

EL GIRO MULTIESPECIES: REPRESENTACIÓN GEOHISTÓRICA DEL PUMA DESDE UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA (SIGLOS XVI-XXI). *

THE MULTI-SPECIES TURN: GEOHISTORIC REPRESENTATION OF THE PUMA FROM AN INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVE (16TH-21TH CENTURIES)

Fernando Venegas Espinoza**, Andrés Moreira-Muñoz***, Pablo Mansilla-Quifiones****

Resumen

En este artículo se estudia al 'puma' (*Puma concolor*) para comprender las representaciones de la naturaleza en la sociedad chilena, desde una perspectiva geohistórica y la actual discusión del "giro multispecies" en las humanidades y las ciencias sociales. Para el estudio de la representación del puma en la historia de la sociedad chilena, se recurrió a las fuentes históricas e historia oral, realizando al mismo tiempo un análisis crítico hermenéutico y relacional de dichas fuentes. También se recurrió a entrevistas que permitieron enfocar y ejemplificar el análisis, así como una sucinta revisión de los aspectos legales en la conservación del puma. Los resultados sugieren que, a pesar de los intentos legales de proteger la especie, y contrario a la evidencia empírica, permanece en el imaginario colectivo la idea de un animal peligroso, que en el ámbito rural aún es perseguido y cazado. Ello plantea el desafío de recurrir a todo el bagaje cultural del giro multispecies para avanzar en conjunto con la mirada más tradicional de una necesidad de preservación de la especie, hacia una comprensión más profunda del ser animal, de la animalidad en lo humano, y del puma como receptor y transcriptor de miedos e incertidumbres arraigadas en el inconsciente colectivo chileno.

Palabras clave: geohistoria, humanidades ambientales, Representaciones sociales de la Naturaleza; GeoHumanidades, giro animal, Pagi, Panguí, *Puma concolor*.

Abstract

In this article, the 'puma' (Puma concolor) is studied to understand the representations of nature in Chilean society, from a geohistorical perspective and the current discussion of the "multispecies turn" in the humanities and social sciences. For the study of the representation of the puma in the Chilean society, we resorted to historical sources, and oral history, performing at the same time a critical hermeneutical and relational analysis of these sources. Interviews were also used that allowed the analysis to be focused and exemplified, as well as a brief review of the legal aspects in the conservation of the puma. The results suggest that, despite legal attempts to protect the species, and contrary to empirical evidence, the idea of a dangerous animal remains in the collective imagination, which in rural areas is still persecuted and hunted. This poses the challenge of resorting to the entire cultural baggage of the multispecies turn to advance together with the more traditional view of a need to preserve the species, towards a deeper understanding of the animal being, of animality in the human, and of the puma as a receiver and transcriber of fears and uncertainties rooted in the Chilean collective unconscious.

Keywords: geohistory, environmental humanities, social representations of nature; GeoHumanities, multispecies turn, Pagi, Panguí, *Puma concolor*.

Fecha de recepción: 21-12-2020 Fecha de aceptación: 24-05-2021

"Por lo menos por un tiempo no podremos ocupar los lugares que habitamos y vemos cómo los animales, ahora poderosos —pues parecen libres de contagio—, se presentan y hacen uso de ellos. No estamos acostumbrados a esto y esta subversión es parte de lo que nos sorprende." Leticia Durand 2020

En todo el planeta, como una muestra evidente de los efectos del confinamiento humano debido a la pandemia, las especies silvestres se han hecho cada vez más frecuentes en los entornos urbanos o en plena ciudad¹. También en Chile, y no solo animales pequeños, sino incluso del más grande

1 (25 de octubre). <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52216020> (8 de abril 2020)

* Proyecto Anillos ANID PIA SOC 180040 "GeoHumanidades y Biogeografías Creativas"; www.biogeoart.cl.

** Universidad de Concepción. Concepción, Chile. Correo electrónico: fervenegas@udec.cl.

*** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile. Correo electrónico: andres.moreira@pucv.cl

**** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile. Correo electrónico: pablo.mansilla@pucv.cl

de los carnívoros sudamericanos: el puma. A partir de marzo de 2020, se hicieron habituales sus avistamientos (*Puma concolor*) en la precordillera de Santiago y en la ruralidad del piedemonte andino, a lo largo de Chile². Múltiples factores, entre los cuales se cuenta el avance del poblamiento sobre un territorio que es parte del ámbito de hogar de este carnívoro, la larga sequía que afecta a Chile central, además del ya mencionado confinamiento por el COVID-19, serían las explicaciones de estos crecientes encuentros.

Las cámaras de los teléfonos celulares han permitido capturar imágenes de un felino que causa asombro pero que, para la sociedad actual, más urbana, es un verdadero desconocido. Al tratarse de animales predominantemente cordilleranos y con una baja densidad poblacional, encontrarse con ellos es una singularidad que capta significativamente la atención pública. Hasta el presente, salvo en el Parque Nacional Torres del Paine, en donde el avistamiento de pumas se ha transformado en parte de la actividad turística, en general, las relaciones de las comunidades locales que están más próximas a este carnívoro son desconocidas para la opinión pública, y su principal característica, según ha sido caracterizada por ecólogos y especialistas en las ciencias naturales, es su carácter conflictivo. Algunos han explicado este problema como el resultado negativo de la interacción entre humanos y vida silvestre, mientras que otros lo han planteado como un problema de competencia por un espacio para vivir y de recursos limitados (WWF, 2005; Logan y Sweanor, 2001; Ohrens, Treves y Bonacic, 2016). Se puede agregar que la mayoría de las investigaciones sobre los conflictos entre ganaderos y carnívoros se han realizado desde el ámbito de las ciencias naturales. Además, se han inscrito dentro del marco de las relaciones de conflicto entre vida silvestre y seres humanos. En este sentido existen estudios en todos los continentes, así como múltiples investigaciones para América Latina, particularmente para Brasil, México y Costa Rica (Hofstatter y Oliveira, 2020; Kelly, 2019; Ubiali *et al.*, 2018; Sotelo-Gallardo *et al.*, 2018; Castillo-Chinchilla *et al.*, 2018). También se han realizado trabajos recientes en Perú (Mazzolli, 2019) y Chile (Bonacic, 2007; Iriarte *et al.*, 2016; Ramírez-Álvarez *et al.*, 2021). Uno de los objetivos más importantes de estos últimos ha sido caracterizar a las poblaciones de felinos y buscar elementos que permitan comprender y superar la relación de conflicto en cuestión.

Desde la antropología y arqueología se ha reflexionado sobre la importancia que pudieron tener los animales para los pueblos originarios y es precisamente desde este ámbito que se ha venido intentando construir interpretaciones más amplias respecto de la relación entre cultura y naturaleza. Se ha llegado incluso a cuestionar la categoría de naturaleza, considerando que esta no sería más que una expresión de

la cultura de una sociedad (Descola, 2005, 2012), donde autores como Tim Ingold cuestionan qué puede ser entendido por un animal (Ingold, 2016), mientras otros, como Erick Swyngedouw (2011) afirman provocativamente que la naturaleza no existe. En las últimas décadas, la antropología social se ha involucrado en distintos aspectos de la conservación de la naturaleza, ayudando a develar cómo esta práctica involucra mucho más que la biodiversidad, la investigación de las ciencias naturales y las soluciones técnicas (Skewes *et al.*, 2017; Arce-Rojas, 2020). Han tomado fuerza las etnografías multispecies (Durand 2020; The Multispecies Editing Collective 2016). Las etnografías antropológicas, particularmente aquellas con un enfoque político-ecológico, han dilucidado cómo la conservación ha pasado a transformarse en un "proceso social y un proyecto político, inevitablemente imbuido de despojo, poder y diferencia cultural" (Kiik 2018) p. 217). Para el caso de Catamarca, en Argentina, un estudio reciente da cuenta de las relaciones simbólicas entre los pumas y la sociedad local, y sus influencias en las formas de construir y habitar el paisaje (Villar, 2014).

Desde la geografía, toman fuerza los giros de las "geografías animales críticas" y las geografías más-que humanas (Panelli 2010), las cuales discuten las perspectivas espaciales antropocéntricas y binarias entre lo animal y lo humano. A partir de estos giros animales en las ciencias podemos plantearnos a lo menos dos preguntas esenciales (Doubleday 2017a) ¿cuál debería ser el papel de los seres humanos en los esfuerzos de conservación con las poblaciones de grandes carnívoros? Esta pregunta adquiere carácter de urgencia a la luz del cambio climático antropogénico, la expansión de proyectos de desarrollo humano en espacios anteriormente "prístinos" y los impactos de estos procesos antropogénicos en las poblaciones e individuos de animales "salvajes". A ello se suma el actual debate en la escala del enfoque de conservación en geografía; en el paisaje de conservación empiezan a surgir por ejemplo tigres "mediáticos" que complican el enfoque clásico de preservación de poblaciones (Doubleday, 2017). También se ha aplicado un enfoque praxiográfico "entendiendo la vida como en curso y emergente de las múltiples relaciones de un mundo fluido" a través del "devenir en lobos" y sus múltiples implicancias incluida la política de conservación (O'Mahony, Corradini y Gazzola, 2018: 109).

La presencia del debate entre la preservación de individuos versus poblaciones se va diluyendo frente a la necesidad de representación de la experiencia de lograr convivir en y con lo natural (Hawkins *et al.*, 2015; Garlick y Symons, 2020).

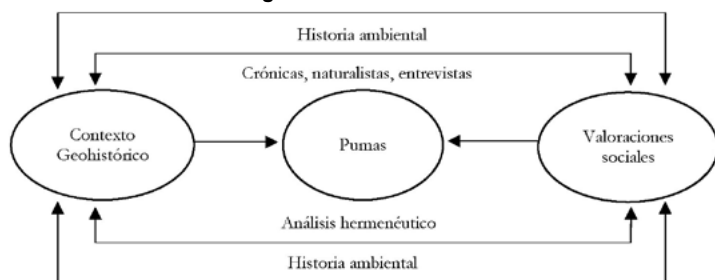
Por último, interesan los avances en la frontera de las geografías indígenas, que plantean el gran desafío de descolonizar nuestra visión y práctica disciplinaria con/en

2 (25 de octubre) <http://www.capes.cl/2020/03/por-que-los-pumas-se-aventuran-mas-y-mas-en-la-ciudad/> (24 de marzo 2020)

la naturaleza y las diversas formas de vida presentes en ella (Melín *et al.*, 2019; Alimonda, 2011) comprendiendo la relación humano-animal desde una perspectiva ontológica relacional (Blaser, 2009).

En este artículo nos interesa proponer una interpretación geohistórica (Cunill, 2016)³ desde la perspectiva de la historia ambiental, abordando la relación entre la sociedad chilena y las vidas no-humanas, expresada particularmente en el caso de los pumas (Worster, 2008; Tafalla 2019). La hipótesis de este trabajo es que, en el contexto de la modernidad, las valoraciones y percepciones sociales de estos grandes felinos han surgido de la dicotomía naturaleza-cultura, que impone jerarquías entre lo humano y lo animal con el fin de justificar su dominación (Bookchin, 2015), y que como señala Héctor Alimonda (2011), desde la perspectiva ambiental, producen un relato histórico y geográfico que justifica la colonialidad de la naturaleza, a través de un imaginario de la profundización de la ruptura entre cultura-naturaleza. Nuestro principal objetivo es analizar la relación que ha tenido el puma con la sociedad chilena, desde las sociedades indígenas, los tiempos de la sociedad hispano criolla, republicana y actual. Ello permitirá esbozar algunas ideas acerca de la relación que se podrá cultivar en una sociedad cada vez más sensible a las temáticas ambientales, aunque al mismo tiempo cada vez más recelosa y temerosa del mundo animal o “salvaje”.

Figura 1.
Metodología de análisis.



Fuente: Elaboración de los autores.

En términos metodológicos, realizamos una lectura crítico hermenéutica de las fuentes documentales y de historia oral, con el fin de indagar en las percepciones y valoraciones de estos animales en un período de larga duración en la historia de Chile (ver Figura 1). Nuestras fuentes han sido esencialmente las crónicas coloniales y textos clásicos de naturalistas republicanos. También realizamos diversas entrevistas con informantes claves, en diferentes localidades del territorio nacional. Asimismo, revisamos prensa, para lo cual, también analizamos un área acotada, correspondiente

al territorio de los Departamentos de Quillota y Limache, entre 1860 y 1960. La exploración ha sido eminentemente cualitativa y con ella ha sido posible realizar un análisis de la problemática propuesta.

Representaciones sociales de los Pagi⁴ en la perspectiva de los pueblos originarios

Las valoraciones de los pueblos originarios sobre los pumas (palabra quechua) se dan en el contexto de las relaciones ontológicas con las diversas formas de vidas presentes en la naturaleza.

En el mundo andino el puma adquiere especial relevancia en la cosmovisión representada en la tridimensionalidad espacial de la cruz de la chakana, que según Duque Luna y Sarmiento Beltrán (2017) se encuentra constituida por la combinación de tres dimensiones espaciales: Hana Pacha, correspondiente al mundo de arriba, donde habitan los dioses, el cual es representado por el cóndor que es el mensajero de los dioses; Kay Pacha, o mundo de al medio, es decir la superficie terrestre en la que nos encontramos situados, representada por el puma, que es comprendido como símbolo de sabiduría, fuerza y energía; y el Uku Pasha, que es el mundo de abajo, donde se encuentra el mundo de los muertos, representado por la serpiente, que simboliza la fuerza espiritual.

Los pueblos originarios que estuvieron en la frontera de la cultura hispano criolla, como ocurrió, por ejemplo, al sur del Biobío con el pueblo mapuche, pudieron mantener sus propias valoraciones o parte de ellas, respecto de los pagi. Por ejemplo, es común hasta el presente oír en diversos territorios mapuche señalar al puma como fuxapeñi o fütrapeñi, es decir, el gran hermano, para dar cuenta de la relación estrecha que existe en la cohabitación con el puma. En uno de los relatos orales de un kimche, o sabio mapuche, que se rescataron en el territorio de Nuevo Imperial, se evidencia con claridad esa representación:

“Lo que ocurre es que hay un principio general que dice que los mapuche somos parientes, familia de la naturaleza, se diría renmawen en mapuzungun; se explica porque cada familia viene de un componente de la naturaleza. Y por lo mismo entonces están los nahuel que son los antecesores a los [...]. Y también los pagui, y también están los distintos nombres como ñanco (halcón) y otros como un principio general. Pero yendo a la historia de estos nombres, nahuel es algo anterior, es mucho más antiguo, viene del que llamaban diente de sable, de aquel que se extinguió. En el caso de los de apellido relacionado con el pagui, ese nombre es por sobre todo por el newen (fuerza) que tiene el actual

³ Entendemos la geohistoria según como la ha trabajado Pedro Cunill Grau, es decir la relación entre ambiente y sociedad. En el concepto desarrollado por este autor, el ambiente corresponde a lo geográfico, con sus variables orográficas, climáticas, hidrogeográficas, de flora y fauna.

⁴ En los textos coloniales se nombra al puma, según como interpretaron la lengua nativa como pagui, pagi o pangui.

puma, y eso fue extendido a casi todo el territorio mapuche, pero en la actualidad se encuentra reducido a la zona que es de la cordillera" (Entrevista de Pablo Mansilla a Miguel Pelin Pehuen, Lof Relipitra, Nueva Imperial, 2020)

El relato de Pelin se encuentra vinculado también con lo que ha quedado registrado en la perspectiva de las crónicas españolas. Esa identificación con los felinos se hace evidente cuando Rosales va indicando que varios caciques se nombraban como tales. En Villarrica, por ejemplo, hace referencia al cacique Cuminahuel, Tigre Rojo (Rosales, 1878a: 386); en otro momento, los indígenas del Itata nombraron por cabeza de un alzamiento a Aillapage, Nueve Leones (Ibíd., 388); en el Laja, se refiere a otro cacique "muy valiente y de grandes trazas" llamado Nahuelbur, cuyo nombre significaba Espalda de Tigre (Ibíd.: 398). En Purén, nombra a Guilipangui, Uña de León (Rosales, 1878b: 91-92). En ese mismo lugar refiere a Marinahuel, Diez Tigres (Ibíd.: 125). En Mulchén distingue a Millatureo, León de Oro (Ídem, 196), en el Biobío a Maripagui, Diez Leones (Ídem, 248), en Osorno a Alcapangui, León Valiente (Ibíd., 326-27). Otros caciques que designa son: Turelican, León de Cristal o de Piedra; Culatureo, Tres Leones; Naguelgueno, Tigre del Cielo; Catunahuel, Tigre Partido; Tureupillan, León que Brama; Cayupagui, Seis Leones; Lebipangui, León Ligerero; y Guaturero, Maíz de León (Ibíd.: 171); todo ello en un contexto en el que los caciques tomaban nombres de la fauna (culebras, cóndores, patos, gatos, ballenas, etc.), flora (flores, maíz, árboles, etc.), de componentes de la naturaleza (olas, sol, cielo, ríos, viento, truenos, arcoíris, etc.) o de cualidades u objetos (plumas, ojos negros, etc.).

Aunque los indígenas podían cambiar de nombre varias veces durante su vida, el de los caciques parece responder menos a la coyuntura bélica y mucho más a red de identificación simbólica (Boccaro, 2007: 61). En efecto, refiriéndose al bautizo de los indígenas, Rosales indica que cuando entraba la madre con el hijo, le nombraban según como le habían puesto, dándole la bienvenida: "...y todos le brindan al niño con la chicha, nombrándole por el nombre que le han puesto de el linaje; que unos son de el linaje de los leones, otros de los tigres, otros de las águilas y otras aves; otros de peces, árboles, piedras, plantas, o conforme los varios sucesos que se ofrecen..." (Ibíd.: 165-166). Boccaro se refiere además a los cüga, de los que hace referencia Luis de Valdivia, que los había generales en la provincia de Concepción, por la costa y la cordillera y que se habrían reducido a veinte. El misionero explica que los cüga correspondían a los "apellidos de linaje, como gru, antú, zorras, o soles, o ríos, etc. como acá ay Mendozas, Toledos, etc.". También se tomaban "por cabeza de parientes, el que es como cacique, e indio principal", como linaje o alcurnia (Ibíd.: 59). Estos correspondían por ejemplo a: "Antú, Amuchi, Cacten, Calquin, Cura, Diucaco, Entuco, Gilliu, Grú, Gagen, Huercúhue,

Yani, Yene, Luan, Linqui, Mugú, Pagi, Qllvu, Villcun, Vúde. Y que no hay indio que no tenga algún apellido destes, que significan sol, león, zapo, zorra, etc. Y tienen particulares respetos unos a otros, los que son de un nombre destes se llaman Quine lacu" (Valdivia, 1684: 70-71).

La narración del kimche mapuche distingue entre el pagui y el nahuel como dos especies diferentes. Esto también se vincula con la gramática del padre Luis de Valdivia que reconoce en sus crónicas a los pagi o pangui (Villagrán *et al.*, 1999), como una denominación diferente de Nahuel que caracterizó a los tigres, que debieron corresponder al jaguar americano (*Felis onca*). Felinos cuya distribución geográfica también involucró Chile -se deber recordar que la gobernación que se entregó a Pedro de Valdivia se extendía 100 leguas "entrando de la mar a la tierra", pero que en el presente, y al borde de la extinción, solo se encuentran en el norte de Argentina, el este de Paraguay el suroeste de Brasil (Ceballos *et al.*, 2010: 47-58). Ya a Rodolfo Lenz le pareció singular que no encontrándose ese animal en Chile (a fines de siglo XIX), su nombre fuese tan conocido, evidenciándose en la toponimia (Valenzuela, 1918 a y b) y siendo muy frecuente "como segundo elemento de los nombres de indios chilenos, generalmente abreviado en nau o nao e.g. Rani-nao por Raninawel (medio tigre)" (Lenz, 1895-1897). Ello se constata al consultar el Glosario Etimológico de Pedro Valenzuela (1918 a y b). Con todo, según Latcham, aunque no indica cuáles son sus fuentes, eran los lugares los que recibían las denominaciones, "según el cacique, o grupo consanguíneo que los habitaban" y no al revés (Latcham, 1936).

En los textos de los cronistas que escribieron sobre Chile en los siglos XVI y XVII abundan las referencias tanto a los leones como a los tigres, es decir, a pumas y jaguares. En consecuencia, podría pensarse que para entonces estos felinos compartían el mismo ecosistema. Esta situación se sigue dando en el presente en México y América central, en donde jaguares y pumas conviven en el mismo espacio. No obstante, el puma caza especies de dimensiones medianas mientras el jaguar se inclina por presas más grandes: "esas sutiles diferencias reducen la competencia y permiten su coexistencia, es decir, que habiten en las mismas regiones" (Ceballos *et al.*, 2010: 109). No obstante, también podría concebirse que las poblaciones locales se desarrollaron social, económica y culturalmente en dos grandes ecosistemas: uno en la vertiente oriental y el otro, en la vertiente occidental de los Andes. En algunos espacios, como en la Patagonia, estos pudieron converger. Y ello podría explicar, entonces, que los españoles también pudiesen reconocer que tanto los pumas como los jaguares estaban muy presentes en las antiguas culturas nativas. Esto podría reforzarse por el hecho de que la referencia a los jaguares aparece en las formas de nombrar los apellidos y en la toponimia o en los enfrentamientos de españoles

con indígenas, pero no en las descripciones que se hicieron de la fauna para los siglos XVI y XVII, donde solo se hace referencia a los pumas (González de Nájera, 1889: 31; Rosales, 1877: 326-327). La excepción fueron los denominados puelche. En efecto, Vivar refiriéndose a ellos como un pueblo situado en la vertiente este de los Andes, señala puntualmente: “esta gente no siembra; sustentase de [la] caza que hay en aquestos valles. Hay muchos guanacos y leones y tigres y zorros” (Vivar, 1966: 136).

En un contexto como el descrito, tiene sentido que pumas y jaguares, junto con otros animales nativos, aparezcan como parte sustantiva de la cultura de las poblaciones indígenas locales.

En su testimonio, el kimche también señala que esta relación con el pagi estaría dada por un estrecho vínculo de carácter familiar y afectivo a través de la constitución de una relación dual y complementaria donde lo animal aparece en una relación de alteridad positiva, lo cual contrasta con las nociones dicotómicas entre naturaleza y cultura presentes en las sociedades moderno occidentales:

“Pero también había gente que tenía una relación especial con ellos, a los que iban a ser grandes líderes, incluso dirigentes importantes del último tiempo, cuando niños... hay relatos de peñis que jugaban con ellos, les lamían la cara en un wuitrunko donde corría el agua, y un niño se encontraba con él y le hacía cariño, y esa relación no lo establecía con todo el mundo, sino que con personas que tenían ciertos dones innatos, naturales, digamos de tener newen (fuerza), kimün (conocimiento) y en el weychan (la lucha). Y bueno temerosos de él también, o sea, para gente que no tenía la relación que se debiera tener con el xapeñi, le da miedo a uno, si sentía la presencia de él se te paraban los pelos” (Entrevista a Miguel Pelin Pehuen, Lof Relipitra, Nueva Imperial, 2020).

Esta referencia se complementa con lo indicado por Martínez-Berrios (2015), en cuanto a la condición del puma como animal totémico mapuche o ngen mapu, que corresponde al dueño espiritual de un territorio donde se expresa la vida (Ibídem: 102). Otra dimensión que resalta Pelin, que se asemeja a las valoraciones que Descola (2005) encontró en los jíbaros respecto de los animales y las plantas, en la Amazonía, es que los mapuches consideraron al puma como un otro no humano que posee un carácter y conocimientos del cual es posible aprender, por ejemplo, prácticas espaciales como la apertura de rupü (senderos mapuche), tal como ha sido estudiado por Huiliñir-Curio (2015). En este contexto se genera un diálogo interespecies de intercambios de conocimientos compartidos desde lo animal hacia la cultura mapuche:

“Entonces en la antigüedad ese (puma) recorrió todo el territorio mapuche, y fue como un guía un orientador de los caminos por los cuales recorría el mapuche. Y luego en tiempos del conflicto, pasó a tener un protagonismo más interesante, porque fue como un aliado, como un amigo, como un hermano... entonces donde se encontraba con el xapeñi le daba newen, le daba fuerza. Y era considerado un familiar, en algunas partes le decían malle o tío paterno, pues malle para el mapuche es como de pronto, hay más confianza en el tío paterno que en el propio papá. También al puma le decían xapeñi que es como el hermano mayor, porque es el que tiene la sabiduría, el conocimiento, la orientación el kimün... xapeñi es el que sabe... se le llama todavía así en la cordillera. Así que a eso se refiere el rol que tuvo” (Entrevista a Miguel Pelin Pehuen, Lof Relipitra, Nueva Imperial, 2020).

Esto también resulta identificable en los epew o relatos orales mapuche en los que se cuentan historias donde los animales adquieren personificaciones humanas. Uno de estos epew es narrado por Luis Levio Curilen en el libro Mapuche Nütram: historias y voces de educadores tradicionales (Calderón et al., 2018), en el que señala:

“cuando llegó gente de otras partes a esta tierra, los mapuches se escondieron en las montañas, las familias con sus hijas y sus hijos. Al pasar los días, sintieron hambre, al no tener comida se preguntaron ¿Qué podemos hacer? Al otro día al llegar la mañana, lloraban de hambre los niños y los ancianos, mientras los pumas miraban a la gente de lejos y se marcharon. Al pasar el medio día, los pumas salieron saltando de la montaña, traían comida, extendiendo su mano le dieron a las mujeres para que ellas repartieran a su gente. Desde ese día los mapuche revivieron y cobraron fuerza para seguir viviendo. Desde ese tiempo los mapuche llaman a los pumas ¡¡¡Gran Hermano!!!” (Calderón et al., 2018:42).

Por otra parte, en los relatos de Luis Levio y del kimche adquiere especial relevancia el puma como un actor que sostiene la dignidad y la fuerza en el contexto del colonialismo interno, en la acumulación por desposesión ejercida por los Estados Nacionales de Chile y Argentina. El puma aparece como un símbolo en el contexto de la guerra. Esto se conecta con la antropomorfización de los guerreros mapuches con animales, aspecto que llamó mucho la atención de Vivar, particularmente el uso que hacían de los animales cuando combatían, particularmente los de la provincia de Concepción:

“Llevan unas celadas en las cabezas que les entran hasta abajo de las orejas del mismo cuero con una abertura de tres dedos solamente para que vean con

el ojo izquierdo, que el otro llévanle tapado con la celada. Encima de estas celadas por bravosidad llevan una cabeza de león, solamente el cuero y dientes y boca de tigres y zorras y de gatos y de otros animales que cada uno es aficionado. Llevan estas cabezas las bocas abiertas que parecen muy fieras, y llevan detrás sus plumajes, y llevan picas de a veinticinco palmos de una madera muy recia, e ingeridos en ellas unos yerros de cobre a manera de asadores rojizos de dos palmos y de palma y medio..." (Vivar, 1966: 153-154).

Se constata un aprovechamiento utilitario de los animales, pero también hay un uso que claramente es identificatorio, cuando colocaban sus cabezas sobre las celadas. Para algunos autores se trataría de un uso ritual en donde lo que se buscaba era impresionar al enemigo que había que enfrentar (Bengoa, 2007). No obstante, se trataba de una valoración todavía más compleja, pues la identificación con los animales se proyectaba también sobre sus familias. El mismo Vivar lo señala para la temprana conquista: "a las puertas de sus casas, tienen dos palos, y arriba la cabeza de palo tiene hecho del mismo palo un águila; otros tienen gatos, y otros tienen zorras; otros tienen tigres, y esto tienen por grandeza a la gente noble. Si pintan algún palo, es con fuego..." (Vivar, 1966: 156). Esta misma valoración la encontró para los indígenas de la Imperial y Valdivia (Ibídem: 161).

Al describir la estatura, grandeza de ánimo y extremada valentía de "los indios de Chile", Rosales señala que los toquis cuando exhortaban ir a combatir, congruente con un grupo que estaba integrado por "animales" -según como lo caracteriza Vivar- les decía: "leones valerosos, abalanzaos a la presa; halcones ligeros, despedazad a vuestros enemigos como el halcón al pajarito" (Rosales, 1877: 114), y realiza múltiples referencias en igual sentido (Ibídem: 121-122; 125-126; 146-147). Rosales también se extiende en el uso que hacían las poblaciones locales de los pumas y de otros animales en sus enfrentamientos a los españoles (Ibídem: 326-327, 370-371, 483). Agrega que los indígenas rebeldes de la otra banda de la cordillera, de la "famosa laguna de Nahuelhuapi", a donde pasó en labor misional, por su valentía se hacían llamar tigres, con lo cual hay una clara alusión al valor de los jaguares (Ibídem: 257). Rosales, con la obvia visión eurocéntrica y cristiana que atraviesa su escrito -y el de todos los cronistas- refiriéndose a los indígenas de la isla Mocha, indica que en sus rituales, los felinos también se hacían presentes: "Y también se ejercitan en el arte mágica y en las hechicerías, comunicando con el demonio y transformándose aparentemente en raposos, perros, leones, lobos marinos y otros animales de horrible ferocidad..." (Ibídem: 288-289). Situaciones similares describe respecto de los indígenas de Arauco. Refiriéndose al afamado machi Leuchenguro, señala que por arte mágica se transformaba en "tigre, león, ballena y otras formas

espantables" (Ibídem: 435). Otro aspecto que refiere es que los indígenas usaban los pelos quemados de los pumas para curar sus heridas (Ibídem: 326-327). Finalmente, los pumas también formaban parte de los signos que podía darles el entorno natural y que debían interpretar. A propósito de aquello, Rosales comenta una situación muy significativa que ocurrió con Caupolicán y que pudo influir en su derrota ante García Hurtado de Mendoza. A pesar de haber soñado con la victoria, estando en su campamento, entró un puma por en medio de las tiendas, y aunque intentaron matarlo no pudieron y se les escapó. Ello lo tuvieron: "por mal agüero, que son grandes agoreros y cada día se dividen en escuadrones y se vuelven tropas de gente a sus tierras por pasar una zorra por el ejército, y si se escapa a mano izquierda dicen que les ha de suceder mal y se vuelven, y si por la mano derecha lo tienen por buen agüero, y si la cogen o echan a bien, y si se les escapa, a mal". La situación tendría repercusiones en la planificación que había hecho Caupolicán del combate, debiendo acometer él primero y no Turcupichun como lo había pensado originalmente, además, fue derrotado (Rosales, 1878a: 63-64).

Colonialidad de la naturaleza y representaciones sociales de los pumas en el Chile tradicional

El colonialismo europeo sobre los pueblos originarios (Mignolo, 2001), y su continuidad a través de la práctica del colonialismo interno ejercido por los Estados Nacionales (González Casanova, 2017), tiene una repercusión directa sobre sus sistemas de vida, con expresiones en las formas de ser, saber y estar con la naturaleza. En términos geográficos la colonialidad implica un profundo proceso de desterritorialización social, cultural, política, económica y ambiental, transformando las ontologías y epistemologías territoriales indígenas (Mansilla-Quñones et al, 2019). Los efectos más evidentes de este proceso son una profunda desestructuración territorial, social y cultural, lo que genera un desplazamiento forzado de los territorios que tradicionalmente habían ocupado. También se produce una pavorosa caída demográfica debido al impacto de las enfermedades como la gripe, el sarampión y la viruela, además de las empresas de exterminio de los conquistadores o la explotación laboral a la que fueron sometidas las poblaciones indígenas.

Desde el comienzo de la conquista, para compensar los efectos económicos, los hispanocriollos comenzaron a generar reordenamientos territoriales que implicaron la desterritorialización de los modos de vida anteriores. Simultáneamente, a partir de la minería y de los enclaves poblacionales que fundaron, como Santiago, La Serena y Concepción, comenzaron a conformar una nueva realidad económica, social y cultural. La principal unidad económica extramuros de las "ciudades" fueron las estancias y haciendas, según si la explotación predominante fuese la ganadera o la agrícola. Hace mucho tiempo que Vicuña Mackenna

caracterizó el siglo XVII como girando predominantemente en torno a la economía ganadera, mientras el siglo XVIII, con la apertura del mercado triguero del Perú, la economía se orientó a la agricultura. Sin embargo, los estudios de Mario Góngora (1966), Marcelo Carmagnani (1963) y Armando de Ramón (1982), entre otros autores, evidenciaron que pudieron darse múltiples realidades simultáneamente, dependiendo de las orientaciones económicas que la clase dominante diese a un territorio.

Siguiendo a Aníbal Quijano, la colonialidad implica también la imposición de un poder simbólico a través de representaciones espaciales modernas y eurocéntricas de la relación cultura-naturaleza, que generan violencia epistemológica sobre las formas de ver y saber indígena (Quijano, 2014). Particularmente, a las manifestaciones de la colonialidad desde la perspectiva de la historia ambiental y la ecología política (Alimonda, 2011; Escobar, 2011), se ha señalado que la naturaleza es despojada de vida y agencia, siendo reducida únicamente a un recurso a ser explotado. En este sentido, las representaciones sociales del puma generadas por el relato colonial ocultan las relaciones ontológicas con el puma y las diversas formas de vida presentes en la naturaleza, reemplazándolas por el imaginario de una especie que debe ser dominada.

Con las poblaciones hispanocriollas, de inmediato se comienza a apreciar un cambio en las intersubjetividades y en las representaciones sociales de la naturaleza, con una valoración negativa de los pumas, en dos sentidos: al ser considerado como un animal sin carácter y temeroso pero que al mismo tiempo que tenía un impacto negativo sobre el ganado. Para el siglo XVI, Pedro Mariño de Lobera resalta lo primero: “Animales silvestres hay mui pocos en este reino, si no son unos animalejos, que llaman leones, nombre puesto por los españoles, y los indios les llaman pangué estos no hacen daño a nadie” (Mariño de Lobera, 1865: 52). A la sazón la economía era esencialmente aurífera, aunque la tala del bosque nativo en el perímetro que rodeaba a los enclaves poblacionales debió comenzar a tener efectos manifiestos sobre la vida silvestre.

Para el siglo XVII, la economía ganadera estaba siendo cada vez más importante, González de Nájera destaca lo nocivo que eran para esa actividad económica. Agrega que los españoles los llamaban leoncillos y que no tenían semejanza de los leones (africanos), “porque son pequeños y los matan con cualesquiera medianos perros, como perseguidos de ellos se encaraman en árboles, donde los flechan y matan los indios” (González de Nájera, 1889: 32). Nájera explica cómo eran cazados los pumas y el rol que tenían los indígenas en su caza. Indirectamente está dando cuenta de cómo debieron ser abatidos en el pasado, aunque esta vez, con los perros traídos por los europeos.

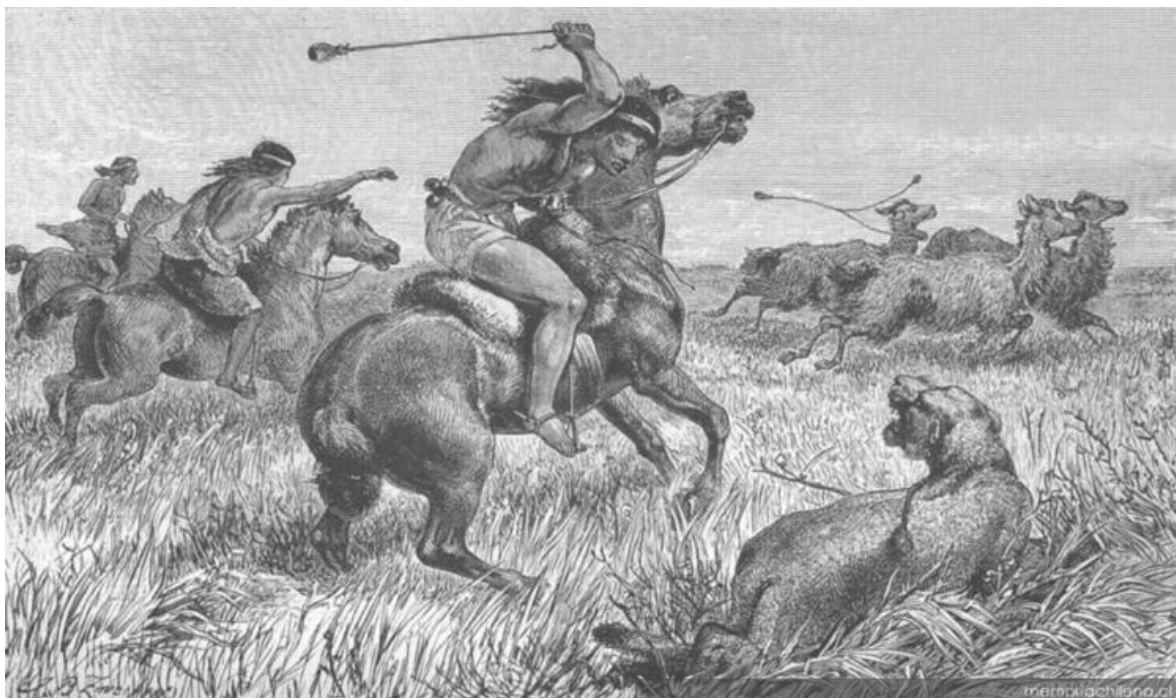
Rosales hace énfasis en las apreciaciones negativas: “Sustentan estas selvas leones muy desiguales en el color, grandeza y valor a los africanos, porque aquí son como grandes mastines. De color pardo, sin greña ni vedijas, las uñas pequeñas, cobardes y medrosos, y solamente bravos y voraces con los ganados mayores y menores. Huyen de los perros y con ellos los acosan los cazadores, que es señal de su poca braveza” (Rosales, 1877: 326-327) (Figura 2).

Ya para el siglo XVIII, el valdiviano Vicente Carvallo y Goyeneche insiste en las mismas valoraciones que ya explicamos para el siglo anterior. Respecto del puma señala: “El pagí animal carnívoro, que se ceba en las ovejas, cabras, ganado vacuno y caballar, que sin ser tigre, lobo ni león participa algo de estas especies, su carne es de mal comer, y el unto cura de contusiones y de ciática. Es animal de garra, pero huyen de los hombres aunque sean niños”. Interesante que insistiese en ciertas valoraciones curativas del puma asociadas a su carne o grasa que habían sido destacadas solo por Rosales. También es importante que los hispano-criollos considerasen su carne de mal sabor, lo cual pudo salvar al animal de una depredación más sistemática, como la que había sufrido el chillihueque (guanaco), que considerado utilísimo por su carne y finísima lana, estaba al borde de la extinción, solo algunos indígenas conservaban unos pocos (1876: 13). Carvallo y Goyeneche también explica que de las varias especies de perros que se habían traídos de España, se utilizaban para cazar aves y para hacer el rodeo de los animales, además de cazar pagis y zorros, “que hacen daño en los ganados y gallineros de las casas de campo; que para la de perdices se valen de la casta de quiltros que tenían los indios...” (Ibídem: 15).

Juan Ignacio Molina profundiza en las valoraciones de las que ya hemos dado cuenta, destacando la cobardía de los pumas a diferencia de los leones de África, “de manera, que no solamente no se han atrevido jamás a hacer frente al hombre, sino que huyen de todos los lugares que éste frecuenta; y así se puede estar si cuidado, y echarse a dormir en cualquier sitio del campo, y aun en lo más espeso del monte” (Molina, 1788: 40,41). Fue además el primero en explicar claramente el género de la especie: “El Pagi, *Felis Puma* (*Felis cauda elongata, corpote cinero subtus albicante*) es aquel animal conocido en el Reino de México con el nombre de Miztli, y en el Perú con el de Puma, y que ya es bien conocido de todos los naturalistas”. Agrega que los ibéricos le llamaron león, “porque a excepción de la guedeja, de la cual enteramente carece, se asemeja mucho, tanto en la figura como en el rugido, al león africano que he tenido proporción de reconocer en Europa” (Ibídem: 333). El jesuita, hace a su vez la primera caracterización pormenorizada de este felino (Ibídem: 334-335).

Figura 2.

Cazador aónikenk cazando un puma. De telón de fondo se ve la caza de aunquénidos.



Fuente: Tomada de George Chaworth (1873). <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-70875.html>

El reconocido naturalista, entre múltiples detalles que hizo de los pumas, se detuvo a caracterizar y a realizar algunas generalizaciones respecto de sus preferencias cazadoras, al parecer a partir de información que pudo recabar el mismo o de la que fue testigo. Explica cómo era la caza que realizaban, señalando que eran astucias tan ingeniosas como las que se veía en los gatos:

“porque luego que se encuentra a distancia proporcionada de algún animal, se echa frente de él, y ya agazapándose dentro de un hoyo, o ya arrastrándose por entre los céspedes, se va a acercando con fingidas caricias y meneando la cola; hasta que cuando le parece ocasión oportuna, se pone con un salto furioso sobre las espaldas del animal; y asíéndole fuertemente del hocico con la mano izquierda, lo degüella en un momento con las garras de la derecha: verificado esto, se bebe la sangre que corre de la degolladura, luego se come toda la carne del pecho, y se lleva arrastrando lo que le sobra al bosque más inmediato, donde lo cubre con hojas y ramas de árboles, para comérselo después a todo su espacio y comodidad” (Ibídem: 336).

Agrega que habitaba “los bosques más impenetrables, y en las montañas más ásperas de todo el Reino”, desde donde bajaba y hacía “grandes estragos en los animales domésticos”, aunque preferían cazar caballos, ya sea estando estos uncidos como solían tenerlos los labradores o bien

en los arroyos de los bosques, en donde llegaban a beber. Afirma que los vacunos rodeaban a sus terneros para evitar su ataque y que, si este acometía, lo corneaban, “como ha sucedido varias veces”, aunque no siempre con éxito. También refiere que los burros se defendían dándole coces, revolcándose en el suelo o bien chocando contra los troncos de los árboles, por lo que eran pocos los que le servían de presa (Ibídem: 336-337).

Molina, como los otros hispanocriollos ya citados, hace énfasis en que a pesar de “su innata ferocidad”, el pagi era inofensivo para los humanos, “sin embargo de perseguirlos estos por todas partes: de manera que un niño o una muchacha bastan para hacerle huir, y para que abandonen la presa”. Explica que eran cazados con perros amaestrados para ese fin y que los pagi los evitaba subiéndose a los árboles: “pero cuando se ven sin salida, se respalda a una peña o a un tronco, desde donde acomete furiosamente a los perros, haciendo en ellos cruel matanza, hasta que llegando al cazador, lo enlaza por el cuello. Entonces ruge el León y vierte gruesas lágrimas que le caen por ambas mejillas hasta la tierra” (Ibídem: 338). Esta reacción sería descrita en el futuro por Claudio Gay. En efecto, algunas décadas después señaló: “...al fin, -estando el puma- cercado por todas partes, y viéndose reducido a la última extremidad, su voluntad vacila, y cae humillado bajo el diente de esta tropa encarnizada, que no tarda hacerle pedazos

(perros). Se dice generalmente que en esta crítica posición el peligro ejerce tan grande influencia en su moral, que sus fuerzas se debilitan, la intrepidez le abandona, queda acobardado, inofensivo, y dando dolorosos aullidos, vierte abundantes lágrimas, como para implorar la piedad de un enemigo generoso" (Ídem: 67). Campesinos contemporáneos también se han referido a este llanto del puma frente a la muerte inminente (Daniel González, Viña del Mar, 2020).

El jesuita concluye señalando que cazando a los pagi se liberaba el ganado, pero que también se utilizaban sus pieles, con las cuales se hacían "botas pulidas y buenos zapatos". Vuelve sobre la idea que su unto habría servido para los dolores de ciática, seguramente a partir de lo señalado por Rosales (Íbidem: 339).

Como señalamos ya en comienzo, Molina sintetiza muy bien la principal valoración que realizarán los hispanocriollos del puma, un animal inofensivo para las personas, pero al mismo tiempo, un verdadero problema, porque era cazador. Debe considerarse que el ganado mayor pastoreaba

en las montañas de la cordillera de la costa y de los Andes, donde se le iba a buscar cuando se hacía el rodeo, la mayor parte del tiempo debieron ser presa fácil de estos carnívoros, especialmente los terneros, por lo que el impacto sobre la economía ganadera además de sistemática no debió ser nada de despreciable durante los siglos coloniales. A su vez, es evidente que sus descripciones buscan introducir la observación científica en el análisis de las especies de puma.

Siguiendo a Descola, se comprende que el abate Molina corresponde a una ontología naturalista, al igual que González de Nájera, Rosales, además de Carvallo y Goyeneche, están enmarcados en el punto de vista de una ciencia que representa a la naturaleza como un objeto a ser descompuesto, clasificado y analizado. Esta representación social claramente distingue una separación entre cultura y naturaleza, situando al hombre blanco europeo en el plano de la cultura, y a los pueblos originarios en el plano de la naturaleza (Descola, 2012).

Figura 3.

Puma agazapado para cazar guanacos. En lámina: "Vista del Volcán de San Fernando".



Fuente: Citado de Claudio Gay. 1854. Atlas de la Historia Física y Política de Chile. Paris, Imprenta de E. Thunot y Ca. Lámina 40.

Misma valoración encontramos, con un carácter cada vez más científico, en Claudio Gay (Figura 3). Este naturalista reproduce y profundiza los mismos conceptos que desarrolló extensamente Molina, destacando tres aspectos. En primer lugar, siempre en contraposición al león africano, resalta que el pagi no era ni bravo ni corredor y que lejos de atacar a las personas, huía de ellas acobardadamente. Citó como excepción a la regla que en Choapa una muchacha y su padre habían sido atacados por un “león”, pero creía que más que por coraje, debió haber sido por hambre. En segundo lugar, amplía las consideraciones en torno a su dieta y especifica la asociada a la fauna nativa: zorros, guanacos, quiques y chingues “a pesar de su insoportable fetidez”. Por último, Gay considera que el puma atacaba al ganado de las haciendas o estancias por faltarle alimento nativo, “llegando muy frecuentemente a ser el terror de una propiedad por los muchos destrozos que causa” (Gay, 1847: 65-66). Siguiendo a Molina agrega que de preferencia atacaba caballos y yeguas, aunque sus rapiñas eran habituales en las propiedades cercanas a las cordilleras (Ibídem: 67). Lo que plantea Gay es muy relevante, porque está dando cuenta del impacto que estaban teniendo en los pumas las transformaciones del paisaje durante los siglos coloniales. Finalmente, asegura que solo las leonas eran realmente fieras, pero solo cuando estaban criando. Justifica que debido a los destrozos que cometían en las haciendas, los propietarios obligadamente les tenían que hacer “una guerra a todo trance”, pagando por su caza: “así que los vaqueros no dejan de perseguir tenazmente a todos los que han sido señalados como vecinos de sus haciendas”. Finalmente, indica que de su piel se hacían cobertores de cama, delanteras de pantalones, botas y zapatos. Y que durante largo tiempo su grasa se había utilizado para dolores ciáticos, “y este uso se conserva aun en algunos departamentos de la república” (Ibídem: 68).

Representaciones sociales de los pumas en el siglo XX: el miedo y la caza como imperativo

Para el siglo XX es posible comenzar a rastrear las representaciones sociales más específicas de algunas comunidades rurales, de los denominados popularmente como leones. A la múltiple valoración de las poblaciones indígenas originarias, se impuso la valoración naturalista de la sociedad hispanocriolla. A partir de fines del siglo XIX y particularmente del siglo XX, se sumó además la valoración anglosajona de la caza como un deporte, la cual se verificó extensivamente con toda la fauna silvestre, y muy especialmente con zorros y pumas, además de las aves.

Hay un aspecto que comienza a visualizarse en algunas comunidades locales cada vez más ostensiblemente: el miedo al puma, sobre todo al tenerlo en un entorno cercano. Ello lo detectamos en la ribera sur del Biobío, a partir de relatos orales de la cordillera de la costa próxima a Santa Juana

(Venegas, 2014). Se sabía que el “león” era carnívoro y se pensaba que en ocasiones podría actuar de manera impen-sada. Este temor se hacía presente cuando estos campesinos llevaban productos como chicha, manzanas, melones, entre otros, en carretelas tiradas por bueyes, y subían la cuesta Elías durante la noche rumbo a Lota. Algunos recordaron que debieron defender a sus animales del puma con las picanas con las que atizaban a las yuntas. El margen temporal de esta actividad fue entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, cuando debido al avance de las forestales, comenzó rápidamente a cambiar el paisaje y se inició un proceso de descampesinización irreversible (Entrevistas a: Orlando Pereira y Hugo Fernández Urdiles, Santa Juana, 2013).

Encontramos otro relato, que es igualmente muy interesante, del área de Nahuelbuta. Sonia iba a vacacionar a un fundo de unas 1.000 ha que quedaba en esa zona, al que se llegaba desde Curanilahue. A ese lugar cada cierto tiempo arribaban los pumas y cazaban las ovejas, “pues había pumas ahí, en la cordillera”; entonces los trabajadores salían a buscarlos y cazarlos. Lo que la sorprendió fue que en la casa había un puma embalsamado, con el que los niños que vivían ahí la recibieron, colocándolo sobre su cama, para asustarla (Sonia Rubio, Concepción, 2020), relato que permite establecer asociaciones con un estudio recientemente publicado (Rivet, 2020).

También el miedo se detecta en los carboneros de la zona de Quebrada Alvarado y La Dormida, en las proximidades de Valparaíso. Esta es una zona que corresponde a una serie de cordones de la cordillera de la costa y de sucesivos valles intermontanos, en donde la actividad triguera, minera y la elaboración de carbón vegetal fue muy importante durante la primera mitad del siglo XX (Venegas, 2019: 94-110). Cuando los hombres subían a las montañas a trabajar en la recolección de leña y elaboración del carbón, podían quedarse en ellas por varios días, debiendo enfrentar la fuerza de los elementos; pero se atemorizaban con los leones que aseguran merodeaban por los alrededores, seguramente en busca de alimento (Entrevistas a Mario Araya y Floridor Campos, Quebrada Alvarado, 2010). Precisamente, hay un relato de Alex Pastén, que rememoró lo que contaba su padre. Un grupo de personas estaba quemando carbón en el cordón de Colliguay, en los cerros, en un día lluvioso. Sus compañeros bajaron al pueblo a comprar víveres. Ya en la noche, comenzó a merodear en el lugar un puma. Avelino Pastén se refugió en “un horno carbonero y ahí se protegió, hasta que llegara el día, hasta que aclarara, porque creo que el león lo atacó. Él se tuvo que proteger hartito toda la noche” (Alex Pastén, Quebrada Alvarado, 2019).

Revisada la prensa local correspondiente a los Departamentos de Quillota y Limache desde 1890 hasta 1960, encontramos

algunas referencias sobre la presencia de los pumas. En diciembre de 1893, en El Correo de Quillota, se informó que inquilinos de la hacienda de San Isidro habían logrado capturar a una leona “que hacía estragos en los animales”. Provisionalmente se le mantenía encerrada “en un aparato de madera como especie de jaula, mientras tanto se le está construyendo una de fierro”. Se presumía que había quedado dando vueltas una cría y se aseguraba que se había visto a un león, tal vez compañero de la leona, “que bajó al plano y mató a un caballo” (El Independiente, Limache, 21 de diciembre de 1893). En la primavera de 1904, de nuevo salen a la palestra los leones, esta vez en Quilpué. Había aparecido un león en los suburbios de esa localidad, en unos potreros de Segundo Araya, “quien descubrió el perjudicial felino cuando éste se disponía a matar una potranquita de aquél. Se habla también de un caballo y un asno cazados por el mismo león, y que el domingo próximo saldrán varios vecinos a verle la cara al rey de la selva, con fusil y lazo en mano” (El Independiente, Limache, 17 de noviembre de 1904). No deja de ser curiosa la analogía que se hace entre el león criollo y el león africano, pues está dando cuenta que los atributos del segundo también pudieron estarse proyectando sobre el primero. En 1914, hizo noticia en diversos medios, entre ellos en la revista Sucesos, la caza de un león en Quebrada Honda, en la hacienda de Limache. Estando los hermanos Fredes cazando zorros, divisaron un puma, persiguiéndolo con perros y haciéndolo sucumbir con disparos: “el ejemplar traído a Limache... pesa cincuenta y cinco kilos, mide noventa centímetros de alto y dos metros treinta centímetros de largo desde la punta de la cola hasta el hocico” (Venegas, 2019, vol.1: 609) (Figuras 3 y 4). La caza en cuestión fue inmortalizada por una fotografía en la revista Sucesos, que es la primera en que encontramos documentada esa actividad (Sucesos, Valparaíso, 24 de septiembre de 1914), habiendo más imágenes sobre la caza de los zorros. Otro testimonio muy interesante correspondiente al Aconcagua es de un puma cazado por Juan Romero, el “leonero de Quebrada Alvarado” (Mario Araya, Quebrada Alvarado, 2010). En una ocasión, un puma merodeaba en el área de Las Vegas, de la hacienda La Providencia (Colliquay). Se notició entonces que se había devorado un hermoso potrillo, además de ocasionar lesiones a una yegua que pacía junto a él. Se avisó a Romero, quien acompañado de numerosos ayudantes y de quince perros organizó la cacería “del peligroso animal”:

“Lo divisaron a las 6 de la mañana del viernes pasado, siguiéndolo cautelosamente. El hábil leonero estratégicamente se colocó sobre una roca y le disparó un certero tiro de escopeta que hirió a la bestia en el pescuezo. Lo demás lo hicieron sus ayudantes y los perros. En breves instantes el rey de las selvas de Lliu-Lliu era cadáver. Nos informan que se trataba de un puma de color plomo y que pesaría cerca de cien kilos. Lo acondicionaron en el lomo de un burro, para trasladarlo a la Quebrada Alvarado. El inofensivo burro se vio en duros aprietos para transportar tan pesada carga. Se nos agregó que el denuncia de la aparición del puma la hizo un hombre que vive solo, con la única compañía de un gato, en un rancho apartado que está en la cima de un cerro. No tiene perros y ni siquiera una modesta arma en su defensa. El león pasó muy cerca de su rancho así que muy bien pudo haber hecho víctima de su ferocidad al ermitaño habitante de ese paraje; pero prefirió una carne más tierna, un potrillo de escasos meses de edad. Los vecinos de esa región están de fiesta con motivo del éxito de esta improvisada cacería” (La Prensa, Limache, 9 de agosto de 1949)

De estas noticias destacan varios elementos. En primer lugar, en todas estas referencias hay una reiteración de que los pumas preferían cazar caballos, yeguas o potrillos, según como ya lo había señalado Molina más de un siglo antes. Esto era el motivo por el cual los pumas debían ser eliminados por el menoscabo que producían precisamente en el ganado, de hecho, esa era habitualmente la señal de alerta que motivaba su persecución y captura.

Un segundo aspecto importante, tiene que ver que desde el siglo XIX y con más fuerza en el siglo XX, en la medida que la sociedad se va urbanizando y se va alejando del entorno rural, en comparación al periodo colonial, el miedo al puma como un animal salvaje se va instalando en el imaginario colectivo, miedo que se sustenta esencialmente en la ignorancia. No deja de ser curioso que en la conformación de esa representación, haya influido la comparación del puma con el león africano, de temperamento absolutamente diferente. En ello parece haber incidido la prensa.

Para la primera mitad del siglo XX se aprecia una cultura de caza instalada, es decir, salir de caza por el gusto de cazar un animal, como parte de las influencias culturales inglesas del Chile finisecular.

Figura 4.

Manuel, Emilio y Pedro Antonio Fredes, junto a sus perros, el puma cazado en los alrededores de Limache (1914) y los infaltables curiosos.



Fuente: Venegas, Estado y Sociedad, 2019: 611.

Los inicios de la conservación en Chile: el puma como especie protegida

En un contexto de creciente apreciación de los espacios naturales y de conciencia sobre la conservación, van a comenzar a instalarse nuevas representaciones socioambientales y pretensiones de conservación. Así es que paulatinamente el Estado va a tomar un rol importante en la preservación de la vida silvestre a partir de la creación de los Parques Nacionales.

Aunque estas instancias de conservación no tuvieron que ver necesariamente con los pumas, sino con la creciente estimación del paisaje natural como espacio para la contemplación y el turismo, en tanto contribuyeron a la conservación de lugares importantes de territorio, favorecieron igualmente a los pumas, como una de las especies que se desenvolvían en ellos. De esta manera, desde la creación de la Reserva Nacional Malleco en 1907 (33.640 ha), se fueron sumando espacios protegidos que para 1940 sumaban casi 2 millones de ha. En 1970 ya se habían incrementado a más de 12 millones de ha y en el año 2020, sin considerar los parques marinos, superan los 15 millones de ha (García y Mulrennan, 2020). Ciertamente que gran parte del territorio protegido acoge al puma, aunque se ha calculado que solo las áreas protegidas

australes son capaces, por su gran superficie, de cubrir su ámbito de hogar (Mella y Simonetti, 1994).

Cabe señalar que la concepción con la que se crearon las áreas silvestres protegidas fue en parte naturalista y en parte geopolítica, en plena época de la separación ontológica del espacio natural del cultural. Los seres humanos se concebían como una amenaza del entorno al que se buscaba proteger (Venegas, 2009), y los espacios naturales fueron creados para aislarlos de su entorno cada vez más humanizado. Esta visión ha sido permanentemente puesta en tensión por al menos cuatro razones: a) las especies a ser protegidas no reconocen los límites de las áreas de conservación; b) las especies invasoras que conviven con el ser humano tampoco reconocen los límites de las áreas que idealmente van a proteger especies nativas; c) la matriz circundante a las áreas protegidas está sujeta a muchas amenazas que continuamente traspasan los límites de las áreas protegidas, como los incendios forestales; d) desde una perspectiva geo-ecosistémica, cambios ocurridos a grandes distancias, o cambios globales incluyendo el efecto invernadero y la huella humana, indefectiblemente

afectan y afectarán cada vez más a las áreas protegidas (Alarcón y Cavieres 2015; Elsen et al, 2020; Lemes, Sanches Melo y Dias Loyola, 2014). Por ello, para la planificación de la conservación, importa hoy tanto lo que ocurre dentro como aquello que ocurre fuera de las áreas protegidas (Sepúlveda *et al.*, 1997; Soulé y Terborgh, 1999; Trombulak y Baldwin, 2010).

Esta visión reduccionista de las áreas protegidas, que en todo caso ha servido históricamente para moderar el destructivo avance de los grandes proyectos de infraestructura, fue tempranamente cuestionada por el Programa MAB (Hombre y Biosfera) de UNESCO, al crear las Reservas de la Biosfera, en las cuales se pretende lograr una armonía entre la acción humana y las comunidades bióticas (Moreira-Muñoz y Borsdorf, 2014; Moreira-Muñoz *et al.*, 2019).

Tan importante como las áreas silvestres protegidas ha sido la legislación de protección específica de especies; particularmente la referida a la caza. La primera norma se incluyó en el Código Civil de 1888. A partir de la década de 1890, la caza estuvo regulada por las intendencias o gobernaciones, aunque en general, solo había ciertas limitaciones, en las cuales estaban las que podían imponer los dueños de los predios. En 1929 fue publicada la Ley de Caza N° 4.601, junto a su reglamento, que correspondió al Decreto Supremo N° 4.884. A través de este instrumento se dividió el país en tres zonas. La primera iba desde el extremo norte hasta la provincia de Coquimbo. La segunda desde la provincia de Aconcagua a la de Concepción. Y la tercera desde la Provincia del Biobío al extremo sur. Se establecieron vedas generales de caza según las zonas. Solo en la primera zona no coincidieron la temporalidad de las vedas de caza de aves con la de mamíferos. En el caso de la segunda zona, por ejemplo, la veda general iba desde el 15 de agosto hasta el 15 de marzo, mientras en la tercera zona, iba desde el 1 de septiembre hasta el último día de febrero. Se prohibió además la caza de manera indefinida de más de cincuenta mamíferos y aves, entre los cuales estaban los huemules, cisnes de cuello negro y flamencos. De otras especies, como zorros, guanacos, vicuñas y pudúes, en esa ocasión se estableció una veda de solo tres años. Nada se señaló respecto del puma. Con todo, es muy importante que se declararan reservas nacionales de caza, “las actuales reservas, viveros y repoblaciones forestales, parques nacionales de turismo y los sitios o parajes que acuerde el Presidente de la República”. El puma tampoco fue considerado una especie dañina (Ley Chile: Decreto 4844). De todos modos, tal como ya se venía haciendo desde el siglo XIX, se intentó regular la caza a través de autorizaciones que debían conseguirse en las intendencias o gobernaciones.

Varias décadas después, el 10 de diciembre de 1980, a partir de lo informado por el Servicio Agrícola y Ganadero, y considerándose como deber del Estado velar por la conservación,

protección y acrecentamiento de sus recursos naturales, y la adscripción de Chile como miembro de la convención sobre el comercio internacional de especies amenazadas de fauna y flora silvestres, y que los felinos y zorros que habitaban el país habían sido incluidos en el apéndice de dicha conservación, se prohibió indefinidamente la caza, transporte, comercialización, posesión e industrialización del zorro culpeo, gato andino, gato guiña, gato colocolo y del puma. Hoy el puma está incluido en el Apéndice II de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestre (CITES), y es considerada una especie NT, casi amenazada (Iriarte, 2010) por el Comité de Clasificación de Especies del Ministerio de Medio Ambiente. Existe también un “Plan Nacional de Conservación del Puma” (SAG, CONAF y CONAMA, 2009).

Si bien hay indicios de que sus poblaciones podrían encontrarse afectadas por la actividad humana, su amplio rango de distribución en Chile y el continente, hace que no sea posible asignarle una categoría de mayor protección. Aspectos más detallados de su estado de conservación y la difícil relación actual con las poblaciones humanas están en plena actualización (Rodríguez *et al.*, 2019).

La conservación de grandes mamíferos se enfrenta hoy a “viejos problemas, nuevas perspectivas, la transdisciplinariedad y el advenimiento de la geopolítica de la conservación” (Macdonald, 2019). Ya en pleno siglo XXI, en un contexto de un importante porcentaje del territorio comprendido dentro del Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas del Estado (SNASPE) o considerado como Reservas de la Biosfera; de una legislación que los protege de la caza; y de un país que es esencialmente urbano, en un 90%, podría pensarse que la supervivencia del puma debería estar asegurada. Sin embargo, ello no considera aspectos como el cambio climático y la manera en que este puede afectar los ecosistemas, como tampoco la compleja relación que siguen teniendo las comunidades locales con el felino.

Reflexiones finales: el siglo XXI ¿hacia un nuevo diálogo interespecies?

Las representaciones sociales de la naturaleza y del puma que hemos recogido hasta aquí nos permiten señalar que sus valoraciones han sido diversas a lo largo de la historia, sin embargo, es posible identificar ciertos quiebres históricos. En un primer momento, en la perspectiva de los pueblos originarios se señala al puma como un animal sagrado y un familiar no humano, con el cual se establece una profunda relación afectiva, epistémica y ontológica territorial. En esta representación social el puma es visto como un ser espiritual con quien los pueblos originarios se comunican y aprenden. Ello consiste en dimensiones de relaciones ontológicas y en orientaciones simbólicas positivas, que generan diálogos de saberes interespecies, como larga vida e inmortalidad, correspondientes a la idea de que

se trataba de animales invencibles y poderosos. Incluso se llega a considerar al espíritu del puma como el guardián de las montañas, al que se debe reconocer la autoridad y con el que se debe ser respetuoso: “en conjunto, la imagen espiritual de puma parece ser la de una criatura superior que no es ni buena ni mala, pero que debe respetarse por el poder superior que tiene y del que los humanos no pueden escapar” (Herrmann *et al.*, 2013).

Posteriormente, es posible encontrar un segundo momento histórico, durante el periodo colonial. Destaca el surgimiento de intentos de clasificación de especies en el contexto de la emergencia de una perspectiva científica de la naturaleza que toma fuerza durante aquella época, negando las representaciones sociales anteriores del puma y generando implicancias sobre la colonialidad del saber, donde los conocimientos científicos se superponen sobre las epistemologías otras del puma que se constituían al margen de la modernidad. Molina sintetiza muy bien la principal representación que realizarán los hispanocriollos del puma, es la de un animal inofensivo para las personas, pero un problema para la ganadería. Durante el siglo XIX y durante el siglo XX, esas representaciones coloniales se profundizaron, en tanto el puma se siguió viendo como un otro inferior, que podía ser cazado. Y aunque existe poco registro sobre ataques a personas, se exacerbó el miedo sobre el mismo,

en consideración a la naturaleza universal que se conoce de los grandes felinos. Las percepciones están más bien fundamentadas en el riesgo percibido que en el riesgo real.

Por último, en un tercer momento, las representaciones contemporáneas del puma se enmarcan en las perspectivas conservacionistas que continúan profundizando la fisura entre cultura y naturaleza, representando a la naturaleza como un espacio prístino donde no existe la presencia humana. El imaginario de la profundización de la ruptura entre cultura-naturaleza nos hace cuestionar si efectivamente en estos casos se logra una convivencia medianamente armónica, o si, por el contrario, implican la continuidad de las formas de sujeción colonial que fracturan la relación entre naturaleza y cultura. Hoy en todo el mundo, los paisajes están (políticamente) divididos en reservas para animales salvajes y espacios para personas (lo urbano). Sin embargo, los animales traspasan estas divisiones cartográficas, entrando en conflicto con los habitantes de zonas rurales y urbanas, desafiando las fronteras construidas entre cultura y naturaleza. Los pumas han dado el primer paso para aproximarse al territorio de los humanos: ¿Será posible avanzar hacia la otra forma de convivencia con los pumas? Y en este mismo sentido, ¿es posible que la historia y geografía puedan narrar estas otras formas de relación descentrando su posición antropocéntrica?

Figura 5.

Kay Pacha (mural de 290 x 400 cm).



Fuente: Representación del puma de Angela Leible, artista contemporánea (www.angelaleible.cl)

Lo relevante a considerar es que las valoraciones y percepciones son múltiples, en todos los tiempos y espacios. Hoy en día, con un entorno rural totalmente intervenido en función de la lógica capitalista de transformación del paisaje para la energía eléctrica, producción de alimentos, vertido de desechos a los cursos de agua, plantaciones forestales, explotaciones y relaves mineros, la huella humana es omnipresente y ya es imposible encontrar ambientes sin algún tipo de intervención antrópica. Es por ello que se hace patente la relación conflictiva entre carnívoros y comunidades rurales (Lagos, 2019).

Aunque va más allá de este trabajo, algunas preguntas planteadas por Kiik (2018) nos siguen resonando: ¿Cómo podría la etnografía de la conservación representar el valor de la naturaleza? ¿Cómo puede mostrar que los animales, las plantas y otra naturaleza crean y se encuentran con otros mundos? ¿Cómo se puede incorporar datos de las ciencias naturales sobre mundos no humanos y la crisis ecológica? Ya que existen avances de interconexión con primates, delfines y elefantes (Locke 2017) (Barua, 2014), hay que seguir insistiendo en la comprensión de los “mundos circundantes” de los otros seres vivos (Heredia, 2019). Aquí hay un nexo tierra-vida que da forma al presente aún bajo la sombra de un pasado colonial. “¿Cómo escribir historias (pos) coloniales de una manera que no inutilice las acciones y agencias de los animales no humanos?” Barua (2014: 916). Coincidiendo con Maan Barua, podemos agregar que es deseable avanzar en la comprensión de las conexiones vitales entre la geografía, la historia ambiental y la ecología política. También se avizora un camino desde la socio-ecología (Anderson *et al.*, 2015) y en el vínculo entre la biología de la conservación y las ciencias sociales (Dayer *et al.*, 2020). Por ejemplo, en el análisis de especies invasoras en Tierra del Fuego, se ha recurrido recientemente a un análisis explícito de procesos sociales subyacentes a dichas invasiones, permitiendo una comprensión socio-ecológica integrada de estas (Archibald *et al.*, 2020). Los autores, de hecho, develan las categorías discursivas asociadas a tres períodos: Colonización (ca. 1850-1930), Desarrollo (ca. 1930-1980) y Conservación (ca. 1980-presente) (Archibald *et al.*, 2020). También el trabajo es tomado como ejemplo para evaluar lo que la gente “piensa, sabe y hace” bajo el paraguas de “ciencia ciudadana” (Phillips *et al.*, 2021). A partir de los avances en la comprensión de las aves, se abre el promisorio espectro de la etno-ornitología (Ibarra y Pizarro, 2016). Para enfrentar hoy los desafíos de tender los puentes entre cultura y naturaleza, se hace necesario abrir un diálogo de saberes entre lo humano y lo animal (Tafalla, 2019), en lo que se denomina también la “sustentabilidad multiespecies” (Rupprecht *et al.*, 2020). Para ello se puede indagar en otras formas de observar y en comunicación con otras geonarrativas que aporten al encuentro entre lo humano y lo animal,

siendo las artes, un lenguaje que permite promover aquellas sensibilidades, tal como lo propone Angela Leible (Figura 6) en su representación, quien desde una perspectiva del muralismo, busca entregar un mensaje sobre el puma como un símbolo de la brecha entre cultura y naturaleza. Ella nos señala:

“Mi obra muestra el mundo animal y la conexión con la materia divina. Nos podremos reconectar con la naturaleza si nos adentramos místicamente en ella. Para ello necesitamos tender los puentes entre arte y ciencia; no se trata de que los artistas ilustren las ideas de los científicos sino lograr desarrollar un trabajo realmente colaborativo, desde el cual emerja algo distinto, un nuevo lenguaje, un nuevo entendimiento. Somos igualmente humanos tratando de entender el mundo y de paso entender-nos” (Entrevista a Ángela Leible, Pirque, 2020).

De esta forma, el desafío hoy es indagar en otras formas de relación con el puma que cuestionen las representaciones tradicionales que se han creado al alero de un proyecto de desarrollo civilizatorio de la modernidad que en términos ambientales hoy se encuentra agotado (Escobar, 2014). Para ello, desde la perspectiva de las GeoHumanidades, es necesario indagar en nuevas geonarrativas (Haraway, 2016; Quintero-Weir, 2016) que descentren la mirada del ser humano y su desprecio hacia las formas de vida no humana. Es decir, otras onto-ethologías, como lo señala Buchanan, dentro de los estudios multiespecies y la así llamada “inmersión apasionada en las vidas de los otros seres no-humanos” (van Dooren, Kirksey, y Münster 2016). Ello nos lleva al mismo tiempo más atrás y más allá, a un espacio-tiempo posible de conexión con las otras especies y los otros individuos no humanos que habitan la biosfera. Ello implica volver a reflexionar acerca de “lo humano” y sus límites, antes de empezar a pensar en “los otros”.

“El mensaje es uno solo: atreverse a perder el miedo a reconectarse con la naturaleza. Hay que volver a la reconexión con la naturaleza, para eso hay que recurrir a todos los recursos, todos los colores, todas las formas, todos los portes, que nos permitan desde la estética abandonar el modelo individualista y destructivo y pasar a otro nivel, ojalá de conciencia, tomando en cuenta la “conciencia posible” de cada quien. Somos mediadores en el ayudar a encontrar el enlace divino que nos está esperando” (Entrevista a Ángela Leible, Pirque 2020)

En esta tarea, el puma se transforma en la encarnación clara de los quiebres provocados por la colonialidad de la naturaleza, y un símbolo relevante para resituar las relaciones ser humano -naturaleza que se han desvanecido en esta época.

“El puma es nuestra cosmovisión, es nuestro centro; en el mundo andino es el representante de los seres vivos. El puma une todo el continente, desde Yukón hasta la Patagonia, es el símbolo de la resiliencia, la imagen típica como guardián de la cordillera. Abajo está el inframundo y arriba, representado con un aura de color amarillo, el puma como la vida, como imagen arquetípica de lo vivo. Y la fosforescencia, los colores fuertes de los enlaces vitales. Y se genera un encuentro con la mirada, a través de los ojos fosforescentes, a la vez tristes y decididos, como testigos del desastre, pero a la vez esbozando una vía de escape, una dirección

que parte desde la mirada del puma hacia un futuro posible. En este sentido el pintor es un develador de una fuerza y de un genio oculto, no es un artífice propiamente tal sino un medio para la revelación de un camino de esperanza y re-conexión con la vida” (Entrevista a Ángela Leible, Pirque 2020).

Agradecimientos:

Al director de la Revista Diálogo Andino, Dr. Alberto Díaz, por la apertura a recibir este Dossier. A los evaluadores de la revista, por sus observaciones. Al Proyecto Anillos ANID PIA SOC 180040 “GeoHumanidades y Biogeografías Creativas”; www.biogeoart.cl.

Referencias citadas

Consultadas en la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile:

- La Prensa, Limache, 1926-1930; 1938
- La Prensa, Limache, 1931-1960.
- El Correo, Quillota, 1874-1903.
- El Independiente, San Francisco, 1889-1942.

Entrevistas:

- Miguel Pelin Pehuen, Lof Relipitra, Nueva Imperial, 2020.
- Orlando Pereira, Santa Juana, 2013.
- Hugo Fernández Urdiles, Santa Juana, 2013
- Mario Araya, Quebrada Alvarado, 2010.
- Floridor Campos, Quebrada Alvarado, 2010.
- Alex Pasten, Quebrada Alvarado, 2019
- Daniel González, Viña del Mar, 2020
- Angela Leible, Pirque, 2020

Impresas:

- Vivar, Jerónimo. 1966. Crónica y relación copiosa de los reinos de Chile. Transcripción paleográfica de Irving A. Leonard. Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Rosales, Diego. 1877-1878. Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano. Imprenta El Mercurio (1877, vol. 1; 1878a, vol. 2; 1878b, vol.3).
- Valdivia, Luis. 1684. Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile. Sevilla, Tomás López de Haro.
- González de Nájera, Alonso. 1889. Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile. Santiago de Chile, Imprenta Ercilla.

—Mariño de Lobera, Pedro. 1865. Crónica del Reino de Chile. En Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo 6. Santiago, Imprenta del Ferrocarril.

—Carvallo y Goyeneche, Vicente. 1876. Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile. En Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo X. Santiago, Imprenta de la Librería del Mercurio, 1876.

—Molina, Juan Ignacio. 1788. Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile. Madrid, Antonio de Sancha, Tomo 1.

—Gay, Claudio. 1847. Historia Física y Política de Chile. Zoología, tomo 1. Museo de Historia Natural de Santiago, Impreso en París.

Online:

- Biblioteca del Congreso Nacional Online: https://www.bcn.cl/index_html
- Memoria Chilena: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-channel.html>

Bibliografía

Alarcón, D. y L. Cavieres.

2015. In the Right Place at the Right Time Habitat Representation in Protected Areas of South American Nothofagus-Dominated Plants after a Dispersal Constrained Climate Change Scenario. *PLOS ONE*, pp. 1-18.

Alimonda, H.

2011. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (ed.) *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (1ª ed.). Buenos Aires, CLACSO, pp. 21-58.

- Anderson, C.B., J.C. Pizarro, R. Estévez, A. Sapoznikow, A. Pauchard, O. Barbosa, A. Moreira-Muñoz y A.E.J. Valenzuela. 2015. ¿Estamos avanzando hacia una socio-ecología? Reflexiones sobre la integración de las dimensiones "humanas" en la ecología en el sur de América. *Ecología Austral* 25: pp. 263–272.
- Arce-Rojas, R. 2020. Perspectivas ontológicas sobre los bosques. *Biotempo*, 17(1), pp. 47-59. <http://revistas.urp.edu.pe/index.php/Biotempo/article/view/2991/3159>
- Archibald, J.L., Anderson, C.B., Dicenta, M., Roulier, C., Slutz, K., Nielsen, E.A. 2020. The relevance of social imaginaries to understand and manage biological invasions in southern Patagonia. *Biological Invasions* 22, 3307–3323. <https://doi.org/10.1007/s10530-020-02325-2>
- Bengoa, J. 2007. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago de Chile, Catalonia.
- Blaser, M. 2009. Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5–6), pp. 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Boccara, G. 2007. *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonia*. San Pedro de Atacama, IIAM, Universidad Católica del Norte.
- Bonacic, C. 2007. *Evaluación del conflicto entre carnívoros silvestres y ganadería*. Laboratorio de Vida Silvestre Fauna Australis, Facultad de Agronomía e Ingeniería Forestal Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://www.sag.gob.cl/sites/default/files/INFORME%2520FINAL%2520PROYECTO2.pdf>
- Bookchin, M. 2015. *Ecología Social, apuntes desde un anarquismo verde*. Concepción, Editorial Nueva Ola.
- Calderón, M., D. Fuenzalida y E. Simonsen. 2018. *Mapuche Nütram: historias y voces de educadores tradicionales*. Programa Transversal de Educación, Centro de Investigación Avanzada en Educación, Universidad de Chile. <https://doi.org/10.34720/2vvp-s938>
- Carmagnani, M. 1963. *El salariado minero en Chile Colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: el norte chico, 1690-1800*. Santiago, Universidad de Chile.
- Castillo-Chinchilla, M., L. Piedra-Castro, I. Sandoval-Hernández y J.P. Carvajal-Sánchez. 2018. Conocimiento popular de los mamíferos del Parque Nacional Barra Honda, Nicoya, Costa Rica. *Uniciencia* Vol. 32, N° 2, pp. 82-95. URL: www.revistas.una.ac.cr/uniciencia.
- Ceballos, G. L. Rurik, R. Medellín, C. Bonacic y J. Pacheco. 2010. *Los felinos de América, cazadores sorprendentes*. México, Telmex.
- Dayer, A.A., E.A. Silva-Rodríguez, S. Albert, M. Chapman, B. Zukowski, J.T. Ibarra, G. Gifford, A. Echeverri, A. Martínez-Salinas, y C. Sepúlveda-Luque. 2020. Applying conservation social science to study the human dimensions of Neotropical bird conservation. *The Condor*, 122: 1–15. <https://doi.org/10.1093/condor/duaa021>
- De Ramón, A. 1982. *Orígenes de la vida económica chilena. 1659-1808*. Santiago, Centro de Estudios Públicos.
- Descola, Ph. 2005. *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Descola, Ph. 2012. *Más allá de la Naturaleza y Cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Doubleday, K.F. 2017. Nonlinear Liminality: Human-Animal Relations on Preserving the World's Most Famous Tigress. *Geoforum* 81: 32–44. <http://dx.doi.org/10.1016/j.geoforum.2017.02.005>.
- Duque Luna, D. y D. Sarmiento Beltran. 2017. *Chakana, lugar de magia, encuentro, fuerza y energía*. Corporación Universidad Piloto de Colombia, Bogotá.
- Durand, L. 2020. Covid19 y El Retorno de Los Animales. Apuntes Desde La Etnografía Multiespecie. *Notas de coyuntura del CRIM* 19: 1–5. https://web.crim.unam.mx/sites/default/files/2020-05/crim_019_leticia-durand_covid19-y-el-retorno-de-los-animales.pdf
- Elsen, P.R., W.B. Monahan, E.R. Dougherty y A.M. Merenlender. 2020. Keeping Pace with Climate Change in Global Terrestrial Protected Areas. *Science Advances* 6: 1–10.
- Escobar, A. 2011. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. En: Montenegro Martínez, L. (ed.), *Cultura y Naturaleza. Jardín Botánico José Celestino Mutis*, Bogotá, pp. 49–74.
- Escobar, A. 2014. *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA, 184 pp.

- García, M. y M.E. Mulrennan.
2020. Tracking the History of Protected Areas in Chile: Territorialization Strategies and Shifting State Rationalities. *Journal of Latin American Geography* 19(4): 199–234.
- Garlick, B. y K. Symons.
2020. Geographies of Extinction. Exploring the Spatio-temporal Relations of Species Death. *Environmental Humanities* 12(1): 296–320.
- Góngora, M.
1966. Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile. Siglos XVII-XIX. En *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, Universidad de Chile, N° 2, pp.1–41.
- González, P.
2017. *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Ciudad de México, Ediciones Akal.
- Cunill, P.
2016. La Geohistoria, en Marcelo Carmagnani, Alicia Hernández y Rugiero Romano (Coordinadores). *Para una historia de América. I. Las Estructuras*. México & El Colegio de México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, D.J.
2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.
- Hawkins, H., L. Cabeen, F. Callard, N. Castree, S. Daniels, D. DeLyser, H. Munro Neely y P. Mitchell.
2015. What Might GeoHumanities Do? Possibilities, Practices, Publics, and Politics, *GeoHumanities* 1:2, 211–232, DOI: 10.1080/2373566X.2015.1108992
- Heredia, J.M.
2019. *Jakob von Uexküll, Portavoz de Mundos Desconocidos*. Prólogo, Cartas biológicas a una dama. Editorial Cactus.
- Herrmann, T.M., E. Schüttler, P. Benavides, N. Gálvez, L. Söhn y N. Palomo.
2013. Values, animal symbolism, and human-animal relationships associated to two threatened felids in Mapuche and Chilean local narratives. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 9(41): 1–15. <http://www.ethnobiomed.com/content/9/1/41>
- Hofstatter, L.J.V y H.T.A. Oliveira.
2020. Caminhos educativos para um melhor convívio entre humanos e onças. *Ens. Pesqui. Educ. Ciênc.* (Belo Horizonte) [online]. vol.22
- Huiliñir-Curío, V.
2015. Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): Articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62(62), 47–66.
- Ibarra, J.T., J.C. Pizarro.
2016. Hacia una Etno-Ornitología Interdisciplinaria, Intercultural e Intergeneracional para la Conservación Biocultural. *Boletín Chileno de Ornitología* 22, 1–6.
- Ingold, T.
2016. *What is an animal?* New York, Routledge.
- Iriarte, A.
2010. Ficha *Puma concolor*, Comité de Clasificación de Especies MMA. http://especies.mma.gob.cl/CN-MWeb/Web/WebCiudadana/ficha_independ.aspx?Especioid=18&Version=1
- Iriarte, A., C. Sepúlveda, R. Villalobos y N. Lagos.
2016. El puma y el conflicto con la ganadería en Chile. En: Castaño-Urbe, C., C.A. Lasso, R. Hoogesteijn, A. Díaz-Pulido y E. Payán (eds.) *Conflictos entre felinos y humanos en América Latina*. Serie Editorial Fauna Silvestre Neotropical II, Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Fundación Herencia Ambiental Caribe, Panthera, pp. 401–411.
- Kelly, J.R.
2019. A Sociocultural Perspective: Human Conflict with Jaguars and Pumas in Costa Rica. *Conservation & Society* 17(4), pp. 355–365.
- Kiik, L.
2018. Wild-Ing the Ethnography of Conservation: Writing Nature's Value and Agency. *Anthropological Forum* 28(3), pp. 217–35.
- Lagos, N.
2019. *De villano a héroe: una nueva esperanza para los pumas en Patagonia*. <https://laderasur.com/articulo/de-villano-a-heroe-una-nueva-esperanza-para-los-pumas-en-patagonia/>
- Latcham, R.
1936. *La Prehistoria Chilena*. Santiago de Chile, Oficina del Libro.
- Lemes, P., A. Sanches Melo y R. Dias Loyola.
2014. Climate Change Threatens Protected Areas of the Atlantic. *Biodiversity and Conservation* 23, pp. 357–68.
- Lenz, R.
1895–1897. *Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- Locke, P.
2017. Elephants as Persons, Affective Apprenticeship, and Fieldwork with Nonhuman Informants in Nepal. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(1), pp. 353–76.

- Logan, K.A. y L.L. Sweeney.
2001. *Desert Puma: Evolutionary Ecology and Conservation of an Enduring Carnivore*. Island Press, Washington D.C. Conover, M.
- Macdonald, D.W.
2019. Mammal Conservation: Old Problems, New Perspectives, Transdisciplinarity, and the Coming of Age of Conservation Geopolitics. *Annual Review of Environment and Resources* 44, pp. 61–88.
- Mansilla-Quiriones, P., J. Quintero-Weir y A. Moreira-Muñoz.
2019. Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, pp. 148–161. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3370675>
- Martínez Berríos, N.
2015. Prácticas cotidianas de ancestralización de un territorio indígena: el caso de la comunidad pewenche de Quinquén. *Revista de Geografía Norte Grande* 62, pp. 18–107.
- Mazzolli, M.
2019. Reacción de comunidades rurales de la cordillera occidental de Perú en interacciones con el puma (*Puma concolor*), con y sin pérdida de animales domésticos. *Revista Peruana de Biología* 26, 529–534.
- Melín, M., P. Mansilla Quiriones y M. Royo.
2019. *Cartografía Cultural del Wallmapu: Elementos Para Descolonizar el Mapa en Territorio Mapuche*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- Mella, J.E. y J.A. Simonetti.
1994. Conservación de mamíferos en las áreas silvestres protegidas de Chile. *Ambiente y Desarrollo* 10, pp. 72–78.
- Mignolo, W.
2001. (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Moreira-Muñoz, A. y A. Borsdorf (eds.).
2014. *Reservas de Biosfera de Chile: Laboratorios para la Sustentabilidad*. Academia de Ciencias de Austria. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Geografía, Serie Geolibros 17, pp. 1–320.
- Moreira-Muñoz, A., F. Carvajal, S. Elórtégui y R. Rozzi.
2019. The Chilean biosphere reserves network as a model for sustainability? Challenges towards regenerative development, education, biocultural ethics and eco-social peace. En M.G. Reed y M. F. Price (eds.) *UNESCO Biosphere Reserves, Supporting Biocultural Diversity, Sustainability and Society*. Routledge, pp. 61–75.
- O'Mahony, K., A. Corradini y A. Gazzola.
2018. Lupine Becomings—Tracking and Assembling Romanian Wolves through Multi-Sensory Fieldwork. *Society and Animals* 26, pp. 107–29.
- Ohrens, O., A. Treves y C. Bonacic.
2016. Relationship between rural depopulation and puma-human conflict in the high Andes of Chile. *Conservación del Medio Ambiente* 43 (1), pp. 24–33.
- Panelli, R.
2010. More-than-Human Social Geographies: Posthuman and Other Possibilities. *Progress in Human Geography* 34(1), pp. 79–87.
- Phillips, T.B., R.L. Bailey, V. Martin, H. Faulkner-Grant, D.N. Bonter.
2021. The role of citizen science in management of invasive avian species: What people think, know, and do. *Journal of Environmental Management* 280, 2–11. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2020.111709>
- Quijano, A.
2014. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO.
- Quintero-Weir, J.
2016. El último despojo después de la tormenta. Cambio climático, desaparición de la casa y extinción de la territorialidad añuu. Cuatro advertencias y un camino. En: Porto-Gonçalves, C.W. (ed.) *Despojos y Resistencias en América Latina, Abya Yala*. Buenos Aires, pp. 23–42.
- Ramírez-Álvarez, D., Napolitano, C., Salgado, I.
2021. Puma (*Puma concolor*) in the Neighborhood? Records Near Human Settlements and Insights into Human-Carnivore Coexistence in Central Chile. *Animals* 11, 2–17.
- Rivet, M.C.
Un león entre la hacienda. Relaciones entre animales y humanos a partir del estudio de pumas embalsamados en la puna de Jujuy (Argentina). *Diálogo Andino* 63, 2020, pp. 137 y ss.
- Rodríguez, V., D.A. Poo-Muñoz, L.E. Escobar, F. Astorga y G. Medina-Vogel.
2019. Carnivore–Livestock Conflicts in Chile: Evidence and Methods for Mitigation. *Human–Wildlife Interactions* 13(1), pp. 50–62.
- Rupprecht, C.D.D., J. Vervoort, C. Berthelsen, A. Mangnus, N. Osborne, K. Thompson, A.Y.F. Urushima, K. Móvskaya, M. Spiegelberg, S. Cristiano, J. Springett.
2020. Multispecies sustainability. *Global Sustainability* 3, 1–12. <https://doi.org/10.31235/osf.io/8j53u>

SAG

- (Servicio Agrícola y Ganadero; CONAF (Corporación Nacional Forestal; CONAMA (Comisión Nacional del Medio Ambiente). 2009. Plan Nacional de Conservación del Puma. http://www2.sag.gob.cl/transparencia/2012/solicitudes/carta_9259_03082012.pdf
- Sepúlveda, C., A. Moreira-Muñoz y P. Villarroel.
1997. Conservación biológica fuera de las áreas silvestres protegidas. *Rev. Ambiente y Desarrollo* 13 (2), pp. 48 – 58.
- Skewes, J.C., L. Palma Morales y D. Guerra Maldonado.
2017. Voces del Bosque: entrevero de seres humanos y árboles en la emergencia de una nueva comunidad moral en la Cordillera del sur de Chile. *Alpha* 45, pp. 105-126.
- Sotelo-Gallardo, H., J.A. García-Salas y A. Contreras-Balderas.
2018. Influencia de la densidad de *Odocoileus hemionus crooki* Mearns, 1897, (*Artiodactyla*: *Cervidae*) en la abundancia relativa de *Puma concolor stanleyana* Goldman, 1938, (*Carnivora*: *Felidae*) y la relación en la depredación en una población reintroducida de *Ovis canadensis mexicana* Merriam, 1901, (*Artiodactyla*: *Bovidae*) en Coahuila, México. *Acta Zoológica Mexicana* [online]. vol.34. e3412128
- Soulé, M.E. y J. Terborgh.
1999. Conserving nature at regional and continental scales - a scientific program for North America. *BioScience* 49 (10), pp. 809–817.
- Swyngedouw, E.
2001. ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban* 41-66. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/viewFile/410/1877>
- Tafalla, M.
2019. *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Plaza & Valdés, Madrid.
- The Multispecies Editing Collective.
2016. *Troubling Species. Care and Belonging in a Relational World*. München, The Rachel Carson Center.
- Trombulak, S.C. y R.F. Baldwin.
2010. *Landscape-Scale Conservation Planning*. 1st ed. Springer International Publishing.
- Ubiali, Daniel; B.A. Weiss; B.G. Ubiali; E.M. Colodel; C. Valderrama-Vásquez; E.P. Garrido; F.R. Tortato y R. Hoogesteijn.
2018. ¿Posible integración pecuaria à conservação da biodiversidade? Estudo de casos de depredação de ovinos por onça-parda (*Puma concolor*). *Pesquisa Veterinária Brasileira* 38 (12), pp. 2266-2277.
- Valenzuela, P.
1918. *Glosario Etimológico de hombres, animales, plantas, ríos, y lugares, y de vocablos incorporados en el lenguaje vulgar, aborígenes de Chile, y de algún otro país americano*. 2 vols. Santiago de Chile. Imprenta Universitaria (vol.1: 1918a; 1918, vol.2:1918b).
- van Dooren, T; E. Kirksey; U. Münster.
2016. Multispecies Studies. Cultivating Arts of Attentiveness. *Environmental Humanities* 8(1), pp. 1–23.
- Venegas, F.
2009. *Los Herederos de Mariana Osorio. Comunidades mestizas de Olmué: Repúblicas campesinas en los confines del Aconcagua inferior*, ss. XVII-XXI. Santiago.
- Venegas, F.
2014. *De Tralca-Mawida a Santa Juana. Despliegue histórico de una localidad en la frontera del Biobío (1550-1980)*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Venegas, F.
2019. *Estado y Sociedad. Construcción de Espacios en contextos locales. Limache: 1860-1960*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso. Vols.1 y 2.
- Villagrán, C., R. Villa, L.F. Hinojosa, G. Sánchez, M. Romo, A. Maldonado, L. Cavieres, C. Latorre, J. Cuevas, S. Castro, C. Papic y A. Valenzuela.
1999. Etnozoología Mapuche: Un Estudio Preliminar. *Revista Chilena de Historia Natural* 72, pp. 595–627.
- Villar, P.
2015. El lugar del Puma. *Representaciones sociales y cultura material en el valle del cajón (Catamarca, Argentina)*. KULA. Antropólogos Del Atlántico Sur, 12, 30–40.
- WWF (World Wildlife Fund).
2005. *Human Wildlife Conflict Manual*. Wildlife Management Series. <https://wwf.panda.org/?uNewsID=88920>
- Worster, D.
2008. *Transformaciones de la Tierra*. Ed. Coscoroba, CLAES, Montevideo.