oralidad, el uso de la escritura para la significación de pensamientos a través de las lenguas y la codificación y decodificación de los mensajes escritos. Asimismo, generar y posicionar espacios de investigación anclados en actividades de estudio y autoestudio en lingüística, sociolingüística y procesos de metalenguajes orientados hacia el posicionamiento del prestigio de las lenguas originarias.

Pedagogías comunitarias para garantizar la pervivencia de la identidad cultural, a través del compartir pedagógico desde la madre tierra, como un proceso de ser-sentir-hacer- saber-pensar en la generación de una conciencia crítica y propositiva, en relación con los procesos de formación

del Sistema Educativo Indígena Propio en el marco de los Planes y Proyectos de Vida de los pueblos.

Todos estos abordajes metodológicos se enlazan en un proceso pedagógico de revitalización de la Madre Tierra de la UAIIN — CRIC, que se articula y orienta como un aporte al Sistema de Autoridad Territorial Económico Ambiental — ATEA, que se consolida como la propuesta de los Pueblos Indígenas para la política en los territorios.

Este proceso de formación busca posesionar el saber milenario de los pueblos, sus sabidurías y conocimientos adquiridos desde la memoria; en el sentí-pensar-hacer de las comunidades, permitiendo entender las realidades actuales de la Madre Tierra. Además, establece una postura frente a las problemáticas ambientales, revitaliza las cosmovisiones, propone economías propias, promueve la autonomía alimentaria; se apoya en procesos pedagógicos propios, científicos y tecnológicos que permiten generar el Buen vivir comunitario y territorial. Estas relaciones sustentadas en saberes y sensibilidades, que se reconocen en la ecología profunda la cual concibe a los humanos como parte de la Naturaleza, y se ratifica de acuerdo con la geocultura de (Kusch, 1976) donde toda cultura presupone un ambiente, un territorio.

Estos ejercicios, como elementos de un proceso de revitalización acuden no solo al diálogo intercultural, sino que redefine también lo que se comprende como interdisciplinariedad, pues, reconoce y ubica el conocimiento tradicional en equilibrio con “otras” disciplinas occidentales, conforme lo orienta (Castro Gomez, 2015), opera mediante la creación de una voluntad general en la que tanto unos como otros se reconocen. De esta manera, la comprensión del Territorio Biocultural se realiza a través de una lectura que armoniza el método científico con el conocimiento tradicional de las comunidades locales (afro-descendientes, pueblos indígenas, campesinos y otros pueblos étnicos).

De esta manera, la gestión de las desarmonías desde el territorio biocultural es una alternativa a la comprensión liberal de la acción política que tiende a subordinar la emancipación humana a las formas jurídicas del Estado social de derecho, y se convierte en una concepción que permite reconocer y analizar las múltiples formas como la sociedad se apropia de la naturaleza (multinaturalezas), de igual forma admite la objetivación de los medios de vida (soportes materiales) que de esto resulta.

Sobre lo anterior, se aplica consecuentemente el materialismo histórico-dialéctico que propone el estudio del sistema de soportes materiales de la formación social, y el uso de la categoría

de territorio para designar la forma concreta como la sociedad se vincula con su entorno de forma particular, así que, la idea de democratización del territorio procura no solo el reconocimiento del *caminar del pensamiento en el territorio* sino de esas formulas diferenciales de lectura acerca de los escenarios en su contexto cultural próximo para definir las instituciones sociales que dan sentido político.

4.3 La política biocultural

Ante las condiciones del Estado nación contemporáneo, retomando la condición de ciudadanía en resistencia producto de la movilización ciudadana en Colombia denominada estallido social de 2019, que corresponde a su vez a un estado de indignación mundial frente a las políticas de Estado y gobierno y del nuevo orden mundial sustentados en el populismo y el autoritarismo, que no responden al llamado de atención para proteger la vida en todas sus dimensiones en un contexto de emergencia ambiental y reclamo de reconocimiento del derecho en la diferencia como un atributo de cohesión común en procura de la paz del pueblo, se presenta desde el significado de la naturaleza y su relación con las normas consuetudinarias y las convenciones de la moral comunal una propuesta de “Política Biocultural”, que se expone desde el mundo indígena, sin embargo, es importante recalcar que esta se extiende a y en otras territorialidades.

A partir de la plataforma lucha de los pueblos indígenas en el Cauca, orientada por cuatro principios rectores unidad, tierra, cultura y autonomía y descrita en acciones para recuperar el territorio y consolidar la vida en él, se acude a la *Ley de origen* como una plataforma filosófica sobre la que sujeta la comprensión del territorio como el espacio de relaciones humanas y no humanas en las que se tejen redes de vida en armonía camino a la tranquilidad.

De esta manera, la entidad natural se reconoce como la esencia de la razón y que la misma se desarrolla en la historia, por tanto, en el marco de la emergencia ambiental mundial la idea del todo naturaleza y la humanidad como parte de ella, se reconstituye y toma fuerza, para que desde un sentido crítico las estructuras político organizativas propias, desplieguen acciones de resistencia a los dispositivos tecnológicos impuestos por el Estado que ejercen presiones con menoscabo del principio fundamental físico y ético de armonía en el territorio para la tranquilidad del pueblo, este último asunto, implica comprender una filosofía de la tranquilidad como ideal político.

Fotografía 13 Comunidad *la potentia*.



Nota: La participación comunitaria, la fuerza popular, la *potentia* del pueblo que determina su rumbo, 24-11-2020

Esta divergencia develada en el analogado producto de este ejercicio hermenéutico, se configura como una réplica a la crisis democrática en Colombia sujeta a distorsiones y olvido en el tiempo sobre el espíritu del constituyente de 1991, el cual reside en el reconocimiento en la diferencia, como una realidad ante la heterogeneidad cultural que debe materializarse a través del ordenamiento territorial en el que se cristalicen las entidades territoriales indígenas, para de esta manera, retomar el concepto de ciudadano en resistencia y considerar el poder ciudadano en línea con las reflexiones acerca del poder político sustentado en la *potentia* del pueblo y la *potesta* de la autoridad (Dussel, 2020).

De esta manera, una propuesta de camino a una Política Biocultural comprende otorgar nuevamente el sentido del poder ciudadano desde una democracia participativa, la *potentia* desde el enfoque comunitario territorial de pueblos indígenas, implica como principio el vínculo espiritual del comunero y su territorio, del ser naturaleza, que se reconoce en comunidad desde sus realidades localizadas en su ámbito territorial, el cual se ocupa de sus formas de vida desde la comprensión que construye y constituye en la memoria colectiva acerca de la naturaleza como

fuerza de vida y a su vez como medio de vida. Esta forma de comprensión subordina las dimensiones economicistas a las consideraciones de una vida en suficiencia.

Con lo anterior, la política biocultural demanda retornar a sensibilidades respecto del lugar que ocupan las personas humanas y no humanas en la naturaleza y las formas de relacionarse en el espacio y el medio, proceso que demanda transitar a un ciudadano comunero cuyo poder no se encuentra en la fórmula tradicional liberal, individual y egoísta en la que existe una postura de dominación frente a una condición de obediencia, por el contrario, en equidad de derechos, lo justo es común a todo, para explicarlo acudo a la definición positiva del poder expuesta por Dussel como servicio al pueblo, que está en línea con el vínculo espiritual de la comunidad y su territorio - ser naturaleza, donde la *potentia* de la comunidad otorga *potesta* la autoridad (indígena – otras) a quien ha de representar.

En palabras de las autoridades y asistentes al diplomado de control fiscal público con enfoque territorial de pueblos indígenas, realizado en el proceso de estancia doctoral de este trabajo de investigación en el marco del acuerdo entre la Universidad del Cauca y la Universidad Indígena Intercultural UAIIN-CRIC 2024.

La máxima autoridad en los pueblos indígenas y sus territorios es la asamblea – toda la comunidad, y cuando se elige a la autoridad, es claro que esa autoridad es el mandadero de la comunidad, esa autoridad (los cabildos) como órganos de gobierno político administrativo, debe seguir la línea de la comunidad que está representada en los mandatos que se consignan en el plan de vida de la comunidad y ellos (el cabildo – la autoridad) deben hacer lo posible porque la comunidad este bien.

De esta manera, el aparato ético con el que se valora y critica la política tradicional confronta el “apuro ontológico” de los comuneros cuando establece una ética de la política biocultural que exige un proyecto de vida con fundamento en el don de servicio a la comunidad y no servirse de ella, este sentido ético se materializa en el ejercicio transparente de las acciones para la consecución de los propósitos comunitarios.

En el enfoque territorial de pueblos indígenas, la voluntad de servicio expuesta por los comuneros que se proponen como autoridad, es objeto de evaluación previa en los que entre otros, se exponen aspectos morales, de comportamiento, ejercicio de liderazgo y participación en procesos comunitarios, que incluso alcanzan las acciones del círculo familiar cercano, pues se muestra una corresponsabilidad de la familia como sujeto social, que resultan propia para su territorio, su cultura y su comunidad.

Estas formas de evaluación - elección para la representación, escalan incluso como requisito para otorgar avales a fin ostentar autoridad, cargos y liderazgos en las instituciones sociales que dan sentido político.

Fotografía 14 Asamblea comunitaria



Nota: La máxima autoridad comunitaria es la asamblea, sus deliberaciones y conclusiones son los mandatos que se exponen como La hoja de ruta para quienes son electos para representar los intereses de la comunidad (*potestas*), 17-08-2021

.De otro modo, el analogado exhibe las convergencias en los espacios de reconocimiento otorgados al proceso reivindicatorio de derechos, de manera que a pesar del ralentí y la timidez institucional en Colombia, empiezan a aparecer en el orden institucional agentes de gestión, primero con un enfoque diferencial y posteriormente con enfoque étnico, no obstante, el análisis de estas denominaciones desde la UAIIN - CRIC las notan más que ser inclusivas o incluyentes, como una extensión del estado de cosas clasista y racista, por tanto, el agenciar la diferencia en una política biocultural se expone desde un enfoque territorial de los pueblos, no solo indígenas sino que da cabida a otras territorialidades y culturas localizadas, afrocolombianos, campesinos, etc.

De esta manera, la política biocultural se constituye en el territorio y se propone desde la gestión comunitaria localizada, de manera que contribuya a un proceso de democratización que potencialice la gestión de las diferencias exponiendo y reconociendo una ciudadanía materialmente diferenciada que corresponde a la heterogeneidad cultural como patrimonio cultural del Estado, (Leff, 2005) nos encamina al entendimiento de las interrelaciones que se muestran en las dimensiones de la naturaleza y de la cultura, cuyas brechas se subsumen en una suerte de complejidad emergente donde pensamiento y simbolismo cultural ordenan las relaciones del ser y la materialidad en la naturaleza.

En un país convulsionado como Colombia, la política biocultural más que una utopía en un contexto de barreras tecnocráticas instituidas, la segregación económica e ideológica, la división social y la ampliación de las brechas que devienen del prejuicio; se expone como un proceso de cambio, que se sirve del diálogo intercultural o dialogo de saberes para pensar lo común y ordenarlo, con el propósito de procurar el cierre de brechas y la inclusión a través del reconocimiento del acervo cultural de un pueblo definido y determinado en una localidad territorial, donde ejerce su autonomía como parte constitutiva de un Estado pluralista, esto último se aleja de una concepción centralista que impone generalizaciones y por el contrario facilita la armonización de territorialidades y sus diferencias, lo cual, una vez más, responde al espíritu de descentralización constituyente de 1991.

Así, la emergencia del Estado contemporáneo Colombiano demuestra que los mecanismos de representatividad bicameral no responden a lo territorial, este vacío puede agenciarse desde los ejercicios locales para coadyuvar a la legitimidad de las decisiones ante la fragilidad democrática, donde los estadios de participación se reducen al juego del Statu quo dependiente del crecimiento económico, el cual se representa en la industrialización y modernidad bajo los parámetros de productividad y consumo. La legislación del Estado tiene el reto de señalar los diversos lenguajes, el mito y las formas de comprenderlo, como los fundamentos que reconocen la diferencia en la heterogeneidad de las relaciones de la vida y establecer que las condiciones de la imagen económica son subsidiarias en tanto son medio y no resultado.

De otro modo, frente al fracaso de las instituciones que está en la inejecución y la corrupción como el impulso de las necesidades humanas en un estado de voracidad por el consumo y la acumulación más allá de lo suficiente, (Ángel Maya, 2013) reconoce esto cuando señala que el sueño de la independencia del medio físico alimentado por la cultura moderna es un espejismo

transitorio y llama la atención sobre la homogeneización de la vida como parte de la emergencia ambiental, que amenaza no sólo la formación cultural, sino la totalidad de la vida.

En la política biocultural se expone como salida la configuración de nuevos liderazgos y un ágil cambio generacional al enquistado modelo de sucesión en la representación política, de ahí que el derecho a la resistencia no es una lucha de clases, sino la búsqueda de reconocimiento y sinergia de pueblos, que justifica la oportunidad de la política biocultural como revolucionaria a través de la comprensión sobre los que es bueno desde la espiritualidad de la casa común, el trabajo y el bienestar en un escenario de emergencia ambiental, la impresión de un Estado laico y el reconocimiento de todas las expresiones espirituales per forman un Estado abierto e inclusivo que puede franquear el sectarismo y generalizar la espiritualidad en rededor de la naturaleza como campo político.

Lo anterior, es un proceso de orientación a los habitantes más jóvenes y de reafirmación identitaria de la comunidad en general, sobre el lugar que se ocupa en el territorio (en la naturaleza) y se puede analogar en una suerte de ejercicio de educación ambiental que regula el comportamiento de las personas y promueve las practicas armónicas y responsables sobre el “uso y manejo” de la naturaleza para apalancar sus medios de vida, fundado en la interpretación de las manifestaciones de la naturaleza (aves, vientos, lluvias, ciclos lunares, nubes, cerros y montañas) acude así mismo al “*sentarse a sentir*” como espacio de reflexión en la animosidad que se le da a los habitantes no humanos del territorio (los espíritus del volcán, los cerros, las lagunas, los ojos de agua, y los animales), en este sentido, los sistemas de producción requieren el reconocimiento practico del mínimo de huella de carbono, o carbono neutro en función de un reclamo a la corresponsabilidad humana para la disminución del consumo ante la emergencia ambiental. con lo cual, contrario a un escenario de fortalecimiento del Estado en su transformación de un Estado central a un Estado desconcentrado que le devuelva el poder al pueblo lo que corresponde al retorno del gobierno de personas más que de cosas.

Con esto, se reafirma el hecho que la política es una forma de producir sentido, la política no lucha contra la historia, sino a favor de la esperanza de que la historia transcurra de otra manera. Por tanto, reconocer el significado de la naturaleza en cada pueblo y su territorialidad, permite obtener las respuestas a las necesidades sociales y las formas que la cultura de la vida da sentido y valor a la organización comunitaria para hacer frente a los avatares de la historia.

Acudiendo a las ideas de (Fals Borda, 2012) esta manera no hegemónica de entendimiento, articula el conocimiento académico con la sabiduría popular, lo racional o lo existencial, lo regular y lo fractal en el que se establece desde y para sí, en las comunidades un proyecto abierto de búsqueda constante de pensamientos, reflexiones e ideas, con las que la política se sincroniza a la realidad territorial.

Enmarcar las formas de gestión del territorio desde lo comunitario en las formas políticas del Estado nación se ha convertido en un reto tanto para las comunidades étnicas como para las instituciones que conforman la estructura del Estado; bajo esta línea de comprensión los resultados de la gestión Política Biocultural deben estar encaminados en la creación de vías para generar procesos de cohesión comunitaria, del humano con el humano, del comunero con el comunero, del comunero con el ciudadano y más allá de ello, de cohesión, conexión, comprensión e interconexión del humano para con la naturaleza y con el territorio que ocupa.

La gestión de estos procesos de cohesión, no deben gestarse de manera aislada, sino en una interconexión de todos los seres, a fin de caminar en vías de una evolución comunitaria, cultural y espiritual en armonía con la naturaleza, para superar desde las comunidades las enfermedades sociales que caracterizan los entornos nacionales e internacionales actuales como: la ansiedad, la depresión, los altos niveles de endeudamiento derivados de la insatisfacción con nuestras propias identidades, con el objetivo de hacer el tiempo presente más amable, sin olvidar que, en el pensamiento andino el tiempo no es lineal, sino que se vive en espacios distintos de conciencia, para obtener como resultado la transformación estructural e individual de los paradigmas del pensamiento neoliberal.

5. CONCLUSIONES

1. La gestión del territorio biocultural del Resguardo Indígena de Puracé, reconoce una fórmula de gestión con enfoque territorial de pueblos indígenas, desde la cual, se llama la atención para el cumplimiento del espíritu constitucional de 1991 ante la heterogeneidad cultural de reconocernos en la diferencia.
2. El locus de enunciación del pueblo Kokonuko y la cosmovisión en la que se fundamenta la gestión del territorio biocultural se representa en dos ideas principales el individuo – comunero y la comunidad que se sitúa como parte de un “todo naturaleza”. Al postular una visión que trasciende el antropocentrismo y su construcción metafísica, el locus de enunciación del pueblo kokonuko vincula al individuo en una corresponsabilidad de ser en, desde esta cosmovisión las representaciones comunitarias y la cosmovisión de este pueblo se posicionan como posturas filosóficas fundamentales para comprender los lazos comunitarios y la interconexión humano-naturaleza.
3. A partir de esta forma de comprensión filosófica y cosmológica se ha establecido una postura de solidaridad interna y de resistencia frente a las condiciones de desarrollo que se les imponen a las comunidades indígenas actualmente, con estas formas de resistencia, la comunidad reafirma la dimensión simbólica del territorio y defiende los intereses constituidos desde su territorialidad.
4. El ejercicio de gobierno propio y la institucionalización de procesos de gestión mediante los programas de derecho propio intercultural, educación propia, salud propia y ATEA en la comunidad, anteriormente referidos en el proceso de formación propia transversal para las territorialidades que se disponen como tejidos para la vida por la UAIIN- CRIC , se traducen en acciones de gobernanza ambiental que se circunscriben a las relaciones de reciprocidad con la naturaleza y el animismo inscrito en su cosmovisión.
5. Derivado del análisis de las tensiones entre la gestión del territorio por parte del Estado y la gestión del territorio biocultural realizada por parte de las comunidades indígenas en Colombia, se puede deducir que, del encuentro entre lo comunal y lo individual se generan apuros ontológicos que fragmentan las identidades individuales y colectivas. Para conciliar estos apuros ontológicos se hace menester realizar un balance entre los objetivos de la comunidad desde la perspectiva biocultural que demanda del comunero reflexionar acerca del Ser

comunitario desde la perspectiva del ciudadano. y la comprensión de la ontología política y ética del Ser para con la naturaleza.

6. En esta comprensión ontológica, al Ser se le presenta la necesidad de fragmentar las cualidades que lo hacen individuo para recuperar las cualidades que lo hacen comunero.
7. Reconocer que el proceso de lucha por la tierra y las formas de vida en ella desde lo local sustentan una revitalización del conocimiento propio, permeado por el vínculo con la naturaleza y las otras personas no humanas cohabitantes del territorio, son las divergencias epistémicas, ontológicas y filosóficas fundamentales entre el pensamiento propio del pueblo Kokonuko y las disciplinas del conocimiento occidental.
8. Finalmente, con los elementos recaudados en el analogado de dos mundos, por una parte, el sistema mundo positivista sustenta el concepto de desarrollo en el modelo hegemónico económico, en un mundo liberal y de propiedad privada, mientras que los pueblos indígenas procuran la suficiencia, en comunidad y un territorio colectivo, se propone un diseño biocultural para la planificación con enfoque territorial. que se ha denominado “Política Biocultural”, en la cual se acude al espíritu de la constituyente de 1991, a fin de reclamar la tardanza en la emisión de la ley de ordenamiento territorial que reconozca las entidades territoriales indígenas y sobre todo se exponen los elementos éticos que rodean el poder, donde el poder no corresponde a la anacrónica formula de relación de dominación, sino que el poder se configura en el don de servir a la comunidad. de manera que la política biocultural facilita el agenciamiento de la diferencia en el Estado a través del reconocer la gestión local del territorio.

RECOMENDACIONES

1. Materializar la política biocultural mediante la demanda de respuestas institucionales que, dentro de la configuración del Estado, permitan, armonizar el materialismo científico de la tecnocracia con el animismo fundado en una óptica espiritual de relaciones con la naturaleza como un eslabón fundamental de comprensión territorial.
2. Amplificar las acciones de los estudios bioculturales y vincularlos con procesos de gobernanza que posibiliten la revitalización de los conocimientos tradicionales y la gestión propia de los territorios para consolidar políticas públicas y de gobierno.

3. La universidad del Cauca y la UAIIN deben ocuparse de profundizar acerca de mecanismos de armonización y coordinación jurisdiccional (ordinaria y propia de los pueblos indígenas), institucional y administrativa para consolidar una política biocultural a través del enfoque territorial de pueblos indígenas.
4. Realizar procesos de investigación que se ocupen de la efectividad del decreto 1953 de 2014, respecto del tránsito y consolidación de las entidades territoriales indígenas.
5. Evaluar mecanismos asociativos que resuelvan las barreras para certificar resguardos indígenas pequeños en términos de personas y recursos asignados del Sistema general de participaciones de manera que se materialice la autonomía sin depender de las entidades territoriales municipales.
6. Formular, ejecutar y evaluar políticas públicas teniendo en cuenta las formas en las que se incorpora el enfoque diferencial y proponer mecanismos que se encuadren al enfoque territorial de pueblos indígenas integrando la fórmula y diseño de “Política Biocultural”
7. Proponer una investigación que se ocupe de comprender las formas y distinciones entre los planes de vida propios de los resguardos y los planes de vida de los pueblos indígenas.
8. Es menester que el tejido de administración de lo propio de la UAIIN se ocupe de fortalecer capacidades para la planificación y formulación de proyectos de manera que los procesos cuenten con mecanismos claros de seguimiento, monitoreo y evaluación.
9. La Universidad del Cauca dentro de los programas de formación académica requiere ampliar los currículos e incorporar la gestión de los mismos desde los estudios bioculturales y la política biocultural
10. Admitir y reconocer a las autoridades indígenas , como autoridades ambientales vinculadas a el Sistema Nacional ambiental, a través de espacios de armonización y coordinación con los mecanismos de evaluación ambiental que permitan transitar a unas formas de evaluación biocultural en los territorios.

Lista de Abreviaturas

AESGPRI – Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas

IRI - Iniciativa interreligiosa por los bosques tropicales

CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

ATEA - Sistema de Autoridad Territorial Económico Ambiental.

UAIIN – Universidad Autónoma Indígena Intercultural

EMICAUCA - empresa minera indígena del Cauca.

ANUC - Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

AATI - Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas

DANE - Departamento Administrativo Nacional de Estadística

DNP - Departamento Nacional de Planeación

UN - Naciones Unidas

CRC - Consejo Regional Indígena del Cauca

UAESPNN – Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.

IDEAM - Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales

IGAC – Instituto Geográfico Agustín Codazzi

CRC – Corporación Autónoma Regional del Cauca

UNESCO - Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

POMCA - Planes de Ordenación y Manejo de Cuencas Hidrográficas

ATITAK - autoridad territorial de los territorios ancestrales del pueblo kokonuko

ODM - Objetivos de Desarrollo del Milenio

ODS - Objetivos de Desarrollo Sostenible

CDB - Convenio de Diversidad Biológica

UNFCCC - United Nations Framework Convention on Climate Change

Anexos

Anexo 1.

INFORME	CONFERENCIA	INSTITUCION	NORMA
Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad (Aizpuru, 2003)	La primera conferencia mundial sobre el medio ambiente. Fue la primera conferencia mundial en hacer del medio ambiente un tema importante. Los participantes adoptaron una serie de principios para la gestión racional del medio ambiente, incluida la Declaración y el Plan de acción de Estocolmo para el medio humano. (Naciones Unidas, 1972)	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)	Declaración del Derecho al Desarrollo de 4 de diciembre de 1986, los Estados ceden el protagonismo al individuo, declarando la persona humana como sujeto central del desarrollo, configurando el derecho al desarrollo como un derecho humano inalienable en su artículo. 1968:Resolución E/RES/1346(XLV) 1968:Resolución A/RES/2398(XXIII) 1972: Lista de participantes A/CONF.48/INF.5/Rev.1 1972: de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano A/CONF.48/14/Rev.1
La humanidad ante la encrucijada: segundo informe al Club de Roma. Instituto de Estudios de Planificación. Hodara, 1975)	Cumbre para la Tierra, se celebró en Río de Janeiro, Brasil, del 3 al 14 de junio de 1992. Esta conferencia mundial, celebrada con motivo del 20 aniversario de La primera Conferencia sobre el Medio Ambiente Humano en Estocolmo Se centró en el impacto de las actividades socioeconómicas humanas sobre el medio ambiente. (Naciones Unidas, 1992)	Comisión sobre el Desarrollo Sostenible	Declaración de Río y sus 27 principios universales. Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio climático (CMNUCC). Convenio sobre la Diversidad Biológica. Declaración sobre los principios de la ordenación, la conservación y el desarrollo sostenible de los bosques de todo tipo. A/RES/44/228 A/CONF.151/26/Rev.1(vol.I)+ Corr. 1 Programa 21
Informe Brundtland. Nuestro futuro común. (Artaraz, 2002)			
	19° período extraordinario de sesiones de la Asamblea General para examinar y evaluar la ejecución del Programa 21, 23 a 27 de junio de 1997, Nueva York. Período Extraordinario de Sesiones de la Asamblea General (también conocido como 'Río +5') y se examinó el progreso alcanzado por los países, las organizaciones internacionales y la sociedad civil para enfrentar el desafío de cumplir con las metas del Programa 21 en los cinco años posteriores a la Cumbre para la Tierra de Río. (Naciones Unidas, 1997)		1993:Resolución A/RES/47/190 1997:Resolución A/RES/51/181 1997:Resolución A/RES/S-19/2
	Cumbre del Milenio, 6 a 8 de septiembre de 2000, Nueva York. (Naciones Unidas, 2000)		Declaración del Milenio, en la que se establecían los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM).

			1998: Resolución A/RES/53/202 1999: Contenido temático de la Cumbre del Milenio - Informe A/53/948 1999: Contenido temático de la Cumbre del Milenio - Adición A/53/948/Add.1 1998: Resolución A/RES/53/25 2000: Nosotros los pueblos: la función de las Naciones Unidas en el siglo XXI - Informe A/54/2000 2000: Resolución A/RES/54/254 2000: Resolución A/RES/55/2 2004: Modalidades, formato y organización de la reunión plenaria de alto nivel del sexagésimo período de sesiones de la Asamblea General - Informe A/59/545
	Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, 26 de agosto a 4 de septiembre de 2002, Johannesburgo. Decisiones relacionadas con el agua, la energía, salud, agricultura, diversidad biológica y otras áreas de interés. Fomentó alianzas entre los sectores público y privado basadas en los marcos regulatorios establecidos por los gobiernos. Diversificar el suministro de energía, así como la necesidad de agregar fuentes de energía renovables al suministro de energía global. Lucha contra el VIH/SIDA. Hincapié en el derecho de los Estados a interpretar el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio de medicamentos. En negociaciones integrales sobre el Acuerdo sobre Agricultura de la OMC, que incluían el acceso a los mercados y la reducción de las subvenciones a la exportación. Con respecto a la diversidad biológica, el Plan de Implementación pidió el establecimiento de un régimen internacional para asegurar una distribución	Creación de un fondo de solidaridad mundial para la erradicación de la pobreza y el lanzamiento de programas decenal para apoyar iniciativas regionales y nacionales destinadas a acelerar la transición hacia patrones de producción y consumo viables.	Declaración Política y un Plan de Implementación que incluyó disposiciones que cubren un conjunto de actividades y medidas que deben tomarse para lograr un desarrollo que tenga en cuenta el respeto por el medio ambiente.

	justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos. Disposiciones sobre el Protocolo de Kyoto sobre la reducción de gases de efecto invernadero para los estados que lo habían ratificado. (Naciones unidas, 2002)		
	Cumbre Mundial, 14 a 16 de septiembre de 2005, Nueva York Los gobiernos asumieron compromisos firmes para lograr los objetivos de desarrollo establecidos en la Declaración del Milenio para 2015, prometiendo 50.000 millones de dólares adicionales por año para luchar contra la pobreza, decididos a encontrar fuentes innovadoras de financiación del desarrollo, así como medidas adicionales para garantizar la sostenibilidad de la deuda a largo plazo. (Naciones unidas, 2005)		Informe Un concepto más amplio de la libertad Documento Final de la Cumbre Mundial 2005 (A/RES/60/1) Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos (A/59/2005) Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos (A/59/2005/Add.1) Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos (A/59/2005/Add.2) Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos (A/59/2005/Add.3) Ver todos los documentos oficiales
	Reunión de alto nivel sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio, 22 a 25 de septiembre de 2008, Nueva York Un examen de medio tiempo sobre el progreso de los ODM. (Naciones unidas, 2008)		2008: Informe de los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2008: Tabla de progreso de los Objetivos de desarrollo del Milenio 2008: Nota de antecedentes del secretario general 2008: Nota informativa A/INF/63/3 2008: Nota informativa A/INF/63/3/Add.1
	Cumbre sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio, 20 a 22 de septiembre de 2010, Nueva York Una estrategia mundial para la salud de la mujer y el niño. (Naciones Unidas, 2010)		2010: 'Mantener la promesa' - Informe del secretario general - A/64/665 2010: Documento final de la Cumbre - A/RES/65/1
	Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, 20 a 22 de junio de 2012, Río de Janeiro En la Conferencia, los Estados Miembros decidieron poner en marcha un proceso para desarrollar un conjunto de Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), basándose en los Objetivos de Desarrollo del Milenio		2009: Resolución A/RES/64/236 2011: Resolución A/RES/66/197 2012: Resolución A/RES/66/288 2012: A/CONF.216/5 2012: Informe A/CONF.216/16

	(ODM) y convergiendo con la agenda para el desarrollo después de 2015. Adoptó directrices innovadoras sobre políticas de economía verde y puso en marcha una estrategia para financiar el desarrollo sostenible. (Naciones Unidas, 2012)		
	Evento especial del presidente de la Asamblea General para el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, 25 de septiembre de 2013, Nueva York. Desafíos futuros (Naciones Unidas, 2013)		Informe del secretario general (A/68/202) Informe sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2013
	Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, 25 a 27 de septiembre de 2015, Nueva York Cambiando nuestro mundo. (Naciones Unidas, 2015)		2015: Resolución A/RES/70/1 2015: Acuerdo de París

Fuente: Elaborado con fundamento en las conferencias de las Naciones Unidas, acerca del Medio Ambiente y desarrollo Sostenible.

Bibliografía

- Aguado Puig, A. (2018). *Desarrollo sostenible: 30 años de evolución desde el informe Brundtland*. Universidad de Sevilla.
- Aizpuru, M. Z. (2003). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad Maite Zapiain Aizpuru "*. 1972, 1–3.
- Álvarez, M. A. (2011). Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 3(6), 154–172.
- Amo-Rodríguez, S. Del, Vergara-Tenorio, M. D. C., Ramos-Prado, J. M., & Porter-Bolland, L. (2010). Community Landscape Planning for Rural Areas: A Model for Biocultural Resource Management. *Society & Natural Resources*, 23(5), 436–450.
<https://doi.org/10.1080/08941920802537781>
- Ángel Maya, A. (2013). *El reto de la Vida - Ecosistema y Cultura - Una introducción al estudio del medio ambiente*. www.augustoangelmaya.com
- Ángel Maya, A. (2015). *La fragilidad ambiental de la cultura - Historia y Medio ambiente* (Universidad Nacional de Colombia, Ed.; 2a ed.). En línea.
https://augustoangelmaya.org/statics/images/obra/fragilidad_ambiental_de_la_cultura.pdf.
- Arboleda Suarez, E. (2013). Reflexiones sobre una infraestructura empresarial en crisis. El caso de Industrias Puracé SA en territorios del Cauca indígena. *Contaduría Universidad de Antioquia*, 62, 37–68. <https://doi.org/10.17533>
- Artaraz, M. (2002). Teoría de las tres dimensiones de desarrollo sostenible. *Ecosistemas*, 11(2).
- Barrios Escobar, L. E. (1996). *La alcaldía indígena en Guatemala : época colonial (1500-1821)* [Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES)].
<https://repositorio.ausjal.org/handle/20.500.12032/158311>
- Bauman, Z. (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (E. Libros, Ed.; Primera). Paidós.
- Becher, T. (1987). Disciplinary Discourse. *Studies in Higher Education*, 12(3), 261–274.
<https://doi.org/10.1080/03075078712331378052>
- Beltrán, Y. (2017). Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”. *Ciencia Política*, 12(24), 115–136. <https://doi.org/10.15446/cp.v12n24.65253>
- Bermúdez Torres, C. A. (2010). *Origen y repercusión de la doctrina respice polum (“Mirar hacia el norte”) en la práctica de las relaciones internacionales de Colombia*.
- Beuchot, M. (2018). Profiles of analogic hermeneutics. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 23(Extra3), 17–24. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2425882>

- Bhabha, H. K. (2019). *El Lugar de la Cultura* (Manantial, Ed.; 1ª ed.).
- Boege, E. (coord.), Cruz, U., & Jiménez, D. (2014). *Tu tuú ñu Yucóo: nuestro territorio, nuestra vida. Mapeo y gestión social del territorio biocultural Guadalupe Hidalgo Yucóo* (CONACYT; INAH, Ed.; 1a ed.). Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, INAH. <https://www.aacademica.org/eckart.boege/6>
- Bolaños, G., Tattay, P., Pancho, A., Manios, S., & Villegas, A. (2014). *Caminando la Palabra - Congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC . Febrero de 1972 a junio de 2013* (CRIC Consejo regional indígena del Cauca, Ed.; Tercera).
- Bridgewater, P. B. (2002). Biosphere reserves: Special places for people and nature. *Environmental Science and Policy*, 5(1), 9–12. [https://doi.org/10.1016/S1462-9011\(02\)00018-7](https://doi.org/10.1016/S1462-9011(02)00018-7)
- Callicott, J. B., Rozzi, R., Delgado, L., Monticino, M., Acevedo, M., & Harcombe, P. (2007). Biocomplexity and conservation of biodiversity hotspots: Three case studies from the Americas. En *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* (Vol. 362, Número 1478, pp. 321–333). Royal Society. <https://doi.org/10.1098/rstb.2006.1989>
- Cancillería. (2021). *Convenio sobre Diversidad Biológica (CBD)*. Ministerio de Relaciones exteriores de Colombia. <https://www.cancilleria.gov.co/convenio-sobre-diversidad-biologica-cbd>
- Caruso, M. (2019). *A contraluz - Revisita a los procesos sociales y políticos en América Latina* (Segunda). Partido del trabajo.
- Castro Gomez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto - Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Akal, Ed.; 1ª ed.).
- Chandía Araya, M. (2014). Martí: Nación, sujeto e identidad. En una relectura de Nuestra América. *Alpha*, 39, 9–22. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012014000200002>
- Chen, C. W., & Gilmore, M. (2015). Biocultural rights: A new paradigm for protecting natural and cultural resources of indigenous communities. *International Indigenous Policy Journal*, 6(3). <https://doi.org/10.18584/iipj.2015.6.3.3>
- Claverías H, R. (1990). *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*. s.n.
- Comunidad Pueblo Kokonuko Puracé. (2024). *Tejido: Plan de Vida Resguardo Indígena de Puracé. - Volver a la Tierra para fortalecer Nuestro Territorio y Ámbito Territorial*.
- Consejo interreligioso de Colombia y líderes de pueblos Indígenas, comunidades negras y habitantes de los bosques tropicales. (2018). *Declaración de la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales en Colombia*.
- Constitución Política de Colombia (1991).
- Cook, N. D. (1989). Patrones de migración indígena en el Virreinato del Perú: mitayos, mingas y forasteros. *Histórica*, 13(2), 125–152. <https://doi.org/10.18800/historica.198902.001>

- Coombes, B. (2020). Nature's rights as Indigenous rights? Mis/recognition through personhood for Te Urewera. *Espace-Populations-Societes*, 2020(1–2). <https://doi.org/10.4000/EPS.9857>
- CRC.GOV.CO. (s. f.). CRC. Recuperado 23 de mayo de 2023, de <https://crc.gov.co/nosotros/quienes-somos/historia/>
- CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca. (2007). *Plan de Vida regional de los Pueblos Indígenas del Cauca* (p. 179).
- Decreto <Autónomo constitucional> 252, Diario Oficial No. 51.234 de 21 de febrero 2020 (2020).
- Decreto <Autónomo constitucional> 632, Diario Oficial No. 50.561 de 11 de abril de 2018 (2018).
- Decreto - Ley 1953, Diario Oficial No. 49.297 de 7 de octubre de 2014 (2014).
- Decreto 2811, 64 (1974).
- Decreto Ley 1088, Diario Oficial No.40.914, del 11 de junio de 1993 (1993).
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE. (2019). Población Indígena de Colombia. En *Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-etnicos/informacion-tecnica>
- Dussel, E. (1983). *PRAXIS LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION* (E. N. América, Ed.; Primera).
- Dussel, E. (2003). La globalización y las víctimas de la exclusión: Desde la perspectiva de la ética de la liberación. En *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*.
- Dussel, E. (2012). *Hacia una Filosofía política crítica*. Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur Descolonización y Transmodernidad* (akal, Ed.; 1ª ed.).
- Dussel, E. (2020). *El Poder político La sede del poder: la potentia y la potestas*. www.escuelaformacionpolitica.com. <https://www.youtube.com/watch?v=5Yd6Vnf-JOI>
- Eklblom, A., Shoemaker, A., Gillson, L., Lane, P., & Lindholm, K.-J. (2019). Conservation through Biocultural Heritage—Examples from Sub-Saharan Africa. *Land*, 8(1), 5. <https://doi.org/10.3390/land8010005>
- Elands, B. H. M., Vierikko, K., Andersson, E., Fischer, L. K., Gonçalves, P., Haase, D., Kowarik, I., Luz, A. C., Niemelä, J., Santos-Reis, M., & Wiersum, K. F. (2019). Biocultural diversity: A novel concept to assess human-nature interrelations, nature conservation and stewardship in cities. En *Urban Forestry and Urban Greening* (Vol. 40, pp. 29–34). Elsevier GmbH. <https://doi.org/10.1016/j.ufug.2018.04.006>

- Ens, E., Scott, M. L., Rangers, Y. M., Moritz, C., & Pirzl, R. (2016). Putting indigenous conservation policy into practice delivers biodiversity and cultural benefits. *Biodiversity and Conservation*, 25(14), 2889–2906. <https://doi.org/10.1007/s10531-016-1207-6>
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *TABULA RASA Revista de humanidades*, enero-ju(18), 15–42.
- Escobar, A. (2014). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos , vida, redes* (1ª ed., Vol. 1). Editorial Universidad del Cauca.
- Fals Borda, O. (2012). Una sociología sentipensante para América Latina (antología). En *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos* (Número 54). CLACSO.
- Fernandes, W. (2003). La globalización y la ética de una cultura única. En *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización* (pp. 29–50).
- Fornet - Betancourt, R. (2003). Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. En *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización* (pp. 15–28).
- Fundación Procuencia Río Las Piedras – Acueducto y Alcantarillado de Popayán. (s. f.). Recuperado 3 de diciembre de 2023, de <https://aapsa.com.co/ambiental/fundacion-procuencia-rio-las-piedras/>
- García Ruiz, P. E. (2014). Vista de Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y política*, 51(julio-diciembre), 777–792. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.051.13>
- Garrett, D. (2021). Monism, Spinoza’s Way. *The Monist*, 104(1), 38–59. <https://doi.org/10.1093/monist/onaa021>
- Gavin, M., McCarter, J., Berkes, F., Mead, A., Sterling, E., Tang, R., & Turner, N. (2018). Effective Biodiversity Conservation Requires Dynamic, Pluralistic, Partnership-Based Approaches. *Sustainability*, 10(6), 1846. <https://doi.org/10.3390/su10061846>
- Grey, S., & Kuokkanen, R. (2020). Indigenous governance of cultural heritage: searching for alternatives to co-management. *International Journal of Heritage Studies*, 26(10), 919–941. <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1703202>
- Grosso, J. L. (2005). Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales. *Revista Colombiana de Sociología*, 24, 215–233. <https://www.redalyc.org/pdf/5515/551556299008.pdf>
- Grosso, J. L. (2009). Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros. *Convergencia*, 51, 157–179. <https://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v16n51/v16n51a7.pdf>
- Haber, A., & Grosso, J. (2022). Entramados territoriales y arqueología indisciplinada. En C. Jofré & C. Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en*

- Latinoamérica* (1a ed., p. 322). UNICEN.
<https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/handle/11336/191679>
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9–42.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&nrm=iso&tlng=es
- Harmon, D., & Loh, J. (2004). *A Global Index of Biocultural Diversity Discussion Paper for the International Congress on Ethnobiology or. June.*
- Hernández González, F., & Mora, T. R. (2012). Genealogía de las herencias coloniales: Entrevista a Santiago Castro-Gómez. *Andamios*, 9, 187–199.
- Herrera Arango, J., & Helo Molina, E. (2018). El derecho a la propiedad colectiva en Colombia. En *Documento de trabajo* 239. <https://doi.org/10.2307/j.ctv25tnvf2.12>
- Herse, M. R., Lyver, P. O., Scott, N., McIntosh, A. R., Coats, S. C., Gormley, A. M., & Tylianakis, J. M. (2020). Engaging Indigenous Peoples and Local Communities in Environmental Management Could Alleviate Scale Mismatches in Social–Ecological Systems. *BioScience*, 70(8), 699–707. <https://doi.org/10.1093/biosci/biaa066>
- Hill, R., Cullen-Unsworth, L. C., Talbot, L. D., & McIntyre-Tamwoy, S. (2011). Empowering Indigenous peoples’ biocultural diversity through World Heritage cultural landscapes: a case study from the Australian humid tropical forests. *International Journal of Heritage Studies*, 17(6), 571–591. <https://doi.org/10.1080/13527258.2011.618252>
- Hincapié, M. U. de. (1996). *Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia*. Universidad de Antioquia.
- Hobbes, T. (2018). *LEVIATÁN (O la materia, forma y poder de un país eclesiástico y civil)* (Artemisa S.A.S, Ed.; Primera).
- Hodara, J. (1975). *En torno al segundo informe del Club de Roma* (Fondo de Cultura Económica, Colección Popular).
- Johns, T., & Sthapit, B. R. (2004). Biocultural diversity in the sustainability of developing-country food systems. *Food and Nutrition Bulletin*, 25(2), 143–155.
<https://doi.org/10.1177/156482650402500207>
- Jung, C. G. (1993). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* (S. A. Paidós Iberica, Ed.; 2° Reimpresión).
- Kohler, F. (2011). Diversité culturelle et diversité biologique: Une approche critique fondée sur l’exemple brésilien. *Natures Sciences Societes*, 19(2), 113–124.
<https://doi.org/10.1051/nss/2011127>
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*.
- Langebaek, C. H. (2023). *Conquistadores e indios* (P. R. House, Ed.; Primera).

- Launay, C. (2005). La gobernanza: Estado, ciudadanía y renovación de lo político. Origen, definición e implicaciones del concepto en Colombia. *Política y Sociedad*, 91–105.
- Leal, C. (2022). Breve historia de los parques nacionales de Colombia, 1948-2003. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 2, 23–49. <https://doi.org/10.53010/NYS2.02>
- Leff, E. (2005). La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable : economización del mundo , racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza . *Alternativa de la globalización*, 1–18.
- Ley 21, Diario Oficial 39.720 de marzo 6 de 1991. (1991).
- Ley 89 (1890).
- Ley 99, Diario Oficial No. 41.146 de 22 de diciembre (1993).
- Ley 160, Diario Oficial No. 41.479, de 5 de agosto de 1994 (1994).
- Ley 165, Diario Oficial No. 41.589, de 9 de noviembre (1994).
- Ley 619, Diario Oficial No 44.200 de 20 de octubre de 2000 (2000).
- Ley 715, Diario Oficial No 44.654 de 21 de diciembre de 2001 (2001).
- Ley 1151, Diario Oficial No. 46.700 de 25 de julio de 2007 (2007).
- Ley 1450, Diario Oficial No. 48.102 de 16 de junio de 2011 (2011).
- Ley 1454, Diario Oficial No. 48.115 de 29 de junio (2011).
- Ley 1753, Diario Oficial No. 49.538 de 9 de junio de 2015 (2015).
- Ley 1876, Diario Oficial No. 50.461 de 29 de diciembre de 2017 (2017).
- Ley 1930, Diario Oficial No. 50.667 de 27 de julio de 2018 14 (2018).
- Ley 1930 de julio 27 de 2018 Por medio de la cual se dictan disposiciones para la gestión integral de los páramos en Colombia., Diario Oficial No. 50.667 de 27 de julio de 2018 14 (2018). http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1930_2018.html
- Ley 1955, Diario Oficial No. 50.964 de 25 de mayo 2019 (2019).
- Lindholm, K.-J., & Ekblom, A. (2019). *A framework for exploring and managing biocultural heritage*. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2019.100195>
- Linz, M. (2006). *Sobre suficiencia y vida buena* (J. Riechmann, Trad.). <http://www.wupperinst.org/Seiten/org-einheiten/qp-suffizienz.html>
- Loh, J., & Harmon, D. (2005). A global index of biocultural diversity. *Ecological Indicators*, 5(3), 231–241. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2005.02.005>

- López Barreto, M. F., Cueva, F. I. H., & Becerril-García, J. (2018). El patrimonio biocultural maya-yucateco desde la perspectiva de la ecología política: El caso del huerto familiar en Chimay. *Journal of Political Ecology*, 25(1), 312–331. <https://doi.org/10.2458/v25i1.23027>
- López Vargas, G. E. (2020). *Comprensión cosmogónica en la asignación especial del sistema general de participaciones, resguardos indígenas Amazonia Colombiana* (Primera). Editorial Académica española.
- López Vargas, G. E. (2021). Comprensión del Territorio Biocultural del Resguardo de Puracé desde la Hermenéutica Analógica. *REVISTA DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES*, Año XLVI N(2718–7691), 26–32.
- López Vargas, G. E. (2022a). *DIPLOMADO Control Fiscal Público con Enfoque Étnico y Diferencial* (p. 33). CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA – CRIC PROGRAMA DE EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL – PEBI UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INDÍGENA INTERCULTURAL - UAIIN, POPAYÁN 2022 UNIVERSIDAD DEL CAUCA.
- López Vargas, G. E. (2022b). Sintiendo el territorio. En CLACSO (Ed.), *Senti-pensarnos Tierra : educación ambiental y Ecología política en clave latinoamericana y del Caribe no. 11* (p. 84). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lyver, P. O., Ruru, J., Scott, N., Tylanakis, J. M., Arnold, J., Malinen, S. K., Bataille, C. Y., Herse, M. R., Jones, C. J., Gormley, A. M., Peltzer, D. A., Taura, Y., Timoti, P., Stone, C., Wilcox, M., & Moller, H. (2019). Building biocultural approaches into Aotearoa – New Zealand’s conservation future. *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 49(3), 394–411. <https://doi.org/10.1080/03036758.2018.1539405>
- Maffi, L. (2012). Biocultural Diversity Conservation. *Biocultural Diversity Conservation*. <https://doi.org/10.4324/9781849774697>
- Malagón Pinzón, M. (2006). LA REGENERACIÓN , LA CONSTITUCIÓN DE 1886 Y EL PAPEL DE LA IGLESIA CATOLICA. *Civilizar*, 6(11), 63. <https://doi.org/10.22518/16578953.764>
- Martí, J. (1891). Nuestra América. *Revista Ilustrada de Nueva York*, 133–139.
- Martínez, W., & Perafán, A. (2017). Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los Andes colombianos. *Universitas Humanística*, 84. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.pcml>
- Max-Neef, M. A., Elizalde, A., & Hopenhayn, M. (1993). Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. En *Max-Neef, M. A., Elizalde, A., & Hopenhayn, M* (Segunda). Nordan e Icaria.
- McRuer, J., & Zethelius, M. (2017). The difference biocultural “place” makes to community efforts towards sustainable development: Youth participatory action research in a marine

- protected area of Colombia. *International Review of Education*, 63(6), 847–870.
<https://doi.org/10.1007/s11159-017-9690-x>
- Medina, J. (2019). *Pasos hacia una Biosofía del Vivir Bien I: Vol. I* (1a ed.).
- Menezes, J., & Baldauf, C. (2021). Multiple perspectives on a biocultural environment: Landscape ethnoecology in the Brazilian dry forest. *Journal of Arid Environments*, 186, 104387. <https://doi.org/10.1016/j.jaridenv.2020.104387>
- Ministerio de Ambiente. (2019). *Planes de Ordenación y Manejo de Cuencas Hidrográficas – POMCA | Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible*.
<https://archivo.minambiente.gov.co/index.php/gestion-integral-del-recurso-hidrico/planificacion-de-cuencas-hidrograficas/cuenca-hidrografica/planes-de-ordenacion>
- Montaño Fuentes, M. E. (2023). *Modelamiento de la Incidencia de los Sistemas Productivos Tradicionales en la Sustentabilidad de los Paisajes del Resguardo Indígena de Puracé*.
- Mooij, M., Dessartre Mendonça, S., & Arts, K. (2018). Conserving Biocultural Diversity through Community–Government Interaction: A Practice-Based Approach in a Brazilian Extractive Reserve. *Sustainability*, 11(1), 32. <https://doi.org/10.3390/su11010032>
- Naciones Unidas. (1972). *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano. A/CONF.48/14*. United Nations.
<https://www.un.org/es/conferences/environment/stockholm1972>
- Naciones Unidas. (1992). Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, Río de Janeiro, Brasil, 3 a 14 de junio de 1992. En *Conferencias | Medio ambiente y desarrollo sostenible*. United Nations.
- Naciones Unidas. (1997). *19° período extraordinario de sesiones de la Asamblea General para examinar y evaluar la ejecución del Programa 21, Nueva York, 23 a 27 de junio de 1997 | Naciones Unidas*. United Nations.
<https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork1997>
- Naciones Unidas. (2000). *Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas*. United Nations.
<https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2000>
- Naciones Unidas. (2002). *Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible Johannesburgo*. United Nations. <https://www.un.org/es/conferences/environment/johannesburg2002>
- Naciones Unidas. (2005). *Cumbre Mundial 2005*. Conferencias | Medio ambiente y desarrollo sostenible; United Nations. <https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2005>
- Naciones Unidas. (2008). *Reunión de alto nivel sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Conferencias | Medio ambiente y desarrollo sostenible; United Nations.
<https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2008>

- Naciones Unidas. (2010). *Cumbre sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Foro político de alto nivel sobre el desarrollo sostenible; United Nations. <https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2010>
- Naciones Unidas. (2012). *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, 20 a 22 de junio de 2012, Río de Janeiro*. 17852(10).
- Naciones Unidas. (2013). *Evento especial del Presidente de la Asamblea General para el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Conferencias | Medio ambiente y desarrollo sostenible; United Nations. <https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2013>
- Naciones Unidas. (2015). *Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible 2015*. Proyecto de documento final de la cumbre de las Naciones Unidas para la aprobación de la agenda para el desarrollo después de 2015; United Nations. <https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2015>
- Najmanovich, D. (2001). De los paradigmas a las figuras del pensar 1. *Presentado en el Primer Seminario Bienal de Implicaciones Filosóficas de las Ciencias de la Complejidad*.
- Nemogá, G. R. (2014). Biodiversity research and conservation in Colombia (1990–2010): The marginalization of indigenous peoples' rights. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 39(1), 93–111. <https://doi.org/10.1080/08263663.2014.978166>
- Novoa, F. M., & Vega Cantor, R. (2016). *GEOPOLÍTICA DEL DESPOJO - BIOPIRATERÍA, GENOCIDIO Y MILITARIZACIÓN* (C. EDITORES, Ed.; Primera). Impresol EdicionesLtda.
- Obando Cabezas, A. (2010). Justicia Política y Ciudadanía Materialmente Diferenciada. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 2(4). <https://doi.org/10.32997/2256-2796-VOL.2-NUM.4-2010-263>
- OIT. (1989). *CONVENIO 169*. Corte Constitucional de Colombia | Guardián de la Constitución. [https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/CONVENIO 169 DE LA OIT. SOBRE PUEBLOS INDIGENAS Y TRIBALES EN PAISES INDEPENDIENTES.php](https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/CONVENIO%20169%20DE%20LA%20OIT.%20SOBRE%20PUEBLOS%20INDIGENAS%20Y%20TRIBALES%20EN%20PAISES%20INDEPENDIENTES.php)
- Oloriz, C., & Parlee, B. (2020). Towards Biocultural Conservation: Local and Indigenous Knowledge, Cultural Values and Governance of the White Sturgeon (Canada). *Sustainability*, 12(18), 7320. <https://doi.org/10.3390/su12187320>
- Poma de Ayala, G. (1615). *Nueva corónica y buen gobierno*. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/?open=idm2>
- Quijano, A. A., Lander, E., Castro-Gómez, S., Coronil, F., Dussel, E., Escobar, A., Segreña, F. L., Mignolo, W., Moreno, A., & Quijano, A. A. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. En *CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (p. 151). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

- Quilindo, O., Montaña, M. E., Díaz, C. J., & Manzano, R. (2018). *Espacios de Vida - Resguardo Indígena de Puracé*.
- Quintín Lame, M. (2022). *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* (Cuarta). Editorial Universidad del Cauca.
- Quirá, A. (1989). Autodesarrollo indígena en las Américas. En *iwgia.org: Vol. X* (Primera, pp. 141–148). <https://www.iwgia.org/en/documents-and-publications/documents/722-iwgia-autodesarrollo-ind%C3%ADgena-en-las-am%C3%A9ricas,-actas-del-simposio-de-iwgia-en-el-46%C2%BA-congreso-internacional-de-americanistas-1989-esp.html>
- Ramírez Velázquez, R., Levi, B., & López, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo* (1ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rana, S., Ávila-García, D., Dib, V., Familia, L., Gerhardinger, L. C., Martin, E., Martins, P. I., Pompeu, J., Selomane, O., Tauli, J. I., Tran, D. H. T., Valle, M., von Below, J., & Pereira, L. M. (2020). The voices of youth in envisioning positive futures for nature and people. *Ecosystems and People*, 16(1), 326–344. <https://doi.org/10.1080/26395916.2020.1821095>
- Resolución 180 de febrero 6 de 2018, “Por medio de la cual se delimita el Páramo de Guanacas - Puracé - Coconucos y se adoptan otras determinaciones”, 20 (2018). <https://www.minambiente.gov.co/normativa/resoluciones/>
- Resolución 886 de mayo 18 de 2018, “Por la cual se adoptan los lineamientos para la zonificación y régimen de usos en las áreas de páramos delimitados y se establecen las directrices para diseñar, capacitar y poner en marcha programas de sustitución y reconversión de las actividades agropecuarias y se toman otras determinaciones”, 22 (2018). <https://www.minambiente.gov.co/normativa/resoluciones/>
- Resolución No 001 del 11 de febrero de 2017- Por la cual, se adoptan medidas preventivas para garantizar la sostenibilidad de los Espacios de Vida, en el territorio ancestral de la comunidad indígena de Puracé., 001 (2017).
- Restrepo, D. I. (2002). Luchas por el control territorial en Colombia. *Economía Sociedad y Territorio*, III, 517–537. <https://doi.org/10.22136/EST002002335>
- Rivera López, F., Wickson, F., & Helen Hausner, V. (2020). Bridging different perspectives for biocultural conservation: art-based participatory research on native maize conservation in two indigenous farming communities in Oaxaca, Mexico. *Environment, Development and Sustainability*, 22(8), 7427–7451. <https://doi.org/10.1007/s10668-019-00530-1>
- Rojas, C. (2008). La construcción de la ciudadanía en Colombia durante el gran siglo diecinueve 1810-1929. *Poligramas*, 295–333.
- Rojas Lenis, Y. (2014). La historia de las áreas protegidas en Colombia, sus firmas de gobierno y las alternativas para la gobernanza. *Sociedad y Economía*, 27, 155–176.

- http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-63572014000200007&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Romero, F. M. (2018). Multiculturalism and identity, a look from the analogue hermeneutics. *Perseitas*, 6(2), 275–301. <https://doi.org/10.21501/23461780.3017>
- RTV.ES. (2016). ZYGMUNT BAUMAN - El “precariado” y la teoría del “tiempo líquido” - YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=fiCcHmsrVlE>
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción*. <http://bibliotecadigital.mineduc.cl/handle/20.500.12365/17634>
- Sõukand, R., & Pieroni, A. (2019). Resilience in the mountains: biocultural refugia of wild food in the Greater Caucasus Range, Azerbaijan. *Biodiversity and Conservation*, 28(13), 3529–3545. <https://doi.org/10.1007/s10531-019-01835-3>
- Stavenhagen, R. (2022). Identidad Indígena y Multiculturalidad en América Latina. *Araucaria. revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 4 (7), 0.
- Stengers, I. (2017). Reativar Animismo. *Caderno de Leituras*, 62, 15.
- T-158-23, 42 (2023).
- territorio | Definición | Diccionario de la lengua española | RAE - ASALE. (s. f.). Recuperado 7 de marzo de 2023, de <https://dle.rae.es/territorio>
- Torres Giraldo, I. (2019). *La cuestión indígena en Colombia* (Primera). Programa Editorial Universidad del Valle.
- Triana Antorveza, A. (1985). EL CASO DEL RESGUARDO DE PURA CE Adolfo Triana Antorveza. En *Estado y minorías étnicas en Colombia* (pp. 289–303). Cuadernos del Jaguar y Fundación para las Comunidades Colombianas.
- UAESPNN. (2001). *Parques con la Gente - Política de Participación Social en la Conservación - avances 1998 - 2000*.
- UAESPNN. (2005). *Plan de Manejo Parque Nacional Natural Puracé* (p. 224). Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.
- UASPNN. (2005). *PLAN DE MANEJO PARQUE NACIONAL NATURAL* (p. 224). Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.
- UNFCCC. (2019). History of the Convention. En *United Nations Climate Change*. Secretariat of the Convention on Biological Diversity.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En S. Alexandre & P. García Hierro (Eds.), *TIERRA ADENTRO Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37–80). Grupo Internacional de Trabajo Sobre Auntos indígenas.

- Wali, A., Alvira, D., Tallman, P. S., Ravikumar, A., & Macedo, M. O. (2017). A new approach to conservation: Using community empowerment for sustainable well-being. *Ecology and Society*, 22(4). <https://doi.org/10.5751/ES-09598-220406>
- Wallerstein, I., & Quijano, A. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIV, num., 583–592. <https://doi.org/0379-0762>
- Zamora, J. A. (2021). Violencia sistémica, guerra y vida “sobrante” en la crisis terminal del capitalismo. *Iglesia Viva*, 287, 33–54.