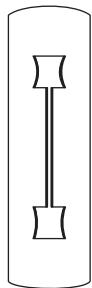


Vol.
31
Número 1
2017

bogotá, colombia · vol. 31, n.º 1 (enero-junio) · año 2017
issn: 0120-3045 (impreso) · 2256-5752 (en línea)

maguaré



Maguaré

VOL. 31, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2017
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguaré.unal.edu.co
DOI:10.15446/mag

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Departamento de Antropología · Bogotá, Colombia

Maguaré es una revista semestral dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en antropología, que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica, por medio de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas, con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume responsabilidad sobre las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una

licencia creative commons “reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas”

Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECTORA Y EDITORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Juana Camacho, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá*

Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

Rosana Guber, *Universidad Nacional de San Martín, Argentina*

Christian Gros, *Universidad de París, Francia*

Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Juan Diego Gutiérrez Méndez

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

CONTACTO:

Revista Maguaré

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130

Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia

revmag_fchbog@unal.edu.co

IMAGEN DE CUBIERTA:

Tomada por Sebastián Hernández Zambrano

FOTOGRAFÍAS DE PORTADILLAS:

Sebastián Hernández Zambrano

La revista *Maguaré* está incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/buscador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- Public Knowledge Project
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Google Scholar
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>
- CIRC. Clasificación integrada de revistas científicas (categoría C)
- Academic Keys - Academic Journals
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB (Electronic Journals Library), Alemania
- Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR
- REDIB (e-Revistas)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Ignacio Mantilla Prada

VICERRECTOR:

Jaime Franky Rodríguez

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANA:

Luz Amparo Fajardo Uribe

VICEDECANA DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

Constanza Moya Pardo

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Consuelo De Vengoechea Rodríguez

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490

canjedb_nal@unal.edu.co

 CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Dirección del Centro Editorial · Camilo Baquero Castellanos

Coordinación editorial · Angélica María Olaya Murillo

Corrección de textos en español · Angie Xiomara Bernal

Coordinación de diseño y maquetación · Juan C. Villamil

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · Rosario Casas

Maguaré

vol . 31, n.º 1 (enero - junio) · año 2017
issn 0120-3045 (impreso) · 2256-5752 (en línea)
www.maguaré.unal.edu.co

ta bla de contenido

PRESENTACIÓN	11-14
equipo de edición · Revista <i>Maguaré</i>	
artíc ulos	
LO QUE LAS FAMILIAS FERNÁNDEZ, PIZARRO Y ABAD CUENTAN DE SÍ.	
LAS POSIBILIDADES DEL DOCUMENTAL EN PRIMERA PERSONA	17-42
maría himel da ramírez ro dríguez · Universidad Nacional de Colombia	
LA CRISIS DE LA FAMILIA: TENSIÓN ENTRE LO CONVENCIONAL	
Y LO EMERGENTE.....	43-64
maría cristina palacio · Investigadora independiente · Colombia	
olga carolina cárdenas · Universidad de Caldas · Colombia	
REPRESENTACIONES Y PROBLEMATIZACIONES DE LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR	
EN LA LITERATURA INFANTIL Y JUVENIL ARGENTINA.....	65-86
marianna lopresti y maia shnaidman · Universidad de Buenos Aires · Argentina	
LAS REDES SOCIALES DE LA FAMILIA MARTELL RUMBAUT EN LA COMUNIDAD	
MARINERA CASTILLO-PERCHÉ	87-111
cynthia acevedo rodríguez, marianela morales calatayud	
y taimí norjas valero · Universidad de Cienfuegos · Cuba	
ENTRE CURIOSIDADES DEL PROGRESO NACIONAL Y OBJETOS ETNOGRÁFICOS,	
PRÁCTICAS DE COLECCIÓN EN EL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA	
A INICIOS DEL SIGLO XX	113-151
aurali sette reyes gavilán · Freie Universität Berlin · Alemania	
VOLTEAR LA TIERRA PARA DESPERTAR LA VIDA: EL RESURGIMIENTO DE	
LOS PUEBLOS DEL VALLE DE ATRIZ, EN EL MUNICIPIO DE PASTO (COLOMBIA).....	153-191
jorge andrés perugache salas · Instituto Andino de Artes	
Populares (iadap), Universidad de Nariño · Colombia	

antropología en imágenes

- LA IMAGEN DE LO SAGRADO Y LO SAGRADO DE LA IMAGEN:
EL CASO DE LA VIRGEN DE LAS LAJAS 195-207
juan diego gutiérrez · Universidad Nacional de Colombia

en el campus

- SIGUIENDO A UN CICLISTA.
UNA ETNOGRAFÍA EN Y DEL MOVIMIENTO 211-222
césar leonel correas bermúdez · Universidad Nacional de Colombia

lo reciente

- METODOLOGÍA CUALITATIVA ETNOGRÁFICA
DE ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN 225-227
Por: cástor saldaña sou sa · Universidad de Ayacucho Federico Froebel · Perú
- AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 1 229-231
EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 1 233
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS 235-240

Maguaré

vol. 31, n.º 1 (january-june) · year 2017
issn 0120-3045 (printed) · 2256-5752 (on-line)
www.maguaré.unal.edu.co

content

PRESENTATION	11-14
edition team · Revista <i>Maguaré</i>	

articles

WHAT THE FERNÁNDEZ, PIZARRO, AND ABAD FAMILIES TELL ABOUT THEMSELVES. THE PROMISES OF FIRST-PERSON DOCUMENTARIES	17-42
maría himel da ramírez rodríguez · Universidad Nacional de Colombia	
THE CRISIS OF THE FAMILY: TENSIONS BETWEEN THE CONVENTIONAL AND THE EMERGENT	43-64
maría cristina palacio · Investigadora independiente · Colombia	
olga carolina cárdenas · Universidad de Caldas · Colombia	
QUESTIONING FAMILY REPRESENTATIONS IN ARGENTINEAN CHILDREN AND YOUTH LITERATURE.	65-86
marianna lopresti y maia shnaidman · Universidad de Buenos Aires · Argentina	
THE MARTELL RUMBAUT FAMILY'S SOCIAL NETWORKS IN THE FISHING COMMUNITY OF CASTILLO-PERCHÉ	87-111
cynthia acevedo rodríguez, marianela morales calatayud y taimí norjas valero · Universidad de Cienfuegos · Cuba	
FROM CURIOSITIES RELATED TO NATIONAL PROGRESS TO ETHNOGRAPHIC OBJECTS: COLLECTION PRACTICES AT THE MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA IN THE EARLY 20TH CENTURY	113-151
aurali sette reyes gavilán · Freie Universität Berlin · Alemania	
TURNING OVER THE SOIL TO ENABLE THE AWAKENING OF LIFE: THE RESURGENCE OF THE JENOY AND MOCONDINO COMMUNITIES IN THE VALLE DE ATRÍZ, PASTO (COLOMBIA)	153-191
jorge andrés perugache salas · Instituto Andino de Artes Populares (iadap), Universidad de Nariño · Colombia	

CONTRIBUTORS TO <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 31, N. ^o 1	229-231
PEER REVIEWERS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 31, N. ^o 1	233
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	235-240

Maguaré

vol. 31, n.º 1 (janeiro-junho) · ano 2017
issn 0120-3045 (impresso) · 2256-5752 (on-line)
www.maguaré.unal.edu.co

conteúdo

PRESENTAÇÃO	11-14
equipa de edição · Revista <i>Maguaré</i>	
artigos	
O QUE AS FAMÍLIAS FERNÁNDEZ, PIZARRO E ABAD CONTAM DE SI.	
AS POSSIBILIDADES DO DOCUMENTÁRIO EM PRIMEIRA PESSOA	17-42
maría himel da ramírez rodríguez · Universidad Nacional de Colombia	
A CRISE DA FAMÍLIA: TENSÃO ENTRE O CONVENCIONAL E O EMERGENTE	43-64
maría cristina palacio · Investigadora independiente · Colombia	
olga carolina cárdenas · Universidad de Caldas · Colombia	
REPRESENTAÇÕES E PROBLEMATIZAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR	
NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL ARGENTINA	65-86
mariana lopresti y maia shnaidman · Universidad de Buenos Aires · Argentina	
AS REDES SOCIAIS DA FAMÍLIA. MARTELL RUMBAUT NA	
COMUNIDADE NÁUTICA CASTILLO-PERCHÉ	87-111
cynthia acevedo rodríguez, marianela morales calatayud	
y taimí norjas valero · Universidad de Cienfuegos · Cuba	
ENTRE CURIOSIDADES DO PROGRESSO NACIONAL E OBJETOS ETNOGRÁFICOS,	
PRÁTICAS DE COLEÇÃO NO MUSEU NACIONAL DA COLÔMBIA,	
NO INÍCIO DO SÉCULO XX	113-151
aura lisette reyes gavilán · Freie Universität Berlin · Alemania	
MOVER A TERRA PARA DESPERTAR A VIDA:	
O RESSURGIMENTO DOS POVOADOS DO VALLE DE ATRIZ,	
NO MUNICÍPIO DE PASTO (COLOMBIA)	153-191
jorge andrés perugache salas · Instituto Andino de Artes	
Populares (iadap), Universidad de Nariño · Colombia	

AUTORAS E AUTORES DE <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 31, N.º 1	229-231
AVALIADORES DA <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 31, N.º 1	233
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	235-240

PRESENTACIÓN

Este volumen reúne cuatro artículos que toman como centro de examen a la familia y dos que se orientan por una perspectiva histórica. Los primeros son el resultado de nuestra convocatoria para un dossier sobre este tema y, como lo aclararemos más adelante, los dos restantes son un adelanto impensado de un futuro volumen dedicado a la antropología histórica.

La familia, el parentesco y la filiación han ocupado un lugar central en la historia y los enfoques clásicos de la antropología sociocultural metropolitana. A la vez han sido objeto de estudio y motivo de destacadas contribuciones de la disciplina en Colombia, como nos lo recuerdan las investigaciones de Virginia Gutiérrez de Pineda y Ligia Echeverri. A lo largo de su historia, la antropología ha cuestionado el modelo ideológico y político de la familia nuclear trinitaria y ha revelado la diversidad de arreglos familiares, parentales y domésticos en distintos lugares del mundo y en diferentes localidades de una misma nación.

En los últimos decenios, la investigación, la teoría feminista y *queer*, los movimientos sociales de diversidad sexual e incluso la reproducción asistida, han puesto sobre el tapete la crítica a los componentes heteronormativos y las relaciones de poder, sexualidad y género que subyacen a los modelos estatales y legales contemporáneos que definen la pareja, el matrimonio, la familia, la herencia y la parentalidad. Ahora que estos asuntos han caldeado las discusiones públicas y de política pública en Colombia y en diversos rincones del mundo, que debaten acerca de diversos arreglos domésticos, la privacidad, el aborto, las parejas del mismo sexo, el matrimonio y las maneras de ser padre y madre, entre otros asuntos, no solo cabe recordar las contribuciones de antaño, sino también poner a prueba el potencial de la antropología para examinarlos con nuevas luces.

Contrario a nuestras expectativas, la respuesta a la convocatoria de familia no fue muy nutrida. Después del proceso de evaluación de pares solo pasaron los cuatro artículos que presentamos a continuación. Esperamos que estimulen la investigación etnográfica y la discusión acerca de temas relacionados con nuevos y persistentes arreglos domésticos y del parentesco en la contemporaneidad.

Hemos añadido a este volumen dos artículos aprobados para un número misceláneo, que por feliz coincidencia, combinan la preocupación antropológica con la perspectiva histórica. Desde enfoques temporales y temáticos disímiles, estas dos piezas muestran la riqueza metodológica del cruce de fronteras entre la antropología y la historia.

Con el análisis de tres documentales colombianos realizados en primera persona y titulados *De(s)amparo, polifonía familiar, Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz y Carta a una sombra*, María Himelda Ramírez examina una propuesta audiovisual que rompe no solo con el silencio familiar sino con la indiferencia y el olvido colectivo de un país que negó por décadas el conflicto y las violaciones a los derechos humanos. En un ejercicio de memoria familiar, los documentales exploran los impactos de la violencia rural, que se extendió a las ciudades colombianas durante los últimos decenios del siglo xx, en las experiencias de grupos familiares que la vivieron en carne propia con la muerte de uno de sus miembros. Los realizadores son también protagonistas de sus relatos, desde los sentimientos personales y la intimidad familiar expresan los avatares de un contexto social y político cargado de impunidad que irrumpen, interrumpen y revela las dinámicas y conflictos de la vida familiar.

A partir de la revisión de literatura sociológica, antropológica y de la legislación colombiana, María Cristina Palacio y Olga Carolina Cárdenas reflexionan sobre la crisis de la familia. Abordan, por un lado, la desestabilización del concepto tradicional de familia nuclear, el modelo biogenético y el principio de bilateralidad parental como las únicas posibilidades para definir la familia; por otro lado, se detienen en el reconocimiento de realidades familiares diversas y distintas elecciones personales para vivir la familia. Questionan el lugar del parentesco biológico y genético en la organización familiar y muestran la manera como los cambios en las redes de parentesco son indicadores de los cambios en la organización familiar. La reproducción asistida, la adopción y los acuerdos para vivir en pareja se tornan alternativas para expectativas personales en las cuales la sexualidad, la reproducción y los vínculos se reconfiguran y combinan creando nuevos proyectos de familia que buscan y consiguen ratificación legal para la garantía de derechos y responsabilidades.

En su artículo, Mariana Lopresti y Maia Shnaidman problematizan las representaciones de la familia en la literatura infantil y juvenil producida en Argentina luego de la legalización del matrimonio igualitario y la reforma del código de familia. A lo largo del texto analizan varios libros y se preguntan si la representación de las familias homoparentales o “diferentes” son realmente transgresoras o si se encuentran influenciadas por los roles discursivos típicos de la idea de la “familia tradicional”.

El dosier de familia concluye con el trabajo de Marianela Morales, Chyntia Acevedo y Taimí Norjas, quienes estudian desde una perspectiva antropológica clásica las redes sociales de la familia mediante el estudio de caso de la familia Martell Rumbaut, en la comunidad pesquera de Castillo Perché, provincia de Cienfuegos, Cuba. Las investigadoras proponen que las relaciones sociales, en especial las de la familia estudiada, influyen en la transmisión intergeneracional del conocimiento y el ejercicio de la práctica pesquera en dicha comunidad.

El artículo de Aura Reyes abre, por su parte, el pequeño dosier de avance de antropología histórica. Analiza dos momentos en los procesos de adquisición y clasificación durante los albores del siglo xx de lo que ahora conocemos como colección etnográfica del Museo Nacional de Colombia. La autora explora los discursos y el proyecto de nación que inspiraron la musealización de los objetos que conforman la colección y las diferentes lógicas que de manera alterna los definieron como curiosidades u objetos etnográficos.

Desde una perspectiva etnográfica, Jorge Perugache se concentra en el “despertar” de los habitantes de los pueblos Jenoy y Mocondino en el Valle de Atriz, en Pasto. El autor problematiza los estudios sobre los procesos de reivindicación étnica que los han analizado como herramienta de los reclamos territoriales o como parte del uso estratégico de identidades. A partir de los relatos de los habitantes sobre momentos críticos que en el pasado reciente han amenazado su vida colectiva, los cuales han provocado y movilizado sentidos y nociones comunes de larga data, propone, en cambio, que las identidades comunales están arraigadas. Estas se expresan y se renuevan en las fiestas patronales, el manejo comunitario de los bienes, la pertenencia a un lugar de origen

y la elaboración de sentidos alrededor de las manifestaciones naturales del agua y el volcán como catalizadores de la renovación cultural.

Cerramos esta presentación con una noticia y un llamado. Anunciamos, primero, que hemos cambiado algunas de nuestras normas de citación y presentación de artículos. Encontrarán los detalles en la página web de la revista. Segundo, y mucho más importante, hacemos un llamado a seguir apoyando iniciativas como la de las revistas de antropología en Colombia, que se reunieron para discutir y pronunciarse acerca de los inconvenientes y las graves consecuencias de los cambiantes criterios de las políticas de ciencia y tecnología en Colombia para la investigación en las ciencias sociales, las revistas académicas y la labor de quienes las editan. Para el conocimiento de las personas interesadas, hemos compartido el comunicado resultante de esta reunión en nuestra página web.

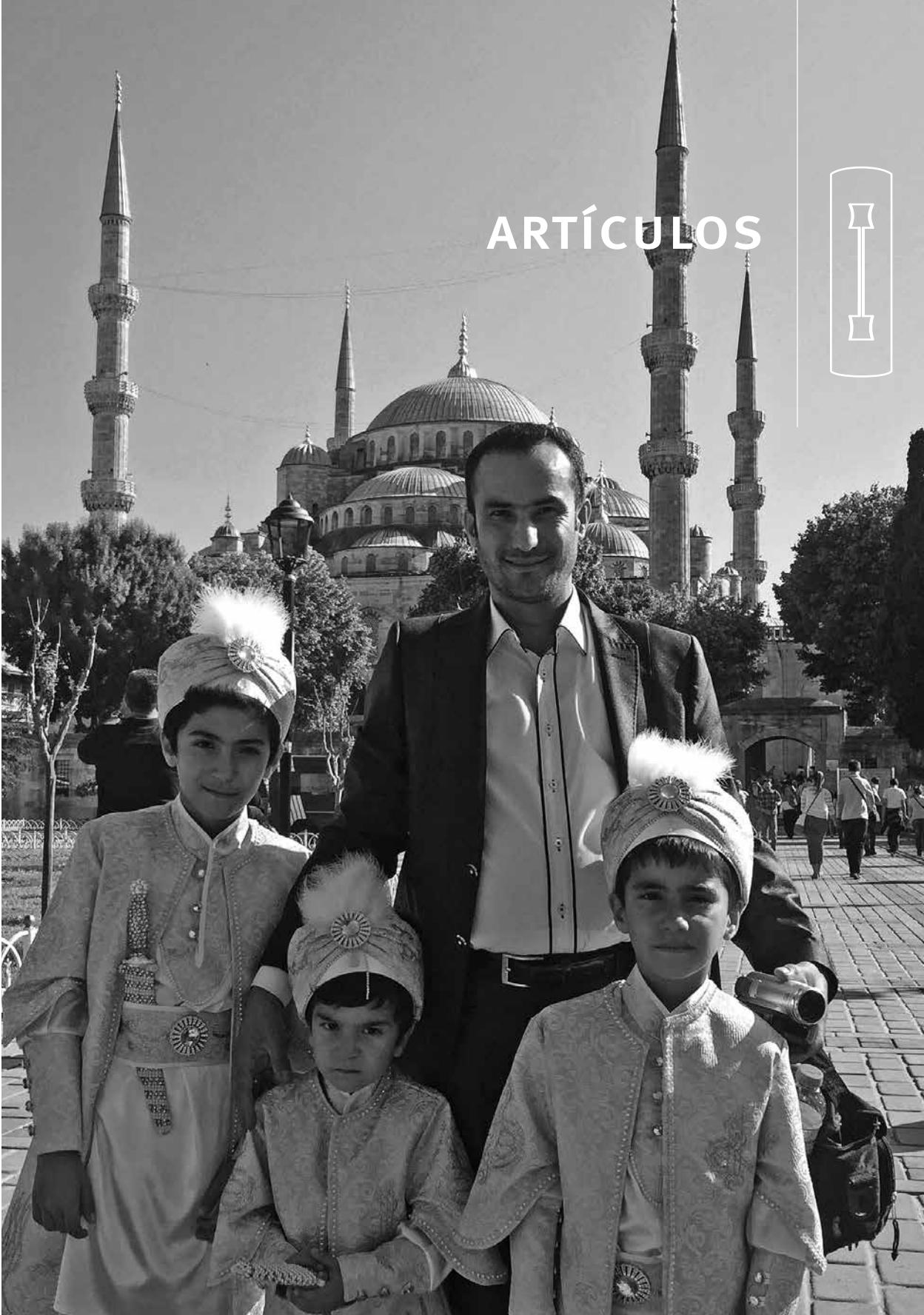
Entregar los dictámenes de medición e indexación nacional a empresas privadas transacionales que se lucran con el trabajo y los resultados de investigación financiados con dineros públicos no solo transforma nuestras prácticas de publicación sino que erosiona la tarea crucial de las revistas académicas locales que, como *Maguaré*, buscan reunir artículos de calidad, notas y reseñas sobre temas y problemas pertinentes para nuestra disciplina y para el país. Publicamos en castellano para formar un público crítico e informado, sin contar con un equipo editorial de tiempo completo y bajo la amenaza de no cumplir con los requisitos de Colciencias. Desempeñamos nuestra tarea editorial con muchas ganas y convencimiento, pero lo hacemos en condiciones desventajosas frente las revistas internacionales favorecidas por las empresas de publicación y medición. Es tiempo de meditar sobre estos asuntos y buscar conjunta y colectivamente la mejora constante, no el cierre de las revistas académicas publicadas en Colombia.

Equipo de edición de *MAGUARÉ*

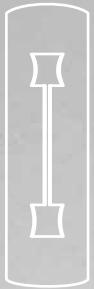
Marta Zambrano

Tatiana Herrera Rodríguez

Juan Diego Gutiérrez Méndez



ARTÍCULOS



LO QUE LAS FAMILIAS FERNÁNDEZ, PIZARRO Y ABAD CUENTAN DE SÍ. LAS POSIBILIDADES DEL DOCUMENTAL EN PRIMERA PERSONA¹

maría himel da ra mírez ro dríguez*

Universidad Nacional de Colombia

*mariahramirezr@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 12 de diciembre de 2016; aprobado: 12 de agosto de 2017.

¹ Una versión previa de este trabajo fue presentada en el II Congreso Internacional sobre Familia y Redes Sociales celebrado en la ciudad de Córdoba, Argentina, en agosto de 2016.

resumen

Este artículo estudia tres documentales elaborados a partir del relato en primera persona que revelan la forma en que los realizadores asumen un ejercicio de memoria ante el impacto del asesinato de un ser querido, en sí mismos y en los demás integrantes de su grupo familiar. *De(s)amparo, polifonía familiar* (2002) de Gustavo Fernández Vega, *Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz* (2010) de María José Pizarro Rodríguez y *Carta a una sombra* de Miguel Salazar y Daniela Abad (2015) muestran una tendencia renovadora en la producción documental en Colombia que abre espacio a la experiencia subjetiva de duelo y al reconocimiento del complejo entramado de las relaciones familiares, durante la agudización de la violencia de finales del siglo xx en Colombia.

Palabras clave: documental en primera persona, duelo, experiencia subjetiva, memoria, redes familiares, violencia política en Colombia.

**WHAT THE FERNÁNDEZ, PIZARRO, AND ABAD
FAMILIES TELL ABOUT THEMSELVES. THE PROMISES
OF FIRST-PERSON DOCUMENTARIES**

abstract

This article discusses three Colombian first-person, narrative documentaries: *De(s)amparo, polifonía familiar* (2002), by Gustavo Fernández Vega, *Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz* (2010) by María José Pizarro Rodríguez, and *Carta a una sombra* by Miguel Salazar and Daniela Abad (2015). Each filmmaker resorts to the work of memory to reflect on the impact that the assassination of a loved one had on them and their relatives during the late 1990s, a period of escalating political violence in Colombia. These three films are at the forefront of an innovative trend in documentary production in Colombia, one that allows for the inclusion of grief and mourning, personal experience, and critical examination of family relationships.

Keywords: first-person documentary, grief, mourning, subjective experience, family networks, memory, political violence, Colombia

O QUE AS FAMÍLIAS FERNÁNDEZ, PIZARRO E ABAD CONTAM DE SI. AS POSSIBILIDADES DO DOCUMENTÁRIO EM PRIMEIRA PESSOA

resumo

Este artigo estuda três documentários elaborados a partir do relato em primeira pessoa, que revelam a forma nos quais os realizadores assumem um exercício de memória ante o impacto do assassinato de um ser querido, em si mesmos e nos demais integrantes de seu grupo familiar. *De(s)amparo, polifonía familiar* (2002), de Gustavo Fernández Vega, *Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz* (2010), de María José Pizarro Rodríguez, e *Carta a una sombra* (2015), de Miguel Salazar e Daniela Abad, mostram uma tendência renovadora na produção de documentário na Colômbia que abre espaço à experiência subjetiva do luto e ao reconhecimento do complexo entrelaçado das relações familiares durante o agravamento da violência do final do século XX na Colômbia.

Palavras-chave: documentário em primeira pessoa, experiência subjetiva, família, luto, memória, violência.

introducción

Gustavo Fernández Vega, María José Pizarro y Daniela Abad expresan en el documental en primera persona la elaboración del duelo, apelando a la narración propia y a la de las personas de su entorno familiar. Haciendo uso de artefactos culturales para la reconstrucción de la memoria, como el álbum familiar, la correspondencia privada, los videos caseros o la rememoración de eventos en una reunión familiar, verbalizan ante los demás sus sentimientos hacia la persona fallecida y lo que ella representa en el conjunto del grupo familiar. Es un ejercicio del “arte de filmar la palabra”, según la expresión usada para convocar a una conferencia en homenaje al documentalista brasileño Eduardo Coutinho, en el 57 Festival Internacional de Cine de Cartagena en marzo de 2017.

Con la exposición pública de la intimidad familiar ante el dolor, de los mitos y los secretos que se refieren a los orígenes familiares, a los conflictos y la violencia, a ciertas enfermedades, a las uniones de hecho, a las pérdidas económicas y a los conflictos con la ley (Sánchez y Escobar 2009), los documentalistas hacen común la experiencia del impacto de la violencia en los grupos familiares que la han experimentado de manera directa. El homicidio de Héctor Abad Gómez en la ciudad de Medellín el 25 de agosto de 1987 y el de Carlos Pizarro el 26 de abril de 1990 en Bogotá son, sin lugar a dudas, asesinatos de carácter político. Por su parte, el homicidio de Amparo Vega de Fernández, ocurrido en la ciudad de Medellín el 30 de noviembre de 1985 constituye un enigma, aunque es factible asociarlo con crímenes de la delincuencia común.

Sandra Carolina Patiño, en su estudio sobre el documental en Colombia, destaca los cambios discursivos, temáticos, de estilo y tecnológicos en la producción de este género cinematográfico de los años noventa del siglo xx. En cuanto a los cambios temáticos y de estilo, la profesora Patiño destaca la valoración del mundo urbano, el acercamiento a lo próximo, a lo cotidiano, a lo íntimo y el viraje de lo colectivo a lo individual. Por lo demás, anota que gana terreno el ensayo experimental (Patiño 2009). La autora se refiere a un periodo en la producción documental favorable a los relatos autobiográficos, en los que la mirada se vuelve hacia sí mismo, o hacia sí misma, a la intimidad, la vida privada y los entornos familiares.

Esto ayuda a entender que los documentales que examina este artículo se realizaron en contextos de cambio cultural favorable al documental en primera persona como propuesta audiovisual construida a partir del relato que interpreta tanto los conflictos del medio social y político, como su reflejo en la vida personal. Ante todo, se centran en la intimidad de los sentimientos individuales y familiares, y en las preguntas sin respuesta a la impunidad. Gracias a sus méritos renovadores, estas tres producciones realizadas en diferentes períodos han contado con la aceptación de la crítica y han sido merecedoras de distinciones en medios académicos y escenarios de distribución y circulación de cine y televisión.

De tal modo, este tipo de realizaciones colombianas se ha favorecido por tendencias culturales en América Latina que reaccionan a partir de la producción documental a las violaciones de los derechos humanos (Castro 2013). La generación de las hijas de personas asesinadas y desaparecidas durante los regímenes dictatoriales cuenta ya con una producción visible en países del Cono Sur, como se aprecia en Argentina con producciones como *Los rubios* de Albertina Carri (2003).

el contexto

La violencia en Colombia, perceptible sobre todo en el contexto rural y, por ende, asumida como un hecho distante geográficamente, e inclusive, invisible para ciertos sectores medios urbanos, adquirió dimensiones catastróficas en las ciudades durante los años ochenta y noventa. En tal contexto se sitúan los sucesos narrados por las familias Fernández, Pizarro y Abad, en las ciudades de Medellín y Bogotá, escenarios en los que el conflicto se manifestó de manera contundente, configurando riesgos manifiestos y latentes tanto para las figuras políticas visibles como para las anónimas.

Fabio López de la Roche define los años ochenta como una etapa de erosión del Estado de derecho resultante de varios factores conjugados. Entre estos, la ausencia del monopolio de la fuerza por parte del Estado debido a la proliferación de varias violencias particulares: la de los grupos narcotraficantes, la de los frentes guerrilleros, las operaciones de la denominada “limpieza social” (asociada a las acciones ilegítimas de sectores de las Fuerzas Armadas, principalmente de la Policía Nacional), la de los grupos de autodefensa surgidos como reacción a la extorsión y

el secuestro de la guerrilla y la de los grupos de derecha contra sectores políticos de izquierda o del movimiento popular, percibidos como auxiliares de la insurgencia armada (López 1994; Ortiz 1994).

Así, los actores del conflicto se diversificaron mientras la violencia protagonizada por los grupos dedicados al narcotráfico alcanzó gran resonancia en las principales ciudades del país. El paramilitarismo, con anuencia de sectores de la institucionalidad, afrentó a ciertos personajes y colectivos del liberalismo y principalmente de las izquierdas, que avanzaban en sus aspiraciones de participación democrática y de expresión política en escenarios públicos, por la vía de la representación política. La incidencia de la violencia de fines del siglo XX cuenta con una extensa bibliografía ampliada recientemente con las elaboraciones de los doce integrantes de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas conformada en 2014, en el marco de las deliberaciones de los Acuerdos de La Habana y que produjo en 2015 el informe titulado *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (De Zubiría 2015; Pizarro 2015).

El magnicidio de Jaime Pardo Leal, candidato del partido Unión Patriótica (UP), el 11 de octubre de 1987, anunciaba el genocidio de la fuerza política que representaba, amenaza reafirmada con otro magnicidio, el de Bernardo Jaramillo, candidato también a la presidencia por ese partido. Además, fueron asesinados siete congresistas, trece diputados, once alcaldes, setenta concejales y miles de dirigentes militantes de base. Hacia mediados de los años noventa esta agrupación política ya se había diezmado a tal punto que perdió su personería jurídica por la disminución del electorado que la respaldaba. Estos sucesos fueron simultáneos al recrudecimiento de asesinatos políticos que produjeron numerosas víctimas entre las personas que se desempeñaban como líderes populares locales y regionales o como defensores de derechos humanos. Cabe rememorar que durante la campaña para las elecciones presidenciales de 1990 se produjeron tres magnicidios de candidatos a la presidencia de la república: Luis Carlos Galán Sarmiento, del Nuevo Liberalismo, fue asesinado el 18 de agosto de 1989; Bernardo Jaramillo Ossa, candidato de la Unión Patriótica, el 22 de marzo de 1990; poco tiempo después, Carlos Pizarro Leongómez, candidato por el Movimiento Alianza Democrática 19 de Abril, el 26 de abril de 1990. Además, por

aquella época se manifestaba de manera desafiante la delincuencia común que también cobró numerosas víctimas, en un ambiente de impunidad asombroso. En tales contextos, algunas personas que percibían las amenazas sobre sus vidas y lograron apoyo de sus redes sociales, emprendieron el camino del exilio.

En 2015, por iniciativa del cineasta colombiano Lisandro Duque Naranjo, quien dirigía entonces el canal de televisión pública de Bogotá, Canal Capital, se proyectó la serie *Relatos del exilio*, conformada por diez documentales. Estas producciones mostraban los avatares de los cambios abruptos en la cotidianidad de quienes fueron objeto de represalias por sus posiciones políticas. Las amenazas o las acciones directas como los allanamientos de los hogares de activistas políticos de las izquierdas configuraron los cuadros del exilio político de los que dan cuenta los documentales. Las personas dispersas por diferentes países en donde residían desde hace varios años y que acogieron a los realizadores relatan sus experiencias de desarraigamiento y de integración a una nueva sociedad y cultura, así como las experiencias de las hijas y los hijos creciendo en ambientes de incertidumbre, de añoranza, de indefiniciones. Entre estos documentales cabe resaltar *El baile rojo*, basado en el libro homónimo de Yezid Campos (2003), dedicado a la recuperación de la palabra de las víctimas de la operación militar homónima, que se configuró como el genocidio de la UP y al impacto sobre las víctimas sobrevivientes y en el exilio (cfr. Sánchez 2006, 117-124). El exilio político fue simultáneo al desplazamiento forzado en las regiones, lo que ocasionó una emergencia humanitaria cuyas proporciones no han logrado establecerse, en virtud de las divergencias en los sistemas de registro, en un ambiente de relativa indiferencia que se instaló en la cultura colombiana.

La experiencia de la difusión de la serie *Relatos del exilio*, en un canal público que por aquella época contaba con amplia recepción, es un ensayo de ruptura con la tendencia institucionalizada a la negación y al olvido en Colombia, que tanto ha contribuido a la consolidación de la indiferencia ante las violaciones a los derechos humanos en el país. En este contexto, la psicoanalista Tania Roelens (2004) resaltaba el contraste entre la sociedad colombiana, en la que se instauró por mucho tiempo la negación de la violencia y sus impactos, y la multiplicidad de experiencias desplegadas en las sociedades del Cono Sur al respecto

de sus propios procesos de violencia. En particular en Argentina, en donde se ha contado con escenarios dedicados a la escucha, al tratamiento simbólico, a la reinscripción en lo colectivo del terror político, la injusticia social, la violencia y la impunidad.

No obstante, en Colombia, hacia los años noventa del siglo XX, se fueron reconstruyendo también organizaciones sociales de resistencia a las violencias y se fortalecieron iniciativas de defensa de los derechos humanos que funcionaban tiempo atrás. En medio de las manifestaciones públicas de protesta y denuncia, acompañadas de expresiones culturales, brotaron diferentes modalidades artísticas en las perspectivas étnicas, juveniles y de las mujeres. El documental político, orientado a la denuncia de estos hechos, adquirió gran protagonismo. Años después se ensayarían otras formas de representar los hechos de violencia que irrumpieron en los grupos familiares, desde la perspectiva del impacto en las subjetividades de quienes sufrieron pérdidas irreparables, con lo cual se abrieron canales de expresión a los sentimientos personales de dolor, impotencia y a la elaboración del duelo aplazado. El documental en primera persona fue entonces un recurso que abrió otras posibilidades de representación, denuncia y puesta en común de las experiencias que transitaron de la vivencia individual y subjetiva a la colectiva. La admisión de la expresión a partir de sí mismo o sí misma se proyecta como una alternativa renovadora a tono con los desarrollos de esa tendencia en América Latina (Sarlo 2005; Piedras 2010).

DE(S)AMPARO, POLIFONÍA FAMILIAR

En la Escuela de cine de Bruselas me interesé mucho más por las imágenes documentales. Ellas adquieren un poder de evocación mucho más grande que las imágenes de ficción, por su relación con la observación cotidiana.

G. F. VEGA



Gustavo Fernández Vega se desempeñaba como profesor de la Escuela de Cine y Televisión de la Universidad Nacional de Colombia cuando realizó *De(s)amparo, polifonía familiar*, estrenado en Bogotá, el 11 de marzo del 2002². El documentalista, después de un recorrido por los diferentes lugares en que habitaban su padre, sus hermanas y hermanos, tanto en Colombia como en otros países, expone a la mirada

² Agradezco a Gustavo Fernández su invitación a participar en la investigación para la elaboración del guion, lo cual me permitió escuchar en detalle las grabaciones y participar en discusiones de gran interés.

del público la intimidad familiar. Esta experiencia de un documental en primera persona, inédita en Colombia, tal como lo subrayó en su momento la crítica especializada, no pretendía indagar sobre los autores o en los móviles del crimen puesto que la familia ya había asimilado la prescripción del proceso penal y la impunidad. Buscaba incentivar un ejercicio de memoria que favoreció la expresión de los sentimientos filiales entre los distintos integrantes del grupo familiar, que dio lugar a una *polifonía* de voces.

Bordeando el décimo aniversario del asesinato de la madre, Gustavo Fernández Vega comunicó por medio de cartas y por vía telefónica a sus cuatro hermanas, Victoria, María Claudia, Alejandra y Anita, a sus dos hermanos, Rafael y Ramiro, a Gustavo, el padre, y a Natalia, su sobrina mayor, la intención de realizar un documental para recrear la memoria de la madre. La invitación fue aceptada, lo cual permitió componer un cuadro de reencuentros emotivos, evocadores y tensos que se aprecian en el documental, con varias distinciones. Entre estas, la de formar parte de las primeras composiciones del giro subjetivo en Colombia, como lo explica Álvaro Serge Tuirán (2013) en su artículo acerca de la subjetividad política y el cine documental en Colombia³.

La primera parte del documental está dedicada al recorrido por los diferentes lugares en donde habitaban las hermanas, los hermanos y el padre, compartiendo con ellas y ellos algunos momentos de su cotidianidad. Victoria, la primogénita, recibió a Gustavo en París, ciudad en la que estaba de paso y en donde asimilaba el duelo por la muerte reciente de Anthony, su pareja de varios años. Las grabaciones se realizaron ante todo en exteriores. Rafael lo recibió en un lugar de la zona rural del oriente antioqueño, en donde trabajaba en labores del campo, en compañía de su hijo de dos años nacido en una unión recién conformada. Ramiro recibió a Gustavo en Bruselas en su apartamento, en compañía de sus dos hijas pequeñas, cuando asumía la custodia

3 Una de las distinciones iniciales fue la Mención Honorífica, Premio Nacional Audiovisual, MinCultura, Bogotá 2004. En el perfil profesional titulado “Gustavo Fernández: de la realidad urbana a la complejidad familiar”, se dedican apartes a *De(s)amparo, polifonía familiar* que sitúan este documental en un lugar muy importante en la historia del cine en Colombia (Patiño 2009, 544-547).

compartida luego del divorcio, relativamente reciente. Las hermanas, María Claudia, Alejandra, Anita, y su sobrina Natalia, lo recibieron en sus hogares en Bogotá.

El padre recibió a su hijo Gustavo en su casa de habitación en la ciudad de Medellín. También lo acompañó a varios recorridos en automóvil por lugares familiares: la Universidad de Antioquia, la casa en que habitaban cuando se inició la salida del hogar de las hijas e hijos, el cementerio... En este lugar, Gustavo visitó por primera vez la sepultura de su madre, resguardado, según lo afirmó, tras la cámara. Gustavo, el padre, expresó gestos de devoción ante la lápida que cubría a quien había sido su esposa.

En la segunda parte de *De(s)amparo, polifonía familiar* resuenan las ambivalencias, las ambigüedades, las tensiones, los conflictos, los dolores de lo no dicho, durante las conversaciones que rememoraban a la madre. Victoria, quien salió del hogar de origen antes de los veinte años rumbo a Europa, prefiere resaltar el papel de su abuela materna en la construcción de su vocación como artista y diseñadora; el padre, figura en su relato como el protagonista de la formación de sus valores. Ramiro rememora como legado de su madre el deleite de la labor de cocinar y el hacer de ello un ritual grato para sus hijas, su familia y sus amigos. Alejandra recuerda con emoción las navidades, los pesebres y las cenas. Ella suele celebrar esa fiesta como un homenaje a Amparo, desde finales de noviembre, cuando se cumple el aniversario de su muerte.

Gustavo, el padre, manifiesta su gratitud con Amparo a quien define como una esposa ejemplar, un rasgo de identidad que atribuye a las mujeres antioqueñas y del que ella hizo gala, cumpliendo a cabalidad las enseñanzas de la formación que recibió en la Universidad Femenina en donde cursó el programa de Economía Doméstica en la década del cuarenta. Ella, comenta, lo acompañó durante los veinte años que vivieron en la ciudad de Popayán en donde se instalaron al comienzo de su vida en común, lugar en el que logró construir su carrera asistencial y académica que le permitiría, años después, ingresar a la carrera docente en la Universidad de Antioquia en Medellín. Gustavo, el padre, recuerda que cada día de esos veinte años en Popayán, Amparo anhelaba estar en su ciudad natal, es decir, en Medellín. Ella atendió así la tradición del contrato matrimonial que exigía en aquellos tiempos a la esposa seguir a su cónyuge al lugar definido por él para fijar la residencia familiar. Gustavo, el padre, contrajo segundas nupcias seis meses después del

asesinato de Amparo, evento que acentuó las tensiones con sus hijos e hijas quienes consideraron prematuro este enlace. Por lo demás, manifestaron que quizá tal premura era indicio de una unión paralela que afectó la convivencia de los esposos, durante los últimos meses de vida de Amparo. Como explicación justificatoria, Gustavo el padre afirma ser el único guardián de la sepultura de su primera esposa y manifiesta que después de catorce años de su fallecimiento, aún la visita con frecuencia para dialogar con el pasado.

Gustavo Fernández Vega menciona una serie de proyectos aplazados de Amparo, su madre. Una navidad en Popayán, ella recibió como regalo de su esposo una máquina de coser; así, aplazó una vez más su aspiración de contar con una “radiola”, para poder gozar de la música clásica que amaba. Amparo aplazó, sin motivo conocido, un viaje para visitarlo en Europa. Poco antes de su muerte, las hijas y la nieta se quedaron esperándola en Bogotá. El día del asesinato ella aspiraba asistir a una exposición de arte en las horas de la tarde. En el fragmento dedicado a la lectura de las últimas cartas que recibió Gustavo de su madre, hacia finales del mes de noviembre de 1985, se aprecia la cercanía entre ellos. En una esmerada caligrafía visible en la pantalla, ella le reclama por su silencio durante varios meses, que contrasta con las extensas y detalladas comunicaciones recibidas en otros momentos. A su vez, lo pone al tanto de la toma del Palacio de Justicia en Bogotá, noticia que ya ocupaba los espacios de los medios de comunicación en el ámbito internacional.

Una conversación muy intensa fue la entablada entre el documentalista con su hermana Alejandra, psicóloga, ante todo cuando decidieron referirse a las relaciones de la madre con su hermano Rafael, quien se había reservado el secreto de los motivos de su distanciamiento hasta el momento de una segunda conversación con Gustavo para la realización del documental, la cual no se realizó. Rafael murió en el transcurso del rodaje, arrollado por el conductor de un “carro fantasma” que lo dejó agonizante en plena vía pública en Medellín; luego, otro conductor, pasó con su auto por encima de su cuerpo, dejándolo herido de muerte. Rafael representó la disidencia familiar desde cuando realizaba estudios universitarios de agronomía. Su vinculación con la insurgencia, hacia los años setenta, durante la efervescencia del movimiento social y estudiantil, lo condujo en varias oportunidades a la cárcel y le ocasionó

la expulsión de la universidad. Para los valores tradicionales de la madre, tal transgresión a la socialización católica que le había inculcado motivó el gran distanciamiento, casi una ruptura entre la madre y su hijo rebelde. Este relato expresa con nitidez los cambios en la ciudad de Medellín que ocasionaban tensiones en las relaciones intergeneracionales de las familias (De Zubiría 2003).

Una pregunta recurrente en los diferentes relatos del documental es la unidad familiar, la cohesión, una vez desaparece la madre como punto de referencia del encuentro de las hermanas, los hermanos, sus hijos e hijas. Las repuestas figuran también en los relatos cuando se habla del posible relevo de Amparo por parte de alguna de las hijas, pese a la dispersión de los integrantes de aquel grupo familiar en distintas ciudades y países, asunto que queda en suspenso. Pierre Bourdieu (1999), al referirse al discurso acerca de la familia, subraya que esta suele ser concebida como un universo en donde están suspendidas las leyes ordinarias del mundo económico; así, la familia sería el lugar de la confianza por oposición al mercado. La unión familiar suele ser un modelo para el resto de las relaciones sociales, de ahí la aspiración a mantener esa unión familiar.

Una crítica contundente a las relaciones familiares en la familia Fernández procede de Natalia, la sobrina del realizador del documental, representante de la tercera generación de aquel grupo familiar, quien contaba con cinco años de edad cuando su abuela falleció. La joven cuestiona el manejo de la información sobre los motivos del deceso de Amparo por parte de María Claudia, su madre. Ella primero le explicó que la causa de la muerte había sido un infarto; luego, la información fue retocada con el dato del asesinato por hurto que subsiste en la memoria de los niños y las niñas que aún no habían nacido cuando la abuela murió. Norbert Elias (1987), entre otros autores que se refieren al tema, menciona el pudor y las reservas de los adultos en las sociedades modernas para hablarles a los niños sobre la muerte de los seres queridos y plantea la conveniencia de las explicaciones claras sobre la muerte como un proceso natural; las ilustraciones en las que se apoya proceden de los medios urbanos en los cuales la accidentalidad automovilística es uno de los riesgos más frecuentes. En nuestro medio, la explicación a los niños y a las niñas del asesinato como la causa de la muerte de una persona cercana constituye un problema de difícil resolución que da lugar a equívocos que las niñas y los niños registran.

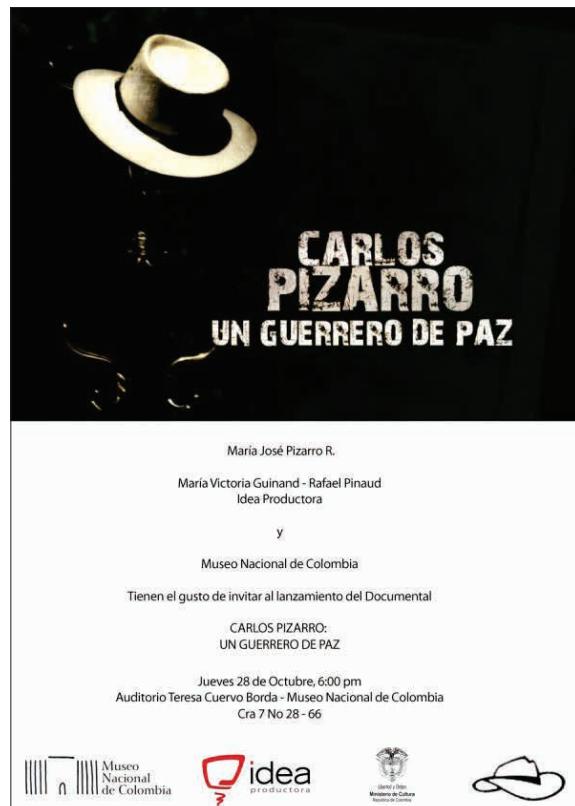
Natalia también objeta los desencuentros por los conflictos entre las hermanas y hermanos Fernández que solían ser más o menos recurrentes. Su crítica se desplaza a su propio entorno familiar y contrasta la forma como su padre y su madre, separados desde hace tiempo, asumen cada uno la concepción de la unidad familiar. Según Natalia, su padre logró construir una cohesión familiar en su segunda familia, incluyéndola en la constelación de sus hermanas; María Claudia, su madre, en cambio, luego de dos uniones sucesivas con separaciones, estimula la rivalidad entre las dos hermanas que conviven en su casa.

De(s)amparo, polifonía familiar, a partir de su sentido intimista, constituye una pieza confrontadora desde la formulación misma del asunto. Este documental representa una disruptión en las tradiciones de nuestro medio que perseveran en la pretensión de ocultar lo que ocurre puertas adentro de los hogares, aun en un ambiente en el que se ha instalado lo que Paula Sibilia (2008) ha denominado “la intimidad como espectáculo” en las culturas populares contemporáneas, que hacen gala de los conflictos privados en los medios televisivos o en las redes sociales virtuales. Gustavo Fernández se arriesgó a desacralizar el fuero privado de la familia, con lo cual abrió espacios para la expresión de la complejidad de los sentimientos personales y subjetivos en un medio social de conflicto.

maría josé pizarro rodríguez: una hija que indaga la imagen de su padre

Mi mente de grande lo entiende, pero mi corazón de niña no, se pregunta por qué no estuvieron.

M. J. PIZARRO⁴



- 4 Agradezco a María José su presencia en una de las clases de la Maestría en Trabajo Social, Énfasis en Familia y Redes Sociales, en 2011, cuando se trataba el tema de las maternidades y las paternidades contemporáneas, en la Universidad Nacional de Colombia. Su contribución fue expedita para complejizar el análisis de las relaciones familiares en contextos de violencia política, con la proyección del documental y explicaciones sobre sus sentimientos durante el proceso de realización. También agradezco a Myriam Rodríguez sus conversaciones sobre el tema.

En el momento de su asesinato, el 26 de abril de 1990 en el interior de un avión, cuando emprendía un viaje de campaña como candidato a la presidencia de la república de Colombia, Carlos Pizarro Leongómez representaba una opción de poder real por el avance de su popularidad. Pizarro se había reincorporado a la vida civil luego de la firma de los acuerdos de paz con la guerrilla del Movimiento 19 de abril (M19), en 1990. Gran parte de su vida adulta transcurrió en la clandestinidad de la insurgencia. Pizarro había entablado una relación de pareja con Myriam Rodríguez, madre de una niña, Claudia Barón, a quien él asumió como hija en los tiempos de una convivencia intermitente con ellas. Myriam había asumido también su militancia política en compañía de Nina Pizarro, la hermana de Carlos con quien mantenía vínculos de amistad y solidaridad. María José Pizarro Rodríguez nació en 1978 cuando su hermana contaba con ocho de años de edad. Poco tiempo después, el M19 protagonizó el asalto a las bodegas del Cantón Militar de donde sustrajeron un arsenal, hecho que desató una persecución despiadada a los militantes y amigos de aquella causa. Myriam relata de qué forma esa acción cambió sus vidas puesto que tanto ella como Pizarro fueron recluidos en la cárcel, él en Bogotá y ella en Bucaramanga. María José quedó al cuidado de la abuela paterna hasta cuando la madre salió a los tres años por pena cumplida y su padre, amnistiado. Una vez se produjo la amnistía, el comando central del M19 se trasladó a La Habana, y allí la familia se reencontró. María José rememora aquellos momentos con gran emoción, pues fue cuando logró sentirse acompañada por el padre, en una fugaz cotidianidad de juego y disfrute en las playas.

El documental *Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz* es producto de una investigación que realizó María José durante nueve años, con base en un detallado estudio de correspondencia, fotos, prensa y libros, que sobrevivieron a los allanamientos; también sostuvo conversaciones formales e informales con sus parientes de la línea paterna: Margoth Leongómez de Pizarro, su abuela, Nina, su tía paterna y Juan Antonio, su tío. También con amigos cercanos, algunos de ellos sobrevivientes de diversos enfrentamientos y atentados. El documental intercala imágenes y textos de archivo de la campaña política, de la entrega de armas y de las conversaciones televisadas con periodistas. También imágenes y textos de algunas operaciones militares y reuniones con simpatizantes

del mundo rural en que aquella guerrilla contaba con partidarios, como entre la población indígena del sur del país.

Las conversaciones con Margoth de Pizarro, la abuela, Nina, su tía, y con Juan Antonio, su tío, le entregan a María José imágenes conmovedoras del niño Carlos, integrante de una familia del Valle del Cauca en el suroccidente colombiano, conformada por cuatro hijos y una hija, cuyo padre había alcanzado el rango de Almirante de la Armada Nacional, y la madre, dedicada al hogar, cuidaba con esmero a su familia. El niño, en un momento dado, a sus once años decidió irse al seminario y, años más tarde, ingresó a la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. En ese centro académico, Carlos participó en el movimiento estudiantil que surgió entre finales de los años sesenta y comienzos de los setenta bajo la influencia del Vaticano II y las discusiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín en 1968. Se debatía entonces sobre el compromiso de la universidad con la “cuestión social”, lo que significó incluir en el quehacer estudiantil el trabajo de barrio con los sectores populares. La crítica antijerárquica y antielitista de los activistas motivó el cierre de la Facultad de Sociología y de Trabajo Social y varias cancelaciones de matrícula, entre estas la de Carlos Pizarro (López 1994, 70-73).

La discusión política sobre la situación del país era tema recurrente de las tertulias familiares lideradas por el padre. A ello atribuye Carlos, en una carta al Almirante y a su hermano, en la conversación grabada para el documental, la sensibilidad que convirtió a los hermanos Pizarro Leongómez en actores políticos reconocidos en el ámbito nacional. Una vez Carlos ingresó a la Universidad Nacional de Colombia, luego de la cancelación de la matrícula en la universidad de los jesuitas, se vinculó a la Juventud Comunista y después a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc), de donde migró para fundar el M19 en 1974.

El documental gira en torno a la insistente pregunta de María José sobre la identidad del padre, sus ideales y, de manera acuciante, las preguntas sobre sus ausencias y sobre el porqué, a la vez que se debía a una causa, insistió en conformar una familia, en procrear una hija. Ella contaba con la certeza del amor de su padre y su dedicación cuando tuvieron la oportunidad de compartir instantes de vida de hogar y cuando recibía sus cartas, sin embargo, se duele de la ausencia.

El saber a su padre integrante de un movimiento político cuyos miembros de la dirigencia construyeron lazos de afecto, solidaridad y

compartieron celebraciones, vinculó a María José con figuras que, en el momento de la realización del documental ya habían fallecido, en combate o en ejecuciones extrajudiciales, sobre lo cual expresa sus sentimientos de pérdida.

En diversas declaraciones de María José después de conocerse el documental, divulgadas por los canales culturales del país, por las redes sociales y en columnas de prensa, ella rememora la movilidad forzada que debió asumir para preservar la vida y también su anonimato, puesto que durante varios años no podía figurar con su nombre propio. En algunos colegios en los que su madre intentó matricularla, le negaron el cupo. Por ese motivo, su escolaridad fue intermitente. En la ciudad de Barcelona se sintió acogida y antes de cursar estudios formales de joyería, ya como madre jefa de hogar, debió asumir varios trabajos para su subsistencia y la de su hija. María José declara que solo hasta los 32 años logró, por fin, figurar con su nombre propio. Su vinculación a la organización Hijos e Hijas por la Memoria y Contra la Impunidad, fundada en 2009, constituye una opción para la realización del legado político de su padre y de su madre, redefinido en los contextos de la construcción de la paz en que está empeñada una parte importante de la sociedad colombiana.

María José le dedicó el documental a su hermano, nacido unos meses después de que Pizarro fuera asesinado, pues este es un trabajo realizado con la decidida intención política de dignificar la memoria de su padre y reinventar su imagen como progenitor.

daniel a abad, *CARTA A UNA SOMBRA*

Al principio el proyecto no me llamó la atención. Por ser la nieta de Héctor Abad Gómez me parecía incómodo hacerlo, pero después vi el trabajo de campo que Miguel [Salazar] hacía y me empecé a interesar. Escuché historias de mi propia familia que yo no conocía.

D. ABAD



Héctor Abad Gómez, en el momento de su asesinato en la ciudad de Medellín el 25 de agosto de 1987, era presidente de la seccional de Antioquia del Comité Permanente de Defensa de los Derechos Humanos y se encontraba en un retiro laboral forzoso, al que había intentado

oponerse por sentir que aún le quedaba mucho por hacer. Contaba con una trayectoria muy apreciada y reconocida como médico salubrista, profesor universitario e integrante de la Asociación Sindical de Profesores Universitarios (ASPU). Sus contendores políticos pretendieron estigmatizarlo como comunista. Las reiteradas denuncias que realizó ante el Concejo de la ciudad y la Asamblea Departamental sobre la calidad no potable del agua y de la leche que cobraba numerosas vidas infantiles, demostrada en análisis de laboratorio, fue uno de los motivos de la estigmatización. En el documental *Carta a una sombra* Abad Gómez declara con humor que él no sabía qué era ser comunista, pues nunca había leído literatura marxista, inclusive, confundía a Engels con Hegel.

La familia Abad Faciolince estaba compuesta por Héctor con su esposa Cecilia, con quien compartía la jefatura económica del hogar; ella era reconocida por la familia como quien se dedicaba a los “asuntos prácticos”; las cinco hijas de la pareja, Maryluz, Clara, Eva, Marta Cecilia (fallecida de un cáncer a los 16 años de edad) y Sol. El hijo es el escritor Héctor Abad Faciolince quien relata en el libro que inspira el documental que “en su casa vivían diez mujeres, un señor y un niño que amaba al señor, su padre, sobre todas las cosas”. *El olvido que seremos* es un libro que ha contado con el favor de la crítica nacional e internacional por su calidad literaria, en donde el autor expresa sin contenciones su inmenso amor a su padre (cfr. Vargas 2010); dicho sea de paso, se trata de una obra que produjo sorpresa y admiración en un medio en que la función paterna está bastante desprestigiada, como se infiere de numerosos estudios que comprometen al padre con el abandono, el maltrato o la indiferencia hacia sus hijos e hijas (Gutiérrez de Pineda 1978).

Daniela advierte que el documental no es una adaptación del libro de su padre, ya que la voz y la imagen de Héctor Abad Gómez ocupan espacios definidos como protagonistas de la historia familiar. Las numerosas fuentes disponibles que lograron consultar y usar, como videos caseros, álbumes familiares y cartas, posibilitaron contar con contenidos elocuentes sobre los proyectos familiares y los viajes del padre, en ocasiones durante meses, por motivos de trabajo. Ese material les permitió a los realizadores proyectar una imagen familiar, cercana, alegre y simpática de Abad Gómez, con sus risas, ironías, cantos, humor, rodeado de paisajes íntimos como el jardín, el comedor y el estudio.

Miguel Salazar inició la realización del documental *Carta a una sombra* y Daniela Abad se interesó luego en participar en el desarrollo del proyecto, una vez venció la inhibición que le producía referirse a su propio abuelo, algunos de cuyos rasgos fue descubriendo. Durante la investigación consultaron numerosos archivos sonoros registrados en programas radiales. Por haber sido Héctor Abad Gómez un hombre público, se dispuso de fuentes de prensa, documentación oficial, artículos y ensayos de su autoría. De la revista Cromos del 12 de marzo de 2015, a propósito del anuncio del estreno del documental, la periodista mencionó que

el protagonista tenía un programa de radio llamado *Pensando en voz alta*, en el que semana a semana narraba los hechos del país. De alguna manera, él estaba describiendo los hechos que lo llevaron a su muerte. Fue difícil filtrar la cantidad de información. Contamos con el apoyo de Luza Ruiz, una estudiante que hizo un doctorado sobre Héctor Abad Gómez.

El documental se estrenó el 14 de marzo de 2015 en el Festival Internacional de Cine de Cartagena de Indias, donde obtuvo una mención especial.

Cecilia, la esposa, las hijas y el hijo en una de las escenas del documental, rememoran a su esposo y padre y se refieren al lento reconocimiento de Abad Gómez como hombre público en la familia. Por ello, no fueron conscientes del riesgo que corría. Las hermanas de él declararon que dimensionaron el riesgo el día 13 de agosto de 1987 cuando se celebró la Marcha de los Claveles en homenaje a las víctimas que cobraba el paramilitarismo en los diferentes lugares del país, pues Abad Gómez caminó en primera fila junto con otros profesores universitarios y dirigentes del magisterio, algunos de los cuales fueron asesinados ese mismo año. Varias voces de las hijas coincidieron en que fue durante la multitudinaria presencia en el cortejo fúnebre, cuando reconocieron lo que representaba el padre para la ciudadanía de Medellín y del país.

Un evento muy doloroso en la familia fue el fallecimiento de Marta Cecilia a los 16 años por motivos de un cáncer. Cecilia comenta el desgarramiento de Héctor Abad Gómez cuando se hizo explícito el diagnóstico, de cuya gravedad ya estaba avisado. El documental da cuenta de una especie de descubrimiento, puesto que Marta era cantante,

tal como se aprecia en las grabaciones y audios encontrados. Ellas era el nombre del grupo del que fue integrante, con el cual participó en giras nacionales y obtuvo el premio la Orquídea de Plata.

La familia Abad Faciolince tenía un ambiente favorable de convivencia, hecho que posibilitó a sus integrantes condiciones propicias para un crecimiento sin mayores sobresaltos y un desarrollo intelectual y cultural proporcionado por las posibilidades que brindan los derechos a la educación y a una vida saludable. Esa placidez fue ensombrecida primero por el fallecimiento de Martha Cecilia, una joven vida promisoria quien dejó un gran vacío en el hogar. Después, el asesinato del padre fue un golpe contundente de un medio intolerante y violento, en un tiempo que dejó huellas imborrables, tanto en la familia Abad Faciolince, como en numerosos hogares colombianos.

[...] creo que el único motivo por el que he sido capaz de seguir escribiendo todos estos años, y de entregar mis escritos a la imprenta, es porque sé que mi papá hubiera gozado más que nadie al leer todas estas páginas mías que no alcanzó a leer. Que no leerá nunca. Es una de las paradojas más tristes de mi vida: casi todo lo que he escrito, lo he escrito para alguien que no puede leerme, y este mismo libro no es otra cosa que la carta a una sombra. (Abad 2007, 22)

para concluir

Los documentales en primera persona, como los que aquí he estudiado, contribuyen a ampliar y a complejizar las interpretaciones sobre las familias colombianas en el contexto de la violencia de finales del siglo XX, ya que controvertirán las disquisiciones estereotipadas sobre la vida familiar, los modelos homogéneos, la ausencia del conflicto en los hogares y las exigencias racionales de contención del dolor. Si bien tales documentales dan cuenta de las experiencias de familias urbanas, con un capital cultural heredado y adquirido mediante una socialización en la que la formación universitaria es valorada de manera notable, al situar en la escena pública la denuncia de los asesinatos de sus seres queridos, la impunidad, la ambigüedad de los sentimientos familiares, el duelo, hacen común el dolor que otras personas en situaciones semejantes han experimentado.

Los ejercicios de memoria familiar realizados al volver sobre objetos tales como el álbum fotográfico y los demás elementos contenidos en sus páginas o los videos caseros (Silva 2012) posibilitan entrever, además de la objetividad del conflicto social, su reflejo en una forma de politización de la vida familiar expresada en las discusiones sobre los motivos de la muerte violenta y en la subjetividad de las emociones que emergen. La inmersión en los sentimientos de impotencia ante el hecho que ha provocado la muerte contrarresta el olvido como una alternativa de alivio ante el sufrimiento producido por la pérdida irreparable. La memoria en la mirada retrospectiva que ofrecen los fragmentos de cada relato revela lo que significaba para cada quien la persona fallecida. La experiencia de ser hijo o hija, por ejemplo, permite entrever la calidad de las relaciones filiales tejidas en la historia familiar, expresada en la rememoración de las afinidades, las alianzas, las tensiones, los distanciamientos o los conflictos no resueltos.

Las diferencias de género se advierten en los relatos, en las preguntas y respuestas suscitadas desde las subjetividades femenina o masculina y que se expresan en la reconstrucción de la memoria y en el duelo. Es precisamente en este registro, en el cual se advierten ciertas complejidades del entramado de las relaciones familiares construidas en un lapso de cambios culturales producidos durante la segunda mitad del siglo XX y a comienzos del XXI, en las formas de conformar los proyectos de vida en pareja, de asumir la maternidad y la paternidad. Se aprecian así cambios en el imperativo de la formalización de la unión mediante el matrimonio católico indisoluble, con sus esquemas sobre la división del trabajo entre los hombres y las mujeres, la posibilidad de las uniones consensuales, las separaciones, el divorcio y las redefiniciones de la experiencia de ser hombre o mujer. También se observan cambios en las formas tradicionales en el ejercicio de la paternidad y la maternidad (Puyana 2003).

La visibilidad de las paternidades en los tres documentales es ostensible, con sus connotaciones de prestigio, poder y autoridad, sustentados en el cumplimiento de la función social de sustento económico que da lugar al liderazgo cultural del padre en el hogar. En particular, en los hombres de la primera generación que conformaron sus familias conyugales hacia la segunda mitad de la década de los años cuarenta del siglo XX: Gustavo Fernández el padre, el Almirante Pizarro y Héctor Abad

Gómez, hombres públicos con figuración social quienes representan a cabalidad las formas tradicionales de asumir la paternidad (Puyana 2003). En la segunda generación, la del cambio de los años sesenta y setenta, se advierten otros matices reveladores de su tiempo: la opción por la insurgencia sin declinar la aspiración a la paternidad como se observa en las vidas de Carlos Pizarro y en la de Rafael Fernández. A su vez, Ramiro Fernández representa ciertas rupturas con las tradiciones de su cultura de origen, al asumir el cuidado de sus pequeñas hijas atendiendo el arreglo de la custodia compartida.

La maternidad en las mujeres de la primera generación es ante todo un ejercicio en el mundo privado, en la discreción exigida por su condición de amas de casa de sectores medios urbanos emergentes. Son madres de familias numerosas. Amparo Vega de Fernández con cuatro hijas y tres hijos. Margoth de Pizarro con cuatro hijos y una hija; Cecilia Faciolince de Abad con cinco hijas y un hijo. Todas afrontaron las brechas y conflictos planteados por la generación del cambio, que pasó por las aulas universitarias en tiempos de gran agitación estudiantil y los cambios que asumieron las hijas en su paso por la educación superior respecto a su construcción como mujeres. Conflictos manifiestos y latentes, asumidos y resueltos en diversos sentidos, algunos en apariencia, sin mayores desencuentros. Entre las mujeres de la segunda generación se aprecia a quienes optaron por declinar del proyecto de la maternidad como Victoria y Anita Fernández. También a quienes buscaron compatibilizar la vida profesional, la maternidad y la vida de hogar como Alejandra y María Claudia Fernández y, de manera explícita, Myriam Rodríguez quien asume la jefatura de hogar en su lugar de excombatiente. Y, en todo caso, conformando familias menos numerosas que las de sus madres.

Frente al ejercicio de la memoria familiar las hermanas y los hermanos asumen desde sus lugares los disímiles proyectos que cada quien emprendió, con los costos representados: Nina y Juan Antonio Pizarro declararon ante su sobrina María José la estimación por su hermano Carlos Pizarro. Victoria, Ramiro y Alejandra Fernández expresan sin ambages el dolor de los distanciamientos. El grupo de hermanas de Héctor Abad Faciolince afronta la pérdida de un parente apreciado en el hogar, en un ambiente de alegría legado por el progenitor.

La realización de los documentales constituye un ejercicio de memoria que alivia, cuya pretensión es, ante todo, conjurar el dolor de la pérdida

y de la impunidad. También es un recurso que permite sortear, con un espíritu conciliador, los efectos de la irrupción de la violencia en el entorno familiar, supuesto como el albergue de protección por excelencia que en ambientes de conflicto social es objeto de gran vulneración. Los documentales son, además, oportunidades para apreciar un tipo de saber sobre la familia desde la experiencia y el relato en primera persona.

filografía

- Abad, Daniela y Miguel Salazar. 2015. *Carta a una sombra*. Colombia. 65 min.
Fernández Vega, Gustavo. 2002. *De(s)amparo, polifonía familiar*. Colombia. 90 min.
Guinand, María Victoria, Rafael Pinaud y María José Pizarro. 2010. *Carlos Pizarro. Un guerrero de Paz*. Colombia. 73 min.

referencias bibliográficas

- Abad Faciolince, Héctor. 2007. *El olvido que seremos*. Barcelona: Seix Barral
Bourdieu, Pierre. 1999. “Espíritu de familia”. En *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, compilado por María Rosa Neufeld, Santiago Wallace, Et ál. Buenos Aires: Eudeba. Versión electrónica.
Castro, Natalia. 2013. “La generación de las hijas. El documental subjetivo como relato autobiográfico femenino”. *Visaje 2*: 123-133. <http://revistavisaje.com/?p=1313>
Cromos. 12 de marzo de 2015. “*Carta a una sombra* el documental inspirado en *El olvido que seremos*”. <https://cromos.elespectador.com/cultura/carta-una-sombra-el-documental-inspirado-en-el-olvido-que-seremos-16613>
De Zubiría, Sergio. 2003. “Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano”. *Historia Crítica*, 25: 165-187.
— 2015. “Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano”. En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, págs. discontinuas. http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflict0%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf
Elias, Norbert. 1987. *La soledad de los moribundos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1978. *El gamín, su albergue social y su familia*. Bogotá: Unicef, ICBF.

- López, Fabio. 1994. *Izquierda y cultura política. ¿Oposición o alternativa?* Bogotá: Cinep.
- Ortiz, Carlos Miguel. 1994. "Historiografía de la violencia". En *La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*, compilado por Bernardo Tovar Zambrano, 371-422. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Patiño, Sandra Carolina. 2009. *Acercamiento al documental en la historia del audiovisual colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
http://www.documentalcolombia.com/pdf/acercamiento_al_documental_en_la_historia_del_audiovisual_colombiano.pdf
- Piedras, Pablo. 2014. *El cine documental en primera persona*. Buenos Aires: Paidós.
- Pizarro, Eduardo. 2015. "Una lectura múltiple y pluralista de la Historia". En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Publicación virtual, consultada el 2 de septiembre del 2017.
- Puyana, Yolanda (Comp.). 2003. *Padres y madres en cinco ciudades colombianas. Cambios y permanencias*. Bogotá: Almudena.
- Roelens, Tania. 2004. "La memoria: ¿un deber?". *Desde el Jardín de Freud*, 4, "Memoria, olvido, perdón y venganza": 74-79.
- Sánchez, Gonzalo. 2006. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta.
- Sánchez, Luz Mary y María Escobar. 2009. *Mitos y secretos familiares*. Cali: Universidad del Valle.
- Sarlo, Beatriz. 2005. "Cine documental: la primera persona". *Arte y Política* 82: 27-36.
- Sibilia, Paula. 2008. *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Silva, Armando. 2012. *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Medellín: Universidad de Medellín.
- Serje, Álvaro. 2013. "Subjetividad política y cine documental en Colombia". *Visaje* 2: 149-157.

LA CRISIS DE LA FAMILIA: TENSIÓN ENTRE LO CONVENCIONAL Y LO EMERGENTE

maría cristina palacio*
Investigadora independiente, Colombia

olgacarolina cardenas**
Universidad de Caldas, Colombia

*mcpv1950@gmail.com

**carolina.cardenas@ucaldas.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 13 de enero de 2017; aprobado: 8 de agosto de 2017.

resumen

Este artículo propone tres reflexiones en torno al debate sobre la denominada crisis actual de la familia, entendida como el desplazamiento del modelo nuclear biogenético y único referente de familia y relacionada con la dificultad de reconocer la diversidad y multiplicidad de las formas de organización familiar. La primera aborda el reconocimiento de múltiples formas de organización familiar, incluyendo la nuclear. La segunda examina el parentesco como base estructurante de la organización familiar y los cuestionamientos que sobre él surgen a partir de las técnicas de reproducción asistida. Y la tercera se refiere a los cuestionamientos sobre la atribución jurídica del parentesco.

Palabras clave: crisis de la familia, familia, legislación familiar, modelo biogenético, organización familiar, parentesco, reproducción asistida.

THE CRISIS OF THE FAMILY: TENSIONS BETWEEN THE CONVENTIONAL AND THE EMERGENT

abstract

This article offers three reflections that contribute to current debates on the crisis of the family. We purport that this crisis derives from the displacement of the one and single biogenetic, nuclear family model. Acknowledging the diversity of family arrangements, we first address the legal recognition of multiple family arrangements, including the nuclear model. Second, we examine if kinship is the structuring basis of family arrangements and delve into the questions posed by assisted reproduction. Finally, we explore issues raised by the legal attribution of kinship.

Keywords: crisis of the family, biogenetic family model, family arrangements, family legislation, kinship, assisted reproduction.

A CRISE DA FAMÍLIA: TENSÃO ENTRE O CONVENCIONAL E O EMERGENTE

resume

Este artigo propõe três reflexões sobre o debate da denominada crise atual da família, entendida como o deslocamento do modelo nuclear biogenético e único referente de família, e relacionada com a dificuldade de reconhecer a diversidade e a multiplicidade das formas de organização familiar. A primeira aborda o reconhecimento de múltiplas formas de organização familiar, que inclui a nuclear. A segunda examina o parentesco como base estruturante da organização familiar e os questionamentos que sobre ele surgem a partir das técnicas de reprodução assistida. A terceira se refere aos questionamentos sobre a atribuição jurídica do parentesco.

Palavras-chave: crise da família, família, modelo biogenético, organização familiar, parentesco, reprodução assistida.

introducción

El tema de familia tradicionalmente se asocia con el mundo privado y doméstico (Arendt 2005; Flaquer 1998 y 1999; Aries y Duby 1989; Cicerchia 2014). Tradicionalmente, la familia se ha considerado como una organización en torno al matrimonio heterosexual con la finalidad de la procreación, el sentido de la crianza, el cuidado de las nuevas generaciones y de las personas mayores (Esquivel Et ál. 2005), y la co-residencia en el mismo hogar. Lo anterior expresa un modelo nuclear que ha sido instalado hegemónicamente en la cultura occidental y judeocristiana, desde los orígenes de la sociedad moderna (Rotterdam 1947; Rousseau 2008) como la única forma familiar reconocida, aunque no existente. Esto implica que se niega y desconoce la presencia de otras formas de organización familiar, como lo analizó en las sociedades occidentales, especialmente europeas, el sociólogo inglés Peter Laslett (1972). Además, lo han planteado historiadores de la familia en el contexto latinoamericano, como Ricardo Cicerchia (2014), Mónica Ghirardi (2004), María Himelda Ramírez (2016) y Pablo Rodríguez (1997), entre otros.

Para finales del siglo xx, el tema de la familia comienza a posicionarse políticamente en las agendas públicas y gubernamentales. Su posicionamiento se acompaña de movimientos sociales, especialmente los feministas y de la población LGTB en torno a temas cruciales como la violencia familiar, los derechos sexuales y reproductivos, la filiación, el matrimonio de parejas del mismo sexo, la adopción por parte de personas solteras u homosexuales.

Las reivindicaciones exigidas por los movimientos sociales sobre estos temas ponen en el centro del debate a la familia nuclear biparental. Reclaman la inclusión de otras formas de organización que nombran de manera distinta al matrimonio y la pareja; la sexualidad, el deseo, el amor y el erotismo (Giddens 2000a); la paternidad y la maternidad (Puyana Et ál. 2003); la convivencia compartida (Rivas 2008; Sánchez Et ál. 2013), la sobrevivencia y los vínculos emocionales y afectivos.

La globalización genera una tensión entre la uniformidad y la diversidad familiar y le permite argumentar a Giddens la presencia de “conflictos entre tradición y modernidad” (2000b, 67). Un planteamiento que le da soporte a la enunciación de la crisis familiar, sin desconocer las problemáticas que contiene, focaliza dos cuestiones: por una parte, el desplazamiento del modelo nuclear biogenético como el único referente

para la construcción de familia (Beck y Beck-Gernsheim 2001 y 2012) y, por otra, el reconocimiento de la multiplicidad de maneras de hacer y vivir en familia (Rivas 2008; Téllez y Martínez 2008; Golombok 2015) incluyendo la nuclear biparental.

La diversidad de la realidad familiar indica la presencia de parejas heterosexuales u homosexuales. Algunas donde la pareja no tiene prole; otras organizadas en torno a la relación materna o paterna filial, sin la existencia de una pareja conyugal. El paisaje familiar se amplía con la opción de la maternidad y la paternidad sin la precedencia de la relación de pareja. La procreación cuenta con la vía biogenética y la reproducción asistida. Asimismo, la filiación y la decisión de la paternidad y la maternidad disponen de la alternativa de la adopción. Hay familias conformadas por hijos e hijas de uniones anteriores de la pareja y de otros propios (Jiménez 2001; Rivas 2008). La pareja igualmente puede decidir cómo desea con-vivir, como es el caso de quienes optan por una con-vivencia no compartida en el mismo hogar, denominada *living apart together* (parejas LAT), o por vivir en lugares geográficos separados, hogares glocalles (Beck y Beck-Gernsheim 2012; Sánchez Et ál. 2013).

Con base en lo planteado, presentamos tres notas para la reflexión: la primera acerca de la denominada crisis de la familia; la segunda respecto al parentesco como base estructurante de la organización familiar y los interrogantes que surgen ante las alternativas de la reproducción asistida y la adopción; y la tercera referida a los cuestionamientos sobre la atribución jurídica del parentesco. Finalmente, a modo de conclusión, se formulan algunas consideraciones derivadas de las notas desarrolladas.

pri mer a nota: la cri sis de la famili a

Con base en algunos planteamientos de Bauman (2008), nombrar algo contiene un significado, además de producir sensaciones. Una reflexión sobre la palabra familia permite asociarla con el significado y la sensación de una unidad en torno a la presencia de los progenitores y la prole, es decir, la familia nuclear, biogenética y biparental donde se funden la genealogía, la conyugalidad y la filiación (Rivas 2008). En otras palabras, es la presencia de la pareja heterosexual que garantiza la reproducción biológica, la transmisión genética, la continuidad del linaje y la garantía de la identidad biológica (Bestard 1998).

Sin embargo, la realidad familiar actual manifiesta otras maneras de organizar la sexualidad y el matrimonio, la procreación y el cuidado, la convivencia en el hogar y la generación de recursos para la sobrevivencia de quienes construyen y hacen familia (Arriagada 2007; Jelin 2004 y 2007; Rico y Maldonado 2011). Desde el reconocimiento de la historicidad y la diversidad familiar este asunto se analiza considerando los cambios que presenta el mundo familiar. Sin embargo, para la concepción de la familia nuclear biogenética y la bilateralidad parental¹, estos cambios son indicativos de la denominada crisis de la familia, la cual, desde el planteamiento de Giddens (1995) puede ser considerada como una forma de desenclave institucional de este modelo familiar, como única forma reconocida de familia (Beck y Beck-Gernsheim, 2001).

Cicerchia plantea que nunca ha existido un tipo único de familia, sino más bien “una organización micro-social que se alberga bajo un techo, comparte el fuego y planifica las trayectorias de vida de sus integrantes, parientes o no, dentro de un entorno social” (2014, 13). No hay un modelo único ni homogéneo y si se pretende imponer esto implicaría, recordando a Chimamanda Adichie (2009), el peligro de ver la realidad familiar desde una sola orilla, desconociendo o, peor aún, negando y excluyendo la diversidad que la caracteriza.

Según Morgan (2013), la familia se construye mediante prácticas que condensan las tendencias demográficas, económicas, políticas, culturales, legales y ambientales que se producen en una sociedad. La contextualización de la familia, como lo plantean Rico y Maldonado (2011), muestra la diversidad de sus procesos de estructuración. Los cursos vitales familiares son diferentes en las trayectorias, las transiciones y los puntos de giro en y entre las organizaciones familiares (Blanco y Pacheco 2003), así como también entre los propios integrantes del grupo familiar.

De acuerdo con Rivas (2008), la realidad familiar actual presenta un panorama donde (i) no necesariamente para la organización de la familia se requiere de la alianza o relación de conyugalidad; (ii) esta relación

1 Se considera el modelo familiar nuclear biogenético con bilateralidad parental como el que corresponde a la presencia del matrimonio heterosexual, con filiación biogenética y la convivencia en el mismo hogar del padre, la madre y los hijos e hijas (cfr. Cicerchia 2014; González 2009; Parsons 1986; Puyana 2003).

puede constituirse desde la heterosexualidad o la homosexualidad —en ambas, especialmente en la última, se puede tener o no el deseo de ser padre o madre y construir paternidad y maternidad—; (iii) la vía biogenética y la bilateralidad parental no son el único camino para tener hijos, la continuidad del linaje y la organización familiar pueden darse en virtud de la reproducción asistida a través de la fecundación *in vitro* o la inseminación artificial, con material genético propio o de terceros (Beck y Beck 2012). Hay organizaciones familiares en torno a un solo referente progenitor; (iv) se encuentran organizaciones familiares con poligenismo, simple o compuesto (Jiménez 2000). Hay organizaciones familiares con la presencia de otros parientes por vía de la alianza conyugal denominados parientes políticos y por línea de la consanguinidad.

De otra parte, las denominaciones sobre los progenitores se separan del modelo biogenético y la bilateralidad parental. Se encuentran madre y padre genético como aportantes de material genético (Rivas 2008), madre y/o padre legal a través de la cual se define la filiación (artículos 213 y 335 del Código Civil Colombiano), maternidad y paternidad como construcción relacional y vinculante con los hijos e hijas (Puyana 2003), maternar y paternar entendidos como cursos de acción de crianza y cuidado no necesariamente vinculados biológica y legalmente (Sánchez Et ál. 2013).

Otro asunto que se deriva del argumento de la crisis de la familia, en relación con la diversidad de sus formas de organización es hacer visibles algunas diferencias e intencionalidades: por una parte, cuando se habla de organizaciones familiares monoparentales, especialmente por línea materna, conyugales sin hijos o hijas, extensas o reconstituidas, vinculadas con problemáticas de pobreza, exclusión o violencia, se habla de su vulnerabilidad y disfuncionalidad (Child Trends Institute 2013 y 2015; Procuraduría General de la Nación 2012). Asociada en muchos discursos políticos e institucionales con la incompletud, la ausencia del parente, el señalamiento o la victimización de la madre y los traumas que se producen en los hijos o las hijas. En este contexto se argumenta la intervención institucional y del Estado a través de políticas y programas, la elaboración de perfiles, la estandarización de pruebas y la identificación de tendencias que indican la urgencia de la intervención.

Cuando la diversidad se asocia con la trasgresión al mandato de la heterosexualidad de la pareja aparece el anclaje cultural de la bilateralidad parental. El sexo natural, la presencia del padre y la madre y la sacralización de la familia instituida por Dios como garantía para los derechos de los niños, niñas y adolescentes. Planteamientos que reclaman la heteronormatividad de la familia normal y natural en torno a “la presencia del padre a través de san José, la madre a imagen de la virgen María y el niño a imagen de Jesucristo” (Ramírez 2016, 23).

A pesar de los dispositivos que se despliegan y la tensión que se genera, es muy importante reconocer los avances alcanzados por los movimientos sociales de derechos humanos y la población LGTB en el mundo entero, y en particular en Colombia, con el respaldo de la Corte Constitucional. Un avance difícil, con complejos escollos, porque paradójicamente en algunos sectores políticos, sociales e institucionales, los derechos de otras opciones no convencionales de hacer pareja, construir filiación, disponer de la experiencia de la paternidad y/o maternidad, de los mismos niños y niñas de tener una familia son negados, desconocidos y prohibidos (López Medina 2016).

Es importante resaltar el proceso de reconocimiento a la población LGTB que ha dado la Corte Constitucional: primero al otorgarles los derechos patrimoniales y de seguridad social y luego al asimilar la unión entre parejas del mismo sexo a la unión de hecho, pero con resistencia a permitir entre ellos/ellas el matrimonio. Sin embargo, los reconocimientos más significativos se hicieron, primero, el 26 de julio de 2011 mediante la Sentencia C-577 cuando la Corte reconoció que las parejas del mismo sexo son familia y, segundo, el 28 de abril de 2016 cuando con una votación de seis a tres, la Corte aprobó la extensión de los derechos del matrimonio civil a las parejas homosexuales que opten por esta vía, con todas las implicaciones de derechos y obligaciones (Corte Constitucional 2016). En dicha sentencia, la Corte señala que ningún notario ni juez de la República puede negarse a celebrar el matrimonio civil a parejas del mismo sexo. Sin embargo, en diciembre de 2016 un movimiento social encabezado por la senadora Viviane Morales, quien actúa en representación de las iglesias cristianas y católicas, solicitó la realización de un referendo mediante el cual los ciudadanos serían, eventualmente, convocados a las urnas para que se pronunciaran sobre la conveniencia y pertinencia de las decisiones tomadas por la Corte

Constitucional en torno al reconocimiento de la familia constituida por parejas homosexuales y su derecho a la adopción².

Entonces, ¿en qué consiste la crisis de la familia?

segunda nota: el parentesco biogenético y la reproducción asistida

El parentesco es un sistema de estructuración de relaciones sociales que aporta a la sociedad, la familia y la organización familiar límites y posibilidades, derechos, obligaciones y responsabilidades (Morales 2013). Asimismo, el parentesco actúa como la base institucional del matrimonio, la maternidad, la paternidad, la filiación, la co-residencia, la crianza y el cuidado, en realidades sociales situadas históricamente. En esta misma línea, Flaquer (1998) plantea que el parentesco indica la configuración de una trama vinculante entre los actores implicados, regulados por derechos y obligaciones. De igual manera, Bestard (1998) considera el carácter del parentesco en relación con el afianzamiento de definiciones culturales y sociales, compromisos morales y legales en las marcas de pertenencia a un grupo.

El parentesco ha sido por excelencia uno de los campos de estudio de la antropología, vinculado a descifrar las formas de organización de las sociedades primitivas, las conexiones entre sus integrantes, las líneas de descendencia y co-residencia, y la circulación de las mujeres como un requerimiento en la conformación de alianzas y en la reproducción biológica. De manera que fundamenta diversidad de concepciones y formas de clasificación en diferentes culturas y momentos históricos en torno al papel de la biología en la reproducción y la procreación, y la forma de nombrar y regular la filiación, la alianza y la co-residencia, para hacer visibles, actualmente, dos debates: el dualismo naturaleza vs. cultura y el asunto sobre la naturalización de la cultura y la culturización de la naturaleza. Ana María Rivas (2009) hace un recorrido analítico y crítico en torno a las tendencias actuales del parentesco y el lugar que

² Durante el proceso de evaluación y aprobación de este artículo, la Comisión Primera de la Cámara de Representantes rechazó el proyecto de referendo con una votación de veinte votos en contra del proyecto y doce a favor. Esta decisión seráapelada ante la Plenaria de la Cámara de Representantes con el objetivo de revivir el proyecto.

tiene en el campo de la antropología. Focaliza la voz de David Schneider en la década de los ochenta, quien discutió e interrogó la culturización del modelo biogenético y la universalidad del parentesco consanguíneo. Además, señala los cambios en las denominaciones parentales y en las formas de construir familia desde la reproducción asistida.

En esta visión biológica, el modelo cultural tradicional del parentesco que fundamenta la organización familiar nuclear biparental se ha asociado con la unión de cuerpos y fluidos corporales: sexualidad, semen y sangre le dan soporte a la comunidad imaginaria y simbólica del origen, la pertenencia, la continuidad del linaje y el enlace generacional (Schneider 1980). Bestard (1998) agrega que la dinámica de las redes parentales indica la circulación de bienes, servicios, donaciones en dinero y en especie, patrimonios, herencias, préstamos regulares y ocasionales, además de regalos; lo que se traduce en los cimientos culturales, emocionales e incluso legales en torno a la distribución, reciprocidad, cooperación, obligación y responsabilidad.

Aquí se abre un umbral para el debate, en torno al lugar que tiene el parentesco en la organización familiar: ¿es solamente la filiación la que le otorga el sentido a la estructuración familiar? ¿Qué papel juega el parentesco por alianza en la organización familiar? ¿Una pareja, sea heterosexual u homosexual, sin prole no constituye una organización familiar? ¿El matrimonio es una forma de parentalidad? Pueden identificarse varias dimensiones: la biológica, con el peso del material genético; la psico-emocional, que centra unas bases de pertenencia identitaria; la social, con el contenido del reconocimiento y la legitimidad de esa pertenencia; y la legal, que regula, sanciona y vigila las responsabilidades y los derechos que se derivan de esa pertenencia parental.

Estas dimensiones se interrogan actualmente. El giro y el desplazamiento de los sistemas de parentesco como base genealógica de una comunidad estructurada en torno a la sangre y al semen hacia la individualización de y en las organizaciones familiares y las redes parentales que le dan soporte. En palabras de Bestard (1998), lo anterior traduce la paradoja contemporánea entre el lugar de la memoria y la necesidad histórica de una pertenencia colectiva, y la amnesia que produce el desenclave parental mediante la expansión de la racionalización y la voluntad individual.

En cuanto a la participación en los procesos de reproducción asistida, es una realidad que no puede desconocerse. El avance de la ciencia y la tecnología aparece como alternativa respecto a situaciones y proyecciones familiares y personales. Asuntos como la infertilidad, el deseo de ser padre y/o madre, más allá de la disponibilidad de una pareja o de tener una pareja homosexual, la búsqueda de salidas o control de problemáticas genéticas, abren otro panorama. Es visible el mercado de material genético (Beck y Beck 2012) y la figura de la mujer como medio de reproducción biológica planteado por Meillassoux (1977) se mantiene, pero desligado de su aporte genético, a través de la figura del alquiler o préstamo de útero.

Aquí también se abre otro espectro, en relación con la participación del cuerpo de la mujer, en cuanto a la decisión de vivir el propio proceso de gestación, recurrir al vientre de otra mujer, alquilar o prestar su útero. Lo que se denomina alquiler de útero o, legalmente, maternidad, o de manera más precisa, gestación subrogada, se constituye en un indicador del mercado de material genético en este tiempo global, para configurar un contexto donde “la convergencia de la biología, la medicina y la genética hace posible formas enteramente nuevas, impensables hasta hace solo tres décadas, de intervención sobre la vida humana y una profunda transformación de la reproducción y la maternidad/paternidad” (Beck y Beck-Gernsheim 2012, 187).

Además de la reproducción asistida, la adopción es otra vía que posibilita la organización de la familia independiente del modelo biogenético. Algunas de sus características son la construcción de la maternidad o paternidad sin conexión genética y biológica pero con una conexión creada por la ley; el tránsito por los procedimientos institucionales y legales en cuanto a las condiciones de edad y garantías emocionales y económicas para la crianza y el cuidado; y el reconocimiento del significado cultural y emocional de la filiación a través del acto legal de la adopción.

Otro asunto que es importante considerar en esta reflexión crítica en torno al modelo biogenético y la bilateralidad parental como soporte o núcleo de la familia desde la organización nuclear alude a la distinción entre el parentesco por alianza y por consanguinidad. Ambos tipos de parentesco implican el reconocimiento legal de responsabilidades y derechos, además de su legitimidad social y valoración emocional y afectiva. Sin embargo, la fragilidad y sustitución de los lazos y vínculos

humanos analizada por Bauman (2005) y que ha sido puesta como la desintegración de la familia, se encuentra en las relaciones de alianza, de pareja o conyugales, las cuales pueden ser sustituibles, pero no en el parentesco consanguíneo, el cual conserva su insustituibilidad de derechos y responsabilidades. En otras palabras, no puede hablarse de expapá o de exhijo, como sí se habla de exesposa o exsuegro.

Lo anterior lleva a Beck y Beck-Gernsheim (2001) a considerar que la relación progénito-filial es el último eslabón contra la soledad para el individuo contemporáneo, ante la incertidumbre o quizás fugacidad de los vínculos amorosos entre la pareja. Así, los cambios en la configuración de las redes parentales se constituyen en indicadores para los cambios en la organización familiar. La monoparentalidad por vía materna o paterna, el desvanecimiento de la relación fraternal con la centralidad de los hijos o hijas únicos, la reconstitución de la organización familiar y la parentalidad que la soporta, a partir de la sucesión de otras parejas conyugales y el aporte de hijos propios o de relaciones anteriores (Jiménez 2000; Rivas 2008).

Por lo tanto, el modelo biogenético y la bilateralidad parental ya no son condicionantes para construir familia desde diferentes alternativas de organización. El parentesco, como premisa básica, amplía sus opciones: por consanguinidad biológica o legal con pareja o sin ella, con la participación en procesos de fecundación *in vitro* o inseminación artificial. Además, con la situación elegida o impuesta de una maternidad o paternidad sin estar precedida por la relación conyugal (Jociles y Villamil-Pérez 2012; Rivas, Jociles y Moncó 2011; Sanz Et ál. 2013).

En cuanto al parentesco por alianza, se configura una afinidad conyugal hetero u homosexual desligada de la condición de la procreación, lo que da lugar a una organización familiar conyugal sin prole. A pesar de que la organización familiar conyugal o nuclear no tenga prole, también enfrenta la incertidumbre de su permanencia o la garantía de estar juntos “hasta que la muerte los separe”. Esta es la expresión en el mundo familiar y las redes parentales de la expansión de la individualización con su capacidad de elección y decisión.

Estas nuevas estampas frente al proyecto familiar ofrecen otras alternativas a quienes no quieren renunciar a su deseo de tener hijos y construir relaciones paterno y/o materno filiales. Aparecen argumentos que contrastan el juicio sobre la muerte, la desintegración o desaparición

de la familia y validan lecturas sobre las reconfiguraciones familiares y parentales. No obstante, también es importante llamar la atención sobre los vacíos conceptuales o, en su defecto, los desplazamientos o sustituciones de nominación que se producen ante estas reconfiguraciones.

La interrogación sobre el modelo cultural biogenético como soporte del parentesco y la organización familiar trae otro cuestionamiento en torno a la prole como el resultado natural del acto sexual entre un hombre y una mujer, a la gestación como antesala y precedente de la paternidad y la maternidad, y a la fundamentación de la organización familiar en la presencia del dualismo parental de la progenitura.

Los avances en los movimientos por los derechos humanos con el reconocimiento, respeto, protección, defensa y goce de la diversidad y la diferencia trastocan este dualismo parental y de género. Las dicotomías masculino-femenina y padre-madre se perturban para abrir un escenario familiar incluyente sin discriminación a través de formas familiares con padre y madre, con madres, con padres, con un solo parente o una sola madre, o con otras figuras que maternan o paternan.

En el panorama actual se pregunta por el sentido de la crisis de la familia, porque “la gente tiene que resolver el problema de cómo tratar a los parientes y así construyen nuevas éticas en la vida diaria [...] La gente tiende a organizar sus relaciones de parentesco a través de un compromiso negociado” (Giddens 2000b, 93).

tercer a nota: la atribución del parentesco en el ordenamiento jurídico colombiano

La reconfiguración de la familia no ha escapado tampoco del mundo del derecho. El Código Civil colombiano determina quién es madre y quién es padre. El artículo 335 establece que es madre quien da a luz, es decir, que la calidad de madre se determina por el parto. Padre es quien engendra, esto es, quien tiene un vínculo genético con el niño o la niña. Si bien este vínculo puede demostrarse a través de una prueba de ADN (Cárdenas, Álvarez y Muñoz 2004, 19), la legislación colombiana establece una serie de presunciones para establecer quién es el parente. Cuando el niño o la niña nace dentro del matrimonio o la unión marital de hecho (UMH) de su padre y madre, la ley presume que el hijo o la hija de la mujer casada o en unión marital de hecho es del cónyuge o compañero permanente en virtud del deber de fidelidad que nace a

partir de dichas alianzas (artículo 2, Ley 1060 de 2006). Por tanto, en este contexto legal se reconoce la importancia de la convivencia y de la relación de conyugalidad. De otra parte, si el niño o la niña nacen dentro de una relación diferente al matrimonio o la UMH, una de las presunciones de la Ley 75 de 1968 determina que es padre el hombre que sostuvo relaciones sexuales con la madre durante la época de la concepción (artículo 6, n.º 4, Ley 75 de 1968).

No obstante, cuando se busca establecer la parentalidad derivada de la reproducción asistida los vacíos y confusiones legales de los que hablan Beck y Beck (2012) empiezan a concretarse. ¿Cómo determinar entonces quién es madre o padre cuando se recurre a la reproducción asistida? Esta pregunta es aún más importante cuando en los proyectos parentales se recurre a la reproducción asistida heteróloga, es decir, cuando los gametos femeninos, masculinos o ambos pertenecen a terceros que no hacen parte de la pareja o de quien decide ser madre o padre (Lafferrière 2010).

La gran mayoría de las legislaciones a escala internacional que permiten la donación de gametos prefieren asegurar el anonimato del donante (por ejemplo, Francia y España). En Colombia, a pesar de la ausencia de legislación, la Corte Suprema de Justicia apoya esta posición. En 2013, la Sala de Casación Civil se pronunció sobre el papel de los donantes en las fecundaciones heterólogas y la imposibilidad de declararlos padres en virtud del anonimato que caracteriza la donación de gametos. La Corte señaló expresamente que si bien todo niño o niña es titular del derecho a conocer sus orígenes biológicos, en los casos de concepciones heterólogas dicho derecho se ve limitado en virtud de la obligación de los centros de reproducción asistida de garantizar el anonimato y la confidencialidad de la identidad del donante. Bajo esas condiciones, la Corte reconoció que entre el derecho del niño o de la niña a conocer sus orígenes biológicos y el derecho del donante de gametos a la confidencialidad prevalece el de este último en virtud del principio rector en materia de filiación que impide establecer relaciones paterno-filiales entre el donante y el hijo concebido a partir de sus gametos (Corte Suprema de Justicia 2013).

Sin embargo, existen dos posibilidades de conocer la identidad del donante: (i) cuando se trata de un tercero desconocido que ha realizado la donación de sus gametos a un centro de reproducción asistida pero su identidad será revelada al niño concebido con el propósito de que

pueda conocer sus orígenes (por ejemplo, Alemania e Inglaterra) o (ii) cuando el donante es alguien cercano o conocido por la mujer, el hombre o la pareja que solicita la donación. Esta modalidad, conocida como donación personalizada de gametos o paternidad entre amigos, es permitida en países como Bélgica e Inglaterra. Las parejas del mismo sexo que buscan materializar su proyecto parental utilizan frecuentemente este tipo de donación.

Si se aplican las presunciones que permiten atribuir la calidad de padre y madre, el cuestionamiento que surge es ¿el o la donante de espermatozoides u óvulos puede ser considerado padre o madre en virtud de la vinculación genética que lo une al niño? Exegéticamente, podría llegarse a una respuesta positiva, pero en la práctica esta no puede ser aceptada. El donante, aun en los casos en los que es conocido, no está interesado en ser padre o madre ni en construir una paternidad o maternidad. Su participación en el proyecto parental obedece generalmente a un acto de solidaridad, generosidad o altruismo (Jociles 2016), cuando no a un interés exclusivamente económico. Adicionalmente, hay que considerar al esposo(a), compañero(a) o amigo(a) de la madre (padre) quien está dispuesto(a) emocionalmente a asumir esta función. En esas circunstancias, ¿qué mecanismo puede emplearse desde el punto de vista jurídico para atribuirle la calidad de padre a ese hombre (o de madre a esa mujer) al margen del principio de bilateralidad parental, del modelo biogenético y de la ausencia de una conexión vinculante? La respuesta necesariamente debe partir del desplazamiento de las estructuras convencionales de atribución del parentesco.

Bajo la configuración tradicional de familia nuclear, conyugal y biparental, la concepción de un niño o niña con gametos de donantes contraría el principio de bilateralidad parento-filial. No obstante, esta realidad cada vez más frecuente revela la existencia de otras formas de organización de la familia fundadas sobre los principios de monoparentalidad (Sanz Et ál. 2013, 32) cuando las mujeres o los hombres optan por ser madres o padre solos (Jociles 2010) o de pluriparentalidad cuando varias personas participan en la concepción del niño o de la niña. Estas nuevas formas de organización familiar son una expresión de los movimientos en las redes parentales y de los cambios y transformaciones familiares de los que hablan Beck y Beck (2012).

La intervención de terceros en la materialización del proyecto parental de la mujer, del hombre o de la pareja puede implicar, igualmente, la colaboración de una madre subrogada. La maternidad por sustitución puede ser de dos tipos: gestacional o de gestación subrogada, cuando la mujer solo presta el útero y la maternidad por sustitución, o sustituta donde la mujer además de prestar el útero aporta sus propios óvulos en la procreación del niño, es decir, ella es la madre genética del niño (Delaisi de Parseval y Collard 2007, 29).

La inclusión de un tercero en el proyecto parental de una pareja del mismo sexo o de una pareja heterosexual permite llegar a las siguientes conclusiones: (i) los miembros de la pareja no son necesariamente los padres y/o madres legales y en ocasiones genéticos del niño; (ii) la falta de coincidencia entre la calidad de madre o padre y el vínculo genético modifican la relación entre lo natural y lo social descrita por Schneider (1980). Una de las consecuencias más importantes de esta modificación es la disociación entre paternidad/maternidad social, paternidad/maternidad biológica y paternidad/maternidad genética. Según Rivas (2009):

Las personas que participan en los procesos de reproducción asistida pertenecen a categorías diferentes: la persona o personas que inician el proceso porque desean y quieren ser padres (los padres sociales), los donantes de esperma o de óvulos (los padres genéticos), la mujer que recibe el óvulo fecundado (la madre biológica), presentando diferentes posibilidades de combinación (por ejemplo, la madre biológica puede coincidir con la madre social, pero no con la genética; la madre genética puede coincidir con la social pero no con la biológica); por último, todos los participantes en el proceso están presentes y han de ser identificados para su ubicación social en el nuevo universo relacional generado. (14)

(iii) Tres tipos de parejas pueden igualmente ser reconocidos: las progenitoras que son los padres y madres biológicos, la pareja conyugal que está conformada por cónyuges o compañeros permanentes y la pareja parental que hace referencia a los progenitores sociales, es decir, quienes construyen una maternidad y una paternidad con el niño o niña (Rivas 2007); (iv) los cambios en la organización familiar permiten el reconocimiento de una concepción de parentesco diferente a la biológica y genética.

Los donantes de gametos y las madres subrogadas revelan los límites del concepto tradicional de familia nuclear como única forma de organización, del modelo biogenético y del principio de bilateralidad parental. En efecto, la adopción, inicialmente, y la reproducción asistida, actualmente, expresan la existencia de otras formas de organización familiar donde la sexualidad, la reproducción y la existencia de un vínculo matrimonial o marital se disocian. Según Rivas (2009), en el mundo familiar contemporáneo se identifica la desvinculación de la sexualidad de la reproducción, la reproducción de las relaciones heterosexuales, las relaciones heterosexuales del matrimonio, el matrimonio de la domesticidad común, la domesticidad común de la familia y la familia del modelo nuclear.

La monoparentalidad o la pluriparentalidad evidencian la insuficiencia del modelo biogenético para atribuir el parentesco. De un modelo basado en el reconocimiento de los lazos de sangre y la vinculación genética se pasa a la construcción social del parentesco. Según Bestard (2003) el parentesco expresa un profundo sentido y significado simbólico a los vínculos parentales, que comienza a tener impacto en las decisiones judiciales y legislativas sobre el parentesco. En Colombia, el principal avance legislativo que se ha visto para reconocer organizaciones familiares diferentes a la tradicional se dio con la circular 026 del 8 de febrero de 2016 expedida por la Registraduría Nacional del Estado Civil, que reglamenta el registro de los hijos o las hijas de las parejas del mismo sexo.

Por tanto, es necesario reconocer el parentesco como una interfaz donde se cruzan componentes genéticos, biológicos, culturales, sociales, emocionales y legales. Sin embargo, actualmente, como ya se ha planteado, el parentesco se desliga del origen genético y biológico y no garantiza *per se* la vinculación emocional y afectiva, pero sí requiere la definición legal para el reconocimiento del ejercicio de los derechos y las responsabilidades. La construcción parental por otras vías como la reproducción asistida y la adopción indica la ruptura del modelo biogenético y la bilateralidad parental como único camino para construir y hacer familia. Este argumento se respalda en planteamientos de Bestard (2003) acerca de las alternativas que las personas tienen en estos tiempos. Los avances tecnológicos en medicina reproductiva y la expansión del enfoque de los derechos en materia reproductiva abren

un panorama de comprensión de los cambios que se producen en la organización familiar y en el parentesco como su base estructurante.

Las reflexiones anteriores apuntan a la consideración de la familia como una categoría genérica que orienta la sexualidad, la procreación, la convivencia y la sobrevivencia en una sociedad y cultura situadas. Las formas particulares en que estas cuatro dimensiones se organizan a través de las relaciones de parentesco y en la construcción de los vínculos emocionales configuran las organizaciones familiares. Por lo tanto, se propone considerar que “el concepto de familia no puede ser entendido de manera aislada, sino en concordancia con el principio de pluralismo”, porque “en una sociedad plural, no puede existir un concepto único y excluyente de familia, identificando a esta última únicamente con aquella surgida del vínculo matrimonial” (Corte Constitucional 2009).

consideraciones finales

A manera de acotación final, la interrogación sobre el modelo biogenético de la reproducción humana como línea de continuidad parental para la organización familiar erosiona su pretendida naturalización y sacralización. La filiación, la maternidad, la paternidad y, por ende, la configuración de la familia han reposado sobre la reproducción biológica. No obstante, actualmente se presentan alternativas como la adopción, las intervenciones médicas y tecnológicas y los acuerdos sobre la forma en que se quiere vivir en pareja y construir familia. Hay una elección de la co-vivencia, la reproducción y la procreación. Sin embargo, estos nuevos movimientos que ya son visibles y reconocidos, se enfrentan a profundos dilemas emocionales, fruto de las lógicas culturales y morales sacralizadas, además de encontrarse en un limbo legal en muchos países del mundo (Beck y Beck 2012).

En conclusión, esta es una realidad que exige ser pensada y nombrada desde las potencialidades que presenta el reconocimiento a la diversidad y la inclusión sin discriminación del complejo mundo familiar y no a partir de los señalamientos de la pérdida, el caos y la tragedia que respaldan el argumento de la pretendida crisis de desaparición del modelo nuclear biogenético y la bilateralidad parental.

referencias bibliográficas

- Adichie, Chimamanda. 2009. *El peligro de la historia única* [Charla TED]. Consultado el 7 de septiembre de 2017. https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es
- Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Madrid: Paidós.
- Aries, Philippe y George Duby. 1989. *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.
- Arriagada, Irma. (Coord.). 2007. *Familia y políticas públicas en América Latina. Una historia de desencuentros*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). Consultado el 7 de septiembre de 2017. http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2504/S0700488_es.pdf
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. “Modernidad y ambivalencia”. En *Las consecuencias perversas de la Modernidad*, 73-119. Barcelona: Anthropos.
- . 2008. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2003. *La reinvenCIÓN de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. 2001. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- . 2012. *Amor a distancia. Nuevas formas de vida en la era global*. Barcelona: Paidós.
- Bestard, Joan. 1998. *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- . 2003. *Tras la biología: la moralidad del parentesco*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Bourdieu, Pierre. 1997. “El espíritu de familia”. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, 126-138. Barcelona: Anagrama.
- Blanco, Mercedes y Edith Pacheco. 2003. “Trabajo y familia desde el enfoque de curso de vida: dos cohortes de mujeres mexicanas”. *Revista Papeles de Población* 9, 38: 159-193.
- Cárdenas, Olga Carolina y Sulma Lilian Muñoz Benítez. 2004. “Las pruebas genéticas en los procesos de filiación”. *Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud* 6, 3: 18-23.

- Child Trends Institute. 2013. *Mapa mundial de la familia. Los cambios en la familia y su impacto en el bienestar de la niñez*. Piura: Universidad de Piura, Instituto de Ciencias para la Familia.
- 2015. *Mapa de los cambios en la familia y consecuencias en el bienestar infantil*. Consultado el 7 de septiembre de 2017. http://sti.pushroom.com/Media/files/ooooo8/oooo0377_WorldFamilyMap-2015-Spanish-ForWeb.pdf
- Cicerchia, Ricardo. 2014. “Entre fundamentos y acertijos de la razón familiar”. En *Estructuras, coyunturas y representaciones. Perspectivas desde los estudios de las formas familiares*, coordinado por Ricardo Cicerchia, Carlos Bacellar y Antonio Irigoyen, 11-17. Murcia: Universidad de Murcia.
- Código Civil Colombiano, Ley 57 del 15 de abril de 1887.
- Congreso de la República, Ley 75 del 30 de diciembre de 1968.
- Congreso de la República, Ley 1060 del 26 de julio de 2006.
- Corte Constitucional, Sala Octava de Revisión, Sentencia T 572 del 26 de agosto de 2009.
- Corte Suprema de Justicia, Sala de Casación Civil, Sentencia SC 1001- 3110-002-2006-0537-01 del 28 de febrero de 2013.
- Corte Constitucional. Sentencia SU 216 del 28 de abril de 2016. Bogotá, Colombia.
- Delaisi de Parseval, Geneviève y Chantal Collard. 2007. “La gestation pour autrui. Un bricolage des représentations de la paternité et de la maternité euro-américaines”. *L'Homme Revue Française d'Anthropologie* 183: 29-53.
- Esquivel, Valeria, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (Eds.). 2005. *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. Buenos Aires: Unicef.
- Flaquer, Lluís. 1998. *El destino de la familia*. Barcelona: Ariel.
- 1999. *La estrella menguante del padre*. Barcelona: Ariel.
- Giddens, Anthony. 1995. *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- 2000a. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- 2000b. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Buenos Aires: Taurus.
- Ghirardi, Mónica. 2004. *Matrimonios y familias en Córdoba. Prácticas y representaciones*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Golombok, Susan. 2016. *Familias modernas. Padres e hijos en las nuevas formas de familia*. Madrid: Siglo XXI.

- González, Noé. 2009. “Revisión y renovación de la sociología de la familia”. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 18, 3: 509-540.
- Jelin, Elizabeth. 2004. *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 2007. “Las familias latinoamericanas en el marco de las transformaciones globales”. En *Familias y políticas públicas en América Latina. Una historia de desencuentros*, coordinado por Irma Arriegada, 93-123. Santiago de Chile: Cepal.
- Jiménez, Blanca Inés. 2000. “Las familias nucleares poligenéticas: cambios y permanencias. Reflexiones en torno a los resultados de una investigación”. *Revista Nómadas* 11: 102-108.
- 2001. *Los tuyos, los míos y los nuestros. Paternidad y maternidad en familias nucleares poligenéticas de Medellín*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jociles, María Isabel (Ed.). 2016. *Revelaciones, filiaciones y biotecnologías. Una etnografía sobre la comunicación de los orígenes a los hijos e hijas concebidos mediante donación reproductiva*. Barcelona: Bellaterra.
- Jociles, María Isabel y Fernando Villamil-Pérez. 2012. “Madres solteras por elección: representaciones sobre la fecundación sexual como vía de acceso a la maternidad”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 44, 2: 717-731.
- Lafferrière, Jorge. 2010. “Las técnicas de procreación artificial heterólogas: análisis bioético y jurídico”. *Vida y Ética* 11, 1: 133-152.
- Laslett, Peter. 1972. *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Medina, Diego. 2016. *Cómo se construyen los derechos. Narrativas jurisprudenciales sobre orientación sexual*. Bogotá: Legis.
- Meillassoux, Claude. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- Morales, Alcides. 2013. *Lecciones de derecho de familia*. Bogotá: Leyer.
- Morgan, David. 2013. *Rethinking Family Practices*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Parsons, Talcott. 1986. “La estructura social de la familia”. En *La familia*, editado por Max Horkheimer y Talcott Parsons, 31-65. Barcelona: Península.
- Procuraduría General de la Nación. 2012. *Encuesta que indaga acerca de la calidad de los vínculos familiares en los jóvenes, adultos y personas mayores, así como el comportamiento de los medios de comunicación frente a esta temática en 10 ciudades del país*. Informe ejecutivo. Bogotá.

- Puyana, Yolanda. (Comp.). 2003. *Padres y madres en cinco ciudades colombianas. Cambios y permanencias*. Bogotá: Almudena.
- Ramírez, María Himelda. 2016. “La maternidad y la paternidad en las sociedades contemporáneas... ¿y cuál es el problema?”. En *Maternidades y paternidades. Discusiones contemporáneas*, editado por María Himelda Ramírez y Miguel Barrios-Acosta, 19-32. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rotterdam, Erasmo. 1947. *Coloquios*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Rousseau, Jean Jaques. 2008. *Emilio o de la educación*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Rico, María Nieves y Carlos Maldonado (Eds.). 2011. *Hacia la articulación del diagnóstico, la legislación y las políticas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, Cepal.
- Rivas, Ana María. 2008. “Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas”. *Cuadernos Laborales* 26, 1: 179-202.
- . 2009. “Pluriparentalidades y parentescos electivos”. *Revista de Antropología Social*, 18: 7-19.
- Rivas, Ana María, María Isabes Jociles y Beatriz Moncó. 2011. “Las madres solteras por elección ¿Ciudadanas de primera y madres de segunda?”. *Revista Internacional de Sociología* 69, 2: 121-142.
- Rodríguez, Pablo. 1997. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ariel.
- Sánchez, Gloria Inés, Luz María López y María Cristina Palacio. 2013. “Vida familiar transnacional. Nuevas lógicas para comprender la organización familiar”. En *Familias colombianas y migración internacional: Entre la proximidad y la distancia*, editado por Yolanda Puyana, Amparo Miclota y María Cristina Palacio, 137-205. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.
- Sanz, Jesús Et ál. 2013. “Diversidad familiar: apuntes desde la antropología social”. *Revista de Treball Social*, 198: 30-40.
- Schneider, David. 1980. *American Kinship: A Cultural Account*. 2^a Ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Téllez, Anastasia y Javier Eloy Martínez (Coord.). 2008. Introducción. En *Sexualidad, género, cambio de roles y nuevos modelos de familia*, 7-11. Alicante: Universidad Miguel Hernández.

**REPRESENTACIONES Y PROBLEMATIZACIONES
DE LA ORGANIZACIÓN FAMILIAR EN LA
LITERATURA INFANTIL Y JUVENIL ARGENTINA¹**

mariana lo presti*
Universidad de Buenos Aires, Argentina

maia shnaidman**
Universidad de Buenos Aires, Argentina

*mariana.lopresti@bue.edu.ar
**maia.shnaidman@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 6 de septiembre de 2016; aprobado: 8 de agosto de 2017.

¹ Este artículo es el resumen de nuestra tesis de grado n.º 3863 de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires: “Principales transformaciones de los ‘nuevos’ modelos familiares. Ley, lenguaje y representaciones en la literatura infantil y juvenil”. Disponible en Internet.

resumen

El objetivo principal de este artículo es describir, analizar y comparar las configuraciones familiares en la literatura infantil y juvenil argentina luego de la reforma del Código Civil (Ley 26.994), promulgada en 2014, y la sanción de la Ley n.º 26.618 de Matrimonio Igualitario, aprobada en 2010. El estudio se enfoca en las familias homoparentales como nuevo contexto jurídico y social. Pretendemos dar cuenta de cómo la industria cultural argentina narra esas historias, analizando los elementos que aparecen y se omiten en los textos.

Palabras clave: estereotipos, familias, familias homoparentales, infancias, literatura infantil y juvenil, representaciones.

QUESTIONING FAMILY REPRESENTATIONS IN ARGENTINEAN CHILDREN AND YOUTH LITERATURE

abstract

The main purpose of this article is to describe, analyze, and compare how new family arrangements are represented in children's and youth literature since the reform of the Civil Code (Law No. 26994) in 2014, and the ratification in 2010 of the Egalitarian Marriage Law No. 26.618, in Argentina. This study focuses on recently legally-recognized homoparental families, in order to examine how the Argentinean cultural industry narrates their stories, with special attention to its common traits, omissions and stereotyping.

Keywords: stereotypes, families, homoparental families, childhood, children and youth literature, representations.

REPRESENTAÇÕES E PROBLEMATIZAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO FAMILIAR NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL ARGENTINA

resumo

O objetivo principal deste artigo é descrever, analisar e comparar as configurações familiares na literatura infanto-juvenil argentina após a reforma do Código Civil (Lei 26.994), promulgado em 2014, e a sanção da Lei do Matrimônio Igualitário (Lei 26.618), aprovada em 2010. O estudo se foca nas famílias homoafetivas como novo contexto jurídico e social. Pretendemos evidenciar como a indústria cultural argentina narra essas histórias analisando os elementos que aparecem e se omitem nos textos.

Palavras-chave: estereótipos, família, famílias homoafetivas, infância, literatura infanto-juvenil, representações.

introducción

El objetivo principal de este trabajo es describir, analizar y comparar las ampliaciones e innovaciones en lo que respecta a las configuraciones familiares en textos literarios infantiles luego de la reforma del Código Civil (Ley n.º 26.994), promulgada en el 2014 y la sanción del matrimonio igualitario (n.º 26.618), aprobada en el 2010, considerando a las familias homoparentales como nuevo contexto jurídico y social. Este artículo se basó únicamente en la industria literaria argentina para centrar las preguntas en un universo de análisis más restringido e indagar cómo son contadas esas historias a niños y niñas de la República Argentina.

Hasta la reforma del Código Civil y la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario, la matriz heteronormativa se presentaba como la más válida en términos jurídicos y sociales. A partir de ella, se determinaba lo que podía ser o no dicho, representado o vivido en nuestra cultura. Pero las modificaciones legales abrieron el campo semántico, construido y consolidado alrededor de la cultura patriarcal y motivaron que las fronteras del discurso que lo definen como tal se redefinieran bajo otros criterios de clasificación. A partir de 2010, empezaron a aparecer textos literarios infantiles que ampliaron la noción de familia. De esta forma, comenzaron a representarse modelos familiares compuestos por dos mamás, dos papás, padres separados, mujeres jefas de hogar, familias que adoptan, familias ensambladas, familias que eligen y pueden ser padres o madres a través del uso de técnicas de fertilización asistida o de un proceso de subrogación.

Este artículo parte de la pregunta por la posibilidad de naturalizar otro modelo familiar que no es el heteronormativo y cómo se construyen estas familias en la literatura infantil y juvenil (LIJ). Proponemos como hipótesis de trabajo que más allá de esta ampliación de derechos, las uniones homoparentales se representan con estereotipos que responden a un modelo de familia tradicional.

el corpus

Tras una búsqueda ardua, seleccionamos siete libros que abordan esta temática. Cabe aclarar que no solo son los más representativos, sino los únicos que encontramos de autores argentinos. Consecuentemente, nuestro corpus seleccionado es el siguiente: *¿Cómo llegué a este mundo?, Anita y sus dos mamás, Mi vestido de lunares, Se me pegaron los fideos,*

De familia en familia, ¡Mi familia es de otro mundo! y Mi conejo Mirlo. De los siete libros seleccionados, cinco de ellos cuentan historias de familias homoparentales y los dos restantes narran diversos modelos familiares, incluyendo también matrimonios con personas del mismo sexo.

¿Cómo llegué a este mundo? y Anita y sus dos mamás fueron ilustrados y escritos por Darío Fernández en 2013 e impresos por la editorial Molinos de Viento. *Mi vestido de lunares y Se me pegaron los fideos* son dos títulos editados por Librería de las Mujeres en el año 2010, escritos por María Victoria Pereyra Rozas e ilustrados por Fernando Belisario.

Mi conejo Mirlo es un cuento escrito por Sofía Olguín en el año 2013, que solo se encuentra en formato digital, publicado por la editorial Bajo el Arcoíris. Esta editorial se destaca por publicar libros que abordan el amor entre personas del mismo sexo, las familias homoparentales, el matrimonio igualitario y la identidad de género. Funciona únicamente en línea y se puede descargar de forma gratuita. *De familia en familia* es de la editorial Iamiqué y fue escrito en 2014 por José Nesis y Paula Szuster e ilustrado por varios profesionales. *¡Mi familia es de otro mundo!*, escrito por Cecilia Blanco e ilustrado por Daniel Lowy, fue publicado por la editorial Uranito en 2013.

fa mil ia / famili as: un indudable cambio en mat er ia de der echos humanos

Actualmente, las diversas formas de organizar los vínculos sociales y afectivos han producido significados polisémicos en torno al concepto de familia (Jelin 2004). Dicha heterogeneidad se hace visible en las variadas estructuras familiares constituidas a partir de las múltiples formas en que se desarrollan los lazos entre las personas al interior de familias con madres y padres heterosexuales, que adoptan, con hijos producto de técnicas de reproducción asistida, con madres y padres divorciados o separados, monoparentales, ensambladas, con o sin hijos y un sinfín de arreglos familiares que reemplazan a la supuesta realidad empírica de “la familia” por la de “las familias” (Libson 2009). Para Jelin la familia es una institución social que regula y otorga significado a tres cuestiones que ella define como “necesidades”: la sexualidad, la procreación y la convivencia cotidiana; esta última se expresa en la idea de un hogar y un techo compartido. Según la autora, estos tres elementos, que en el modelo clásico se anclan en la imagen del matrimonio heterosexual,

monogámico, con hijos que conviven bajo un mismo techo, sufren en la actualidad grandes transformaciones. Estas inversiones recorren la historia de lo familiar en el siglo xx en Occidente e involucran la gradual eliminación de su rol como unidad productiva [...], los procesos de creciente individuación de jóvenes y de mujeres, que debilitan el poder patriarcal [...], la separación entre sexualidad y procreación, que lleva a una diversidad de formas de expresión de la sexualidad fuera del contexto familiar y a transformaciones en los patrones de formación de familias. (Jelin 1996, 46)

Penetrar en el escenario familiar supone, pues, adentrarse en el dominio de la subjetividad, en el mundo íntimo de decisiones de los actores, de sus estrategias de acción. En ese sentido, el territorio familiar constituye un ámbito privilegiado de observación donde se imbrican las persistencias y los cambios sociales, las tradiciones, los rasgos de continuidad y las innovaciones.

Cecilia Blanco, autora de *¡Mi familia es de otro mundo!*, expresa: “durante siglos la familia tuvo una estructura rígida, no porque no hubiera separaciones, hogares multiculturales o hijos de homosexuales, que siempre existieron, sino que antes, lo que salía de los parámetros aceptados se ocultaba” (2013, 8). A partir de estas consideraciones podríamos preguntarnos por qué tardó tanto tiempo en efectuarse una ley que protegiera y promoviera más pluralidades familiares ya existentes. Una posible respuesta podría darse desde la perspectiva de los estudios feministas. Acorde con esta corriente de pensamiento, la cultura androcéntrica se basa en la idea de que el hombre y todo lo relacionado con lo masculino es el punto de partida y el ángulo desde el cual se miran y evalúan todas las realidades (Facio 1992). Desde esta perspectiva, la familia es una institución integrada por personas cuyos vínculos derivan de la unión intersexual, de la procreación y del parentesco. Esta realidad se fue consolidando y sosteniendo a través de la sociedad patriarcal y por el peso de la Iglesia católica. Podríamos decir que patriarcado es el poder de un sistema familiar, social, ideológico y político mediante el cual los *hombres*, por la fuerza o por medio de símbolos, ritos, tradiciones, leyes, educación, imaginario popular, maternidad forzada o heterosexualidad obligatoria, determinan qué funciones se desempeñan en una sociedad. Sin embargo, a partir de

2014, la legislación argentina tuvo modificaciones sustanciales que nos permitieron pensar no en “familia” en singular, sino en la idea de “trayectorias familiares” (Herrera 2014, 18). En concreto, la particularidad del Código Civil es la de incorporar los distintos modelos de familia y constituir un modelo legislativo en el que las ideas de igualdad jurídica, no discriminación y autonomía conforman una puesta en práctica de los derechos que las normas convencionales reconocen a los seres humanos. Respecto de la *igualdad*, el Código postula que la igualdad primordial consiste en asegurar a todos los *hombres* los mismos derechos, pero para alcanzarla se requiere, en primera instancia, emparejar la situación de todos los individuos, neutralizando obstáculos o desigualdades sociales, culturales, económicas, políticas, etc. En estrecha relación con este punto, el principio de igualdad se interpreta de manera armoniosa con el principio de *no-discriminación*. Así, el derecho a la igualdad supone previamente el derecho a ser quien se es, y la garantía de que el Estado solo intervendrá para proteger esa existencia y contradecir cualquier fuerza que intente cercenarla o regularla severamente. Finalmente, el Código incorpora el principio de autonomía. Este se caracteriza por otorgar valor a las opiniones y elecciones de las personas y abstenerse de obstruir sus acciones, a menos que estas produzcan perjuicio a otros. Entonces, así como cada individuo goza de su derecho a la autonomía en cada una de sus decisiones personales, la familia conforma una faceta más en la vida de las personas y no queda exenta de esa autonomía de la voluntad.

género / sexo: la eternadicotomía

En este apartado nos vamos a dedicar a observar las representaciones, estereotipos e identidades que circulan alrededor de la construcción de familias conformadas por dos mujeres o por dos hombres, desde la perspectiva de los estudios culturales y retomando ciertas consideraciones del pensamiento feminista. En particular, haremos hincapié en la familia homoparental, ya que sostendemos que aunque la LIJ incorpora este nuevo contexto jurídico y social, esta se personifica con ciertos aspectos que responden a un modelo heteronormativo de familia.

No está de más recordar que el lenguaje ocupa un rol fundamental en la consolidación de valores y pensamientos de una sociedad, ya que no solo construye realidades sino que también transmite y refuerza los

estereotipos y roles considerados adecuados en una época. En efecto, desde el nacimiento, todos nuestros pensamientos y comportamientos están condicionados por el género. En un primer momento de investigación, el movimiento feminista sostenía que las únicas diferencias reales entre mujeres y hombres eran las biológicas, que son innatas, es decir, nacemos con ellas. Todas las demás diferencias que se atribuyen a mujeres y hombres, tales como sensibilidad, dulzura, fortaleza, rebeldía, entre otras, son culturales y, por lo tanto, aprendidas mediante una construcción social llamada “género”. Precisamente, a partir del concepto de “género” surge un sistema denominado “sexo/género”, que consiste en que, por nacer con un determinado sexo, hombre o mujer, se adjudica un género femenino o masculino. De igual modo, los roles que se asignan a mujeres y hombres (mujer-madre, ama de casa, responsable de las tareas asociadas a la reproducción social familiar; hombre-padre, proveedor, cabeza de familia, etc.) cumplen un papel importante en la determinación de las relaciones de género. Este sistema es transmitido, aprendido y reforzado a través de un proceso de aprendizaje de los roles sociales. Mediante esta socialización, diferente en cada cultura, se enseñan aquellos modelos de conducta que son aceptados socialmente para mujeres y hombres y cuáles no lo son, así como las consecuencias que tiene la trasgresión de estos modelos.

Es Judith Butler quien avanza un paso más con este pensamiento y argumenta que la división sexo/género funcionaba como una especie de pilar inicial de la política feminista, en la medida en que esta partía de la idea de que el sexo es natural y el género es socialmente construido. El modelo sexo/género, al reforzar la dicotomía sexo/natural contra género/cultural, permaneció dentro del marco epistemológico de la distinción naturaleza/cultura, donde el cuerpo se correspondía con la diferenciación en el género masculino/femenino, lo cual limita las propias posibilidades del género. No obstante, Butler discute en qué medida ese binarismo sexo/género es arbitrario: “Tal vez el sexo siempre haya sido el género, de tal forma que la distinción entre sexo y género se revela absolutamente ninguna” (2006, 70). Para la autora, el sexo es una categoría construida discursivamente a través del género, lo que hace imposible establecer un cuerpo natural antes de la cultura, porque tanto quien lo observa como el cuerpo mismo están embebidos de un lenguaje cultural. Para Butler, la marca del género aparece para que los cuerpos

puedan considerarse humanos. Por esta razón, aquellos cuerpos que no encajan claramente en un género u otro se consideran no humanos, o abyectos, y lo humano se define en oposición a ellos.

En el marco que hemos definido, la autora retoma el pensamiento de Foucault, quien concibe al sujeto como un ente socialmente constituido en el discurso. De este modo, descarta la posibilidad de concebir un sujeto pre social, pues eso implica acceder al sujeto antes de que llegue a serlo. Siguiendo esa lógica, se requieren teorías que se propongan pensar cómo el sujeto es constituido y cómo las diferencias y jerarquías son construidas y legitimadas en esas relaciones de poder. De esta forma, Butler rechaza los esquemas dicotómicos de pensamiento, se propone no ocultar las diferencias internas de cada categoría para pensar en términos de pluralidades y diversidades y refuta los abordajes esencialistas. Dada esta explicación, la filósofa argumenta que la división de los cuerpos entre masculinos y femeninos es una interpretación política y que el sexo es comprendido como una categoría normativa, y no simplemente descriptiva, que produce, circumscribe y regula los cuerpos al posibilitar o imposibilitar determinadas identificaciones que, a su vez, producen cuerpos sexuados culturalmente inteligibles. Como hemos explicado, todo conocimiento (social o natural) es inseparable de la sociedad que lo elabora, puesto que las categorías mediante las que clasificamos, transmitimos y adquirimos conocimiento son convencionales.

A continuación realizaremos un análisis en profundidad para percibir cómo son construidas las familias homoparentales en los cuentos estudiados, teniendo en cuenta las consideraciones del movimiento feminista en relación con el género y el sexo. Veremos qué roles y estereotipos se construyen alrededor de los personajes, y principalmente, cuáles son los significados que circulan acerca de la conceptualización de la familia.

Representaciones e identidades en la industria cultural

En el corpus seleccionado podemos observar determinadas representaciones que se corresponden con un modelo heteronormativo de familia. De acuerdo con Elliot Eisner, cada vez que se utiliza una forma de representación hay un descuido implícito de las cualidades del mundo que la forma no puede nombrar, es decir, toda representación niega ciertos aspectos del mundo. De esta manera, la selección de una forma de representación funciona no solo como vehículo para transmitir lo que ha

sido esquematizado, sino como una manera de formular la concepción. Equivale a elegir la manera de concebir el mundo, y también la forma en que se lo representará públicamente (Eisner 1998, 69).

Si bien las familias homoparentales están incluidas en este nuevo paradigma familiar, estas presentan criterios dicotómicos para nombrar y representar a sus integrantes. En la mayoría de los libros analizados se encuentran estos criterios en relación con las familias conformadas por dos hombres o por dos mujeres. Por ejemplo, siempre se busca que alguno cumpla un rol femenino y otro masculino. La vestimenta y los colores de los personajes denotan que si bien existen dos mamás o dos papás, alguno de los dos exterioriza características que se adaptan al modelo de familia patriarcal. De hecho, es interesante examinar cómo son nombrados. En muchos de estos relatos hay una “mamá” y “una mami”, o un “papá” y un “papi”. La utilización de estos términos nos permite aproximarnos a la idea de que prevalece un pensamiento heteronormativo de familia como parámetro social.

Podemos apreciar un claro ejemplo en el libro *De familia en familia* donde aparece la familia de Facundo, un niño que tiene dos mamás: su “mamu Ceci” y su “mami Ana”. En esta historia los roles están bien marcados. Mamu Ceci es una mujer con ciertas características masculinas, se la muestra fortachona, con pelo corto y con muchos tatuajes. En cambio, Ana es bien femenina y con cierto look intelectual: es delgada, de pelo largo, viste elegante (está caracterizada como una mujer fina), lleva anteojos y usa una cámara fotográfica.

En este libro se elige hacer pública una representación de la familia homoparental que tiene como principal característica atribuirle aspectos femeninos a un personaje y masculinos a otro. Consideramos que esta concepción se aproxima al paradigma heteronormativo de familia, en el cual los integrantes están compuestos por una madre y un padre. Aunque la historia de Facundo revela que tiene dos mamás, prioriza la diferenciación en función de los roles de cada miembro familiar: se le adjudica a un personaje un rol más femenino, que cumple una figura maternal (mami Ana), y a otro un rol más masculino (mamu Ceci), en el que se efectúa una representación paternal. Dicho lo anterior, cabe destacar que las representaciones se refuerzan con la noción de estereotipo. Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot postulan que el

estereotipo esquematiza y categoriza la realidad. Las autoras retoman el concepto de Marie Jahoda y expresan:

los estereotipos son creencias sobre las clases de individuos, de grupos o de objetos, que son preconceptos, es decir, que no responden a una apreciación nueva de cada fenómeno, sino a hábitos de pensamiento y de expectativas habituales. Un estereotipo es una creencia que no se da como hipótesis confirmada por pruebas, sino más bien considerada, de manera entera o parcialmente equivocada, como un hecho dado. (Amossy y Herschberg 2011, 32)

Estas autoras sostienen que esos procedimientos de pensamiento son indispensables para la cognición, aun cuando conduzcan a una simplificación y una generalización a veces excesivas. Ponen de manifiesto que se necesita relacionar aquello que vemos con modelos preexistentes para poder comprender el mundo, realizar previsiones y regular nuestras conductas. En efecto, percibimos que en estas historias familiares cada uno de los integrantes desempeña un rol complementario que refuerza la dicotomía del modelo de familia heteronormativo. En el mismo cuento, se incluye un dibujo sobre el cuarto de Facundo. Esa imagen representa los gustos y preferencias de lo que se espera de un niño de esa edad: el juego consiste en pegarse con almohadas y predomina el género masculino. Solo aparece una niña al fondo, pero mayoritariamente son compañeritos los que juegan brusco.

En virtud de lo anterior, la familia es el primer lugar donde se inculca lo que es ser “mujer” y lo que es ser “hombre”. Esto se refuerza en el trato cotidiano: juegos que se practican, juguetes que se regalan, cuentos que se leen, actitudes que se sancionan porque no corresponden con comportamientos de “niñas” o de “niños”, o incluso consideraciones como que a los niños les gustan más los juegos rudos y que las niñas son más frágiles.

Avanzando en nuestro razonamiento, resulta interesante examinar la manera en que estos personajes son nombrados. Ya hemos mencionado que en la mayoría de estas historias hay una “mamá” y “una mami”, o un “papá” y un “papi”. La utilización de estos términos nos permite aproximarnos a la idea de que prevalece un pensamiento heteronormativo de familia como parámetro social. Muchos son los casos que eligen esta manera de presentar a los integrantes de la familia. En *Anita y sus*

dos mamás el autor decide enunciar a las mamás como “mamá Mimi” y “mami Eva”. O en la historia de *¿Cómo llegué a este mundo?*, hay un niño cuyo nombre nunca se revela, que narra su historia en primera persona del singular y cuenta que cuando “papá y papi se conocieron supieron que querían estar todo el tiempo juntos”.

Asimismo, en el libro *¡Mi familia es de otro mundo!*, la familia homoparental corresponde al mundo de Lu. La historia narra la vida de una niña que tiene dos papás, más bien un “papá” y un “papi”. Lu nada con su papá y cocina con su papi. Indicamos cómo los estereotipos de género empiezan a emerger. Esta idea se enfatiza con la representación de los personajes que también constituyen esta dicotomía. Damos cuenta de que uno de los dos siempre tiene comportamientos y actitudes que se asocian —por sentido común— al sexo femenino. Las ilustraciones muestran siempre al mismo personaje que cumple un rol más “materno” que el otro hacerse cargo del cuidado de la niña durante su crecimiento.

A su vez, el cuarto de Lu tiene objetos de niña: muñecas, patines, bebés, etc. La niña cuenta que su pasatiempo preferido es jugar a que las muñecas se casen. En el desarrollo de la historia sus padres se terminan casando y ella los ayuda con los preparativos. Sin embargo, en la escena lúdica, Lu juega a que su muñeca preferida se casa con un muñeco varón.

Eisner argumenta que la experiencia no puede ser controlada o determinada, dado que puede ser influida por las condiciones con las que el individuo interactúa. En este sentido, señalamos una serie de aspectos que buscan normalizar la escena: más allá de que Lu tenga dos papás, el comportamiento de ella es adecuado con lo que se espera de una niña: su cuarto es rosa y juega a que dos muñecos se casan, pero uno es mujer y el otro es hombre. Según Butler, a través de la imitación de una idealización aprendemos a actuar como hombres o mujeres, y a modelar nuestra gestualidad, indumentaria, habla, etc., de acuerdo con los estereotipos y fantasías de masculinidad o feminidad.

En el caso del libro *Se me pegaron los fideos*, los personajes son Papá Martín, Papá Eduardo y sus dos hijas. Este cuento está narrado en tercera persona del singular y el conflicto mayor es que a Papá Martín se le pegaron los fideos. Si bien no hay criterios dualistas para nombrarlos, hay roles y estereotipos marcados. Esto lo podemos entrever mediante la construcción y el tratamiento de los personajes: Papá Martín es el que cocina y, como buen estereotipo de hombre, no sabe cómo hacerlo. A la

vez, una de sus hijas es la que contribuye con la limpieza del hogar. Los dibujos reflejan que la niña no muestra ninguna queja ni dificultad en relación con la tarea que se le encomendó hacer.

Esto se vincula con la construcción social de las mujeres como amas de casa y delegadas del hogar. Al no haber una figura materna que realice estas tareas, es el personaje de la hija quien se encarga de hacerlas. A su vez, el tratamiento de los valores viene de la mano del estereotipo de familia que la historia presenta: se prioriza el momento de la cena como un espacio de diálogo, donde la familia se encuentra luego de sus jornadas individuales. Las imágenes son similares a las de los estereotipos hegemónicos de familia, solo que hay dos papás en lugar de una mamá y un papá. Aun así, la escena es la misma: todos sentados contentos alrededor de una mesa comiendo fideos. Creemos que se podrían haber incorporado otro tipo de imágenes que den cuenta del encuentro familiar, en lugar de la típica escena que aparece en la mayoría de las publicidades, donde se prioriza mostrar modelos heteronormativos de familia que disfrutan de diversos momentos.

La historia termina cuando Papá Eduardo dice que sabe cómo hacer para que los fideos no se peguen y Papá Martín, luego de haber consultado un libro de recetas, dice que ya lo ha descubierto: que para que los fideos no se peguen el secreto es una pizca de aceite y muchas ganas de comer en familia. Al finalizar el libro hay una imagen en blanco que interpela al lector a que explique cómo es su familia: “Esta es mi familia. ¿Y la tuya?”.

Los últimos dos relatos de familias homoparentales que analizamos son: *Mi conejo Mirlo* y *Mi vestido de lunares*. A diferencia de los anteriores, estos relatos tienen más desarrollo literario y se prioriza la trama en lugar de hacer hincapié en la diferenciación de género. Creemos que la intención de los autores es focalizar el contexto en el que se desarrollan las historias, poniendo el acento en la cotidianidad. A simple vista parece algo sin intención, pero tratándose de familias homoparentales, aquella es asimilada al resto de las diferentes formas de organización familiar. Ya no importan quiénes son los personajes sino lo que sucede, y cómo ello ocurre independientemente del género u orientación sexual. La historia de *Mi conejo Mirlo* es de la editorial Bajo el Arcoíris. Elegimos ese cuento porque nos resultó el más representativo de dicha editorial dado que sus personajes son una familia, no únicamente una pareja.

La historia está narrada en primera persona del singular por una niña llamada Leila, que vive con su papá Raúl y su papá Diego. El cuento se trata de que a Leila le encantan los animales y su papá Raúl lleva a la casa un conejo blanco. El relato está escrito en verso y el conflicto principal es que Diego no quiere más mascotas en la casa, pero entre Leila y Raúl lo convencen de quedarse con el conejo.

Es interesante destacar que cuando no se refuerza la matriz heterosexual a través de las formas de introducir a sus personajes (así sea en la forma de vestirse, en cómo son nombrados, etc.) se profundiza la cotidianidad. Por ejemplo, uno acompaña la decisión de su hija de querer adoptar al conejo, mientras que el otro presenta resistencia y en principio se opone. Del mismo modo, en el cuento de *Mi vestido de lunares* tampoco hay una diferencia notable de roles ni estereotipos. La historia está narrada en primera persona del singular por una niña (cuyo nombre no se da a conocer) que vive junto a su mamá Malena y su mamá Sara. El conflicto principal trata sobre una polilla que se mete en el ropero y se va a comer su vestido de lunares. Al igual que en el cuento anterior, la trama se focaliza en el desarrollo del conflicto y la dicotomía es representada en los comportamientos que toman ambas madres en función de la resolución del conflicto.

El hecho de analizar las representaciones de las nuevas formas familiares que aparecen en la LIJ puede parecer algo extraño para quienes no indagan en las imágenes que allí son seleccionadas. Pero para decodificar la forma en la que se cuentan estas tramas, es preciso prestar atención a la construcción de la vestimenta, las combinaciones de imágenes y el empleo del lenguaje. Estas observaciones nos permiten aseverar que mediante diferentes estrategias discursivas se fortifica la representación de familia heteronormativa. En el corpus analizado, los roles y los estereotipos se construyen a través de un modelo dicotómico, presentado como pares opuestos —y complementarios— necesarios para que la historia pueda ser narrada. Consideramos que para que estas historias familiares avancen, se necesitan imágenes similares a modelos de familia tradicional (mamá, papá e hijos/as) ya que no apreciamos otras ilustraciones que muestren a miembros de familias homoparentales.

En relación con este criterio de análisis, Soley Beltrán considera que en la matriz heterosexual, la identidad se afirma y se estabiliza mediante conceptos como sexo, género y sexualidad. Precisamente, en las historias

analizadas indicamos que las categorías binarias de género se traducen en los estereotipos asociados a la figura de madre y padre como roles sociales fijos. Parecería que se presentan como únicas categorías válidas para que una familia se constituya y pueda ser identificada como tal. Del mismo modo, Stuart Hall sostiene que la identidad se consolida dentro del discurso y a través de la diferencia. De acuerdo con el autor, el concepto de identificación no es esencialista sino estratégico y posicional, y se construye a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes (Hall 2003, 18).

discurso, hegemonía e ideología

Percibimos que para que estas nuevas historias familiares avancen, se muestran imágenes similares a la del modelo de familia tradicional: siempre se los decide exponer sentados alrededor de una mesa cenando, o incluso prevalecen ilustraciones en la escuela, que delimitan una cierta normalidad, o imágenes donde la mujer se encarga del cuidado de los niños y las niñas y realiza las tareas hogareñas. Entonces, ¿por qué estas nuevas familias se construyen con imágenes e historias ya existentes? En los libros examinados las categorías dualistas de sexo/género se manifiestan en los estereotipos asociados a la figura de madre y padre. Notamos que la forma en la que se representan estos roles produce el efecto de parecer como las únicas condiciones legítimas para que una familia se constituya como tal. Angenot sostiene que:

la hegemonía es social porque produce discursivamente a la sociedad como totalidad. No es propiedad de una clase. Pero como instituye preeminencias, legitimidades, intereses y valores, naturalmente favorece a quienes están mejor situados para reconocerse en ella y sacar provecho. (2010,37)

De esta forma, el modelo heteronormativo aparece como la base sobre la cual se constituyen otros. Se vuelve el modelo hegemónico que habilita a otros a ser posibles de existir y coexistir junto a él.

En este apartado pretendemos acercarnos a los límites de lo pensable y lo decible en este momento histórico específico para comprender cómo se construye la identidad del modelo familiar homoparental. No podemos aludir a la identidad únicamente como proceso de constitución de las personas porque el objeto de estudio que analizamos se encuentra

alrededor de la matriz heterosexual. Esta matriz, a través de la noción de “género”, se encarga de (re)producir la coherencia binaria. Por ello, nos interesa acercarnos al campo semántico que se funda a partir de las nociones de lo masculino y lo femenino, ya que consideramos que existen otras formas que “se desplazan”, como indica Butler, más allá del binarismo naturalizado (2006, 86).

Significados, significantes y otras significaciones

Anteriormente, pudimos dilucidar cómo mediante la “categorización”, la “esquematización” y la “despersonalización” de los referentes se refuerza la matriz heteronormativa. Según Maritza Montero, las categorías y etiquetas, tanto de sujetos como de acontecimientos, son compartimientos en los cuales se coloca el conocimiento. Construimos órdenes, pero es un ordenamiento producido, no pertenece al orden natural de las cosas. Más aún: la taxonomía tiene como finalidad naturalizar los acontecimientos. Así, lo construido pasa a ser visto como esencial a la cosa y en realidad es fundado previamente (Montero 1998, 11). Otra herramienta que permite vislumbrarlo es la despersonalización. En la mayoría de las historias de familias homoparentales, los protagonistas son los niños y niñas, y funcionan como personajes secundarios ya que están narrados en tercera persona y no se da a conocer el nombre de casi ninguno. Esta despersonalización de la familia homoparental pone de manifiesto la forma en que irrumpen la identidad de los miembros de estos núcleos familiares. Hall menciona que “las identidades se construyen a través de la diferencia”. Es más, menciona que “son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que construyen las prácticas discursivas ya que son el resultado de una articulación o encadenamiento del sujeto en el flujo del discurso” (2003, 20). A lo largo del análisis observamos que la construcción de la familia homoparental se constituye únicamente a partir del modelo clásico de familia. En el caso del libro *¡Mi familia es de otro mundo!* distinguimos que la diversidad aparece fragmentada. Aunque varias concepciones de familias están representadas, vemos ciertos estereotipos que se repiten en el transcurso de dichos relatos.

Para empezar, el libro se titula *¡Mi familia es de otro mundo!*, con signos de exclamación, lo que enfatiza esa certeza. Si en el título se hubieran usado signos de interrogación: “*¿Mi familia es de otro mundo?*”, habría generado un efecto de interpelación, duda o reflexión. Pero la

elección estilística de preferir los signos exclamativos parece afirmar que claramente las familias que no se presentan con las normas de los modelos patriarcales son “de otro mundo”. A su vez, las imágenes de la tapa refuerzan esta interpretación ya que muestran a cada familia en un planeta distinto. Si bien al finalizar el libro hay una imagen de un mundo integrado, acompañado de un texto que dice: “Pero en realidad hay un solo mundo, este, donde caben todas las familias”, las imágenes del principio y el argumento de las historias son contradictorios con ese mensaje. Además, las siete historias están presentadas en “mundos”: el mundo de Juli, el mundo de Santi, el mundo de Lu, el mundo de Sol y Matu, el mundo de Leo, el mundo de Vale y el mundo de Fran. Luego de todo el recorrido de las familias, hay un apartado que se titula “¿Cuántos mundos hay?”. Lo interesante es que ninguna de las siete historias representa una familia tradicional compuesta por una mamá, un papá y uno o dos hijos.

Continuando con los ejemplos del corpus, podemos percibir el efecto negativo de algunos compañeros de Lu a través de expresiones de sorpresa o extrañamiento, cuando la niña comenta que para el día del padre va a hacer dos regalos porque tiene dos papás. Con esto señalamos que por más que se incluyan estos nuevos núcleos familiares, siempre se busca —por presencia u omisión— demostrar que ese modelo familiar no está aceptado del todo socialmente.

En el libro *De familia en familia* se percibe cierto pluralismo ya que todas las historias están narradas en primera persona y los protagonistas son los niños y las niñas: ellos deciden presentar a su familia y cada historia empieza con el nombre del niño como encabezado. A diferencia de *¡Mi familia es de otro mundo!*, que omite a la familia heteronormativa, este libro empieza y organiza sus historias con una familia clásica. Es la historia de Julia, que vive con su hermano Nacho, su mamá y su papá. Nacho y Julia son mellizos. Se vuelve necesario recalcar que, más allá de la multiplicidad representada en el libro, los roles de esta familia están bien diferenciados: Nacho se está por ir con su papá a ver un partido de fútbol, mientras que Julia se queda en la casa con su mamá jugando a disfrazarse de Mujer Maravilla. Es muy interesante ver cómo se introduce la cuestión de género en la niñez con algo muy simple como la elección de un juguete. En realidad, los que problematizan el asunto son los adultos, quienes manifiestan la búsqueda de la normalización

del niño o niña: le dicen lo que se espera de él, qué cosas debe hacer y cuáles no. En este libro, los estereotipos de género corresponden a las categorías binarias descritas previamente, más allá de la diversidad de historias que representa.

Si comprendemos que estas representaciones refuerzan tanto el plano de los estereotipos como el del discurso, ¿los nuevos núcleos familiares tienen alguna otra forma posible de definirse que no sea en relación al modelo heteronormativo?, ¿cuáles estrategias y operaciones discursivas posibilitan este nuevo contexto? Pêcheux sostiene que un discurso se pronuncia siempre a partir de condiciones de producción dadas. Hay que referirlo a las relaciones de sentido en las que se produce. Así, tal discurso remite a tal otro, como una respuesta directa o indirecta. Dada esta breve explicación, podría decirse que los siete libros analizados están condicionados por gramáticas de producción previas, pertenecientes a libros infantiles donde abundan núcleos familiares heteronormativos. Si Hall sostenía que las identidades se construyen a través de la diferencia, para dar cuenta, como menciona Butler, de que: “la cuestión acerca de qué significa estar fuera del canon convierte al campo social en intelible, normalizando este campo. Entonces, estar fuera de la regla es, en cierto sentido, estar definido en relación con ella” (2006, 88). Pareciera ser que siempre los sujetos se forman en relación con un discurso que los sujeta, y al mismo tiempo, es quien los interpela y constituye como tales.

Por otra parte, en *Anita y sus dos mamás* se percibe un entorno positivo y cálido, donde fluyen el diálogo y la comunicación. Aun así, apreciamos que se omite la figura paterna de la niña y que la historia transcurre en espacios públicos y privados pero solamente se muestra a Anita con sus dos mamás en lugares privados tales como el comedor, el cuarto de su futuro hermano, su habitación y la casa de la abuela. Nos resulta llamativo que en las escenas de paseo o en el colegio, la niña se presenta únicamente con una de sus dos mamás y no se vislumbra la composición entera del núcleo familiar.

Tal como señalamos, por medio de operaciones discursivas, las nuevas pluralidades familiares se definen a partir del modelo patriarcal. El factor primordial que establece que estas familias aparezcan en función de otras ya existentes se relaciona con la idea de que todo discurso siempre está orientado a otro. Apreciamos que las familias homoparentales se componen dentro del universo semántico de lo

que es la familia sin cuestionar el modelo que los excluye, es decir, toman elementos del discurso hegemónico para poder emergir como posibles pero sin desafiar las estructuras que habilitan su constitución. Esto no implica que el sentido se clausure puesto que se produce una resignificación de lo que es ser madre o padre.

La deuda pendiente de la l i j

En este punto de la investigación, podemos deducir que, a pesar de que la industria cultural incluye a las familias homoparentales, estas se representan con ciertos estereotipos que responden a un modelo de familia clásica. Los personajes y las historias de estas familias son constituidos con conceptos y categorías analíticas pertenecientes a un modelo familiar hegemónico.

En la mayoría de los libros analizados se presentan criterios dualistas en relación con las familias conformadas por dos hombres o por dos mujeres. La vestimenta y los colores de los personajes indican que si bien existen dos mamás o dos papás, alguno de los dos exterioriza características que se adaptan al modelo de familia patriarcal. Es decir, la dicotomía se extiende a través de la caracterización de los personajes y el uso del lenguaje intensifica la matriz heteronormativa. Según Foucault, el poder de la normalización se constituye como una instancia de control de lo anormal (2007, 128). Por ello, consideramos fundamental que las familias homoparentales estén representadas en textos literarios, pero que no necesariamente constituyan el eje de la narración, sino que prioricen contar la trama en lugar de hacer hincapié en la diferenciación de género.

También observamos cómo aparecen en escena los hijos e hijas de estas familias. Cuando se trata de dos madres, se muestra a una de ellas embarazada sin necesidad de explicitar cómo se engendró el bebé. Esto podría relacionarse con una cuestión de género, donde lo femenino sigue estando asociado a la maternidad como algo netamente biológico. En esas historias las madres aparecen como mujeres dedicadas al hogar y al cuidado de la prole. Pero cuando se trata de familias homoparentales compuestas por dos padres, siempre surgen palabras como “proceso de subrogación” o “adopción” para indagar sobre la constitución de ese seno familiar. Parecería que se necesita explicitar en detalle de dónde vienen los niños y niñas de las familias homosexuales. El desafío para la industria cultural

es que estas nuevas familias se presenten con su propia cotidianidad, con sus propias fortalezas y debilidades, con su propia identidad.

En concordancia con María Teresa Andruetto sostenemos que “gran parte de la producción de libros para niños, niñas y jóvenes es sierva de las estrategias de venta y del mercado” (2009, 37). Si bien cada vez hay más textos sobre familias homoparentales, homosexuales o lesbianas, casi no encontramos relatos cuyos protagonistas sean transexuales, travestis, transgénero o intersex. Solo hallamos un matrimonio de un hombre con una mujer trans en el libro *¡Mi familia es de otro mundo!*, pero la ilustración es muy pequeña y forma parte de un conjunto de situaciones posibles de matrimonio y casi no se comprende. Consideramos que la exclusión de estos personajes en la LIJ se relaciona con las regulaciones sociales en las que se enmarca la industria cultural debido a que se prioriza sostener la matriz heteronormativa.

Además, observamos que todas las familias homoparentales representadas en los textos pertenecen a la clase media. En varios de los libros analizados encontramos guiños a las familias que viven en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Por ello, consideramos que a estas historias les falta pluralismo, ya que se privilegia narrar una realidad que no es la de todos los habitantes de Argentina.

Concluyendo, más allá de que la ideología dominante establece qué puede y debe ser dicho en un momento histórico determinado, sostenemos que es necesario que todos los núcleos familiares estén presentes en la LIJ porque es un derecho que este nuevo contexto jurídico y social demanda. Tal vez ello nos lleve a consolidar una pluralidad de voces en el campo literario nunca antes vista, donde el concepto de diversidad se explaye en distintas historias y pueda comenzar a materializarse, lo que permitiría que otros campos de la sociedad incorporen esa modalidad.

Tal como distinguimos en el transcurso de este texto, la noción de familia se ha ampliado porque puede ser reinterpretada según las experiencias de cada uno de los sujetos que la integra. Queda como tema pendiente la incorporación de todas las pluralidades familiares en la industria cultural. Tal vez sea este el momento de comenzar a exigir su existencia, no únicamente con el objetivo de que esas familias se hallen en el relato, sino que formen parte de esta coyuntura actual con sus propias divergencias e identidades. Porque las familias son libres e iguales, más allá de la ley, el lenguaje y la representación.

referencias bibliográficas

- Amossy, Ruth y Anne Herschberg Pierrot. 2011. *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba.
- Andruetto, María Teresa. 2009. *Hacia una literatura sin adjetivos*. Buenos Aires: Comunicarte.
- Angenot, Marc. 2010. *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanco, Cecilia. 2013. *¡Mi familia es de otro mundo!* Buenos Aires: Uranito.
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Eisner, Elliot. 1998. “Formas de representación”. En *Cognición y currículum*, 65-94. Buenos Aires: Amorrortu.
- Facio, Alda. 1992. “El derecho como producto del patriarcado”. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*, compilado por Alda Facio Montejo y Rosalía Camacho Granados, 2-36. San José: Instituto Latinoamericano de Naciones Unidas para la Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente, Programa Mujer y Justicia Penal.
- Fernández, Darío. 2013a. *Anita y sus dos mamás*. Buenos Aires: Molinos de Viento.
- 2013b. *Cómo llegué a este mundo*. Buenos Aires: Molinos de Viento.
- Foucault, Michel. 2007. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart. 2003. *¿Quién necesita identidad?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Herrera, Marisa. 2014. “La lógica del Código Civil y Comercial de la Nación en materia de familia. Reformar para transformar”. Disponible en: <http://www.saij.gob.ar/marisa-herrera-logica-codigo-civil-comercial-nacion-materia-familia-reformar-para-transformar-dacf140902-2014-12-29/123456789-oabc-defg2090-41fcancirtcod>
- Jelin, Elizabeth. 1996. “Familia: crisis y después...”. En *Vivir en familia*, compilado por Catalina Wainerman, 23-48. Buenos Aires: Unicef, Losada.
- 2004. *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Libson, Micaela. 2009. “La diversidad en las familias: un estudio social sobre parentalidad gay y lesbiana”. Tesis de Doctorado. Conicet.
- Montero, Maritza. 1998. *La medida de la significación: retórica y hermenéutica en el análisis psicosocial del discurso*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Nesis, José y Paula Szuter. 2015. *De familia en familia*. Buenos Aires: Iamqué.

- Olguín, Sofía. 2012. *Mi conejo Mirlo*. Buenos Aires: Bajo el Arcoíris.
- Pêcheux, Michel. 1978. *Hacia un análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos.
- Pereyra Rozas, María Victoria. 2013a. *Mi vestido de lunares*. Buenos Aires: Librería de las Mujeres.
- 2013b. *Se me pegaron los fideos*. Buenos Aires: Librería de las Mujeres.
- Soley Beltrán, Patricia. 2009. *Transexualidad y matriz heterosexual*. Un estudio crítico de Judith Butler. Barcelona: Bellaterra.

**LAS REDES SOCIALES DE LA FAMILIA
MARTELL RUMBAUT EN LA COMUNIDAD
MARINERA CASTILLO-PERCHÉ**

cynthia acevedo rodríguez*
marianela morales calatayud**
taimí norjas valero***

Universidad de Cienfuegos, Cuba

*cacevedo@ucf.edu.cu

**mcmora@ucf.edu.cu

***terry@azurina.cult.cu

Artículo de investigación recibido: 22 de diciembre de 2016; aprobado: 17 de agosto de 2017.

resumen

Este artículo aborda el origen y la genealogía de la red familiar Martell Rumbaut en la comunidad marinera Castillo-Perché, en la provincia de Cienfuegos, Cuba. Desde una metodología cualitativa, utiliza el método etnográfico para la reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura de esta comunidad y emplea diversas técnicas como el análisis documental, la entrevista en profundidad, la observación participante y la encuesta genealógica. Este trabajo se orienta a descubrir la dinámica interna de esta red social a partir del entramado de relaciones que desarrollan teniendo como centro un actor (*ego*), para interpretar las funciones y roles que desempeñan en torno a la pesca como actividad económica fundamental y a partir de los cuales se establecen los nodos y vínculos que la componen.

Palabras clave: Castillo-Perché, comunidad marinera, práctica tecno-productiva, redes sociales de familia.

THE MARTELL RUMBAUT FAMILY'S SOCIAL NETWORKS IN THE FISHING COMMUNITY OF CASTILLO-PERCHÉ, CUBA

abstract

This article studies the Martell Rumbaut family network's origin and genealogy in the fishing community of Castillo-Perché in the province of Cienfuegos, Cuba. Based on a qualitative and ethnographic approach, in-depth interviews, participant observation and documentary analysis, we describe the internal dynamics of the Martell Rumbaut social network. We address the web of relationships that the family members develop with one actor, who is the center of the network (ego). Finally, we spell out their roles deployed by family member in fishing, the central techno-economic activity that models the family network.

Keywords: Castillo-Perché, fishing community, techno-productive practice, family social networks.

AS REDES SOCIAIS DA FAMÍLIA. MARTELL RUMBAUT NA COMUNIDADE NÁUTICA CASTILLO-PERCHÉ

resumo

Este artigo aborda a origem e a genealogia da rede familiar Martell Rumbaut, pertencente à comunidade náutica Castillo-Perché, na província de Cienfuegos, Cuba. Com base numa metodologia qualitativa, utiliza-se o método etnográfico para a reconstrução analítica de caráter interpretativo da cultura dessa comunidade e empregam-se diversas técnicas como a análise documental, a entrevista em profundidade, a observação participante e a pesquisa genealógica. Este trabalho se orienta a descobrir a dinâmica interna dessa rede social a partir do entrelaçado de relações que desenvolvem (alter) tendo como centro um ator (ego) para determinar as funções e os papéis que desempenham ao redor da pesca como atividade econômica principal e a partir dos quais se estabelecem os nós e os vínculos que a compõem.

Palavras-chave: Castillo-Perché, comunidade náutica, prática tecnoprodutiva, redes sociais de família.

intr oducción

La presente investigación está orientada a sistematizar, desde el punto de vista teórico, las redes sociales, específicamente las familiares, al expresar los canales de comunicación, tanto naturales como institucionales, que permiten el movimiento del conocimiento tradicional, así como también de la información en el contexto comunitario. Disímiles han sido las investigaciones e instituciones que se han dedicado e interesado por el tema en Cuba. Hemos encontrado en particular un vacío en los estudios de redes de familia en comunidades marineras; no obstante, este se ha empezado a subsanar con los estudios realizados en la provincia de Cienfuegos, en su mayoría publicados en libros y revistas locales e internacionales. Dichos resultados han surgido de la cátedra de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación de la Universidad de Cienfuegos y pertenecen además a un grupo de acciones que se vienen desarrollando en el Proyecto Internacional: Red de Gestión de Conocimientos Tradicionales desde el año 2008, el Proyecto Territorial de la Delegación Provincial del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente: Museo Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua; así como diversas tesis de grado, entre ellas “Las redes sociales de la familia Devesa Herrera en la comunidad marinera Castillo-Perché. Estudio de caso”, en la que la autora establece los roles que desempeña cada integrante de la red familiar en la comunidad marinera Castillo-Perché desde una visión sociocultural (Acevedo 2012).

La investigación que dio origen a este artículo también se llevó a cabo en la comunidad marinera Castillo-Perché de la provincia de Cienfuegos, la cual se identifica por la práctica tecno-productiva de la pesca. Hemos seleccionado a la familia Martell Rumbaut, compuesta por siete hermanos y con más de treinta años de tradición pesquera, por su trascendencia local. Esta familia tiene prestigio y reconocimiento en la comunidad por su autenticidad y representatividad en el aprendizaje de las técnicas de pesca y su facilidad para transmitir de generación en generación este conocimiento dentro de las familias pescadoras. Aunque no todos sus miembros pescan, comparten el dominio del lenguaje tecno-productivo.

En el estudio utilizamos la etnografía como método empírico. Consideramos que la comunidad de Castillo Perché es una agrupación humana que actúa en un espacio geográfico que tiene objetivos, intereses

comunes y produce significados acerca de la naturaleza en la cual actúa. El trabajo etnográfico tuvo tres momentos fundamentales (Rodríguez, Gil y García 2008, 33), que posibilitaron el trabajo de campo:

1. Preparación para la entrada al campo: las investigadoras realizaron un estudio previo mediante observaciones piloto a la comunidad con el propósito de analizar a los habitantes psicológica y sociológicamente para conocerlos y saber cómo viven y cómo se relacionan. Además, estudiamos las comunicaciones y vías de acceso, entablamos relaciones con las familias para identificar su aceptación hacia las investigadoras y quiénes eran los informantes clave. Además diseñamos los instrumentos y las pautas metodológicas para el trabajo de campo.
2. Trabajo de campo: en este segundo momento aplicamos las técnicas de investigación mediante la observación participante, lo cual permitió adentrarnos en el universo simbólico de los integrantes de la red de familia Martell Rumbaut y obtener información sobre sus comportamientos, así como identificar a los miembros Egos, los tipos de nodos y las principales relaciones establecidas. Se realizaron siete entrevistas en profundidad a los hermanos y hermanas de Gabriel Martell Rumbaut, incluyéndolo a él en el contexto familiar y en el muelle, todas de forma individual; el análisis de documentos no escritos (fotos y videos tomadas por las investigadoras) y la encuesta genealógica.
3. Devolución de la información: en las actividades de intercambio y en los eventos organizados por el Museo-Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua, las investigadoras devolvieron a la red familiar Martell Rumbaut los contenidos fundamentados, los resultados obtenidos y sus beneficios para la comunidad.

l a familia como red social

Las redes son un sistema abierto a través del intercambio dinámico entre sus integrantes y con miembros de otros grupos que posibilita la potenciación de los recursos que se poseen y que se enriquecen con las múltiples relaciones entre los diferentes miembros que la componen (Miranda Et ál. 2010). Tejidas a partir de la interacción cotidiana entre

unos y otros, las redes forman estrechos vínculos que facilitan el crecimiento e intercambio de saberes y realidades para suplir necesidades y expectativas de orden primario y secundario. En consecuencia:

la teoría de redes se centra en la estructura social, en el soporte de vínculos que liga a los miembros individuales y colectivos de la sociedad. [...] es decir, se enmarca en las formas de tomar decisiones y de estructurar los conflictos en un determinado sistema de relaciones y vínculos como mecanismos de integración. (Albornoz y Alfaraz 2006, 11)

Desde este punto de vista, las redes sociales son el conjunto de personas, comunidades, entes u organizaciones que producen, reciben e intercambian bienes o servicios sociales para su sostenimiento en un esquema de desarrollo y bienestar esperado. Dicho bienestar es mediatisado por los avances en el campo de la ciencia y la tecnología producidos y ofrecidos en su valor social y mercantil a las personas o grupos de ellas en un territorio y en unas condiciones económicas y sociales determinadas.

Visto de esta manera, se puede afirmar que de las redes sociales brotan las redes del conocimiento, en las que individuos, grupos u organizaciones, o también actores sociales en su conjunto, se interrelacionan en un intercambio dinámico para seleccionar, captar, apropiarse, difundir y crear conocimiento (Miranda Et ál. 2008, 7). Así, las redes sociales se orientan básicamente a la gestión selectiva de conocimientos y se constituyen con una gran heterogeneidad de actores, donde cada uno juega un rol fundamental en el proceso.

En la familia, las redes sociales:

se forman a partir de una cadena de instituciones que se reúnen en un período y espacio determinados para analizar una problemática social e intercambiar estrategias y experiencias, cuya finalidad es el fortalecimiento de estas y lograr con ello mejores resultados en la sociedad, permitiendo un trabajo conjunto desde su propio ámbito de acción. (Ritzer 2006, 562)

Al respecto, según Flores (2008, 6-7):

las redes sociales de familia son construidas por individuos socialmente integrados a través de las redes de relaciones personales

y de parentesco con objetivos económicos y no económicos [...]. Por consiguiente tiene cabida para actores homólogos y heterogéneos, siempre y cuando funcione bajo un esquema de relaciones de cooperación entre los miembros, las cuales constituyen el sustrato ideal para disminuir debilidades, contrarrestar amenazas y aprovechar fortalezas internas y oportunidades externas de la red.

A pesar de la multiplicidad de definiciones de las redes sociales, se encuentran ciertas características comunes. Por un lado, las redes sociales involucran una relación humana de unión intergrupal u organizacional en la búsqueda de un objetivo mediatizado por la información y el desarrollo de procesos de conocimiento, y por el otro, tales redes tienden a agruparse con otras fuera del contexto donde se inician y se multiplican a medida que esta relación avanza en el tiempo y mejora su interconexión.

Estas redes, además, son una modalidad de coordinación específica, con características propias. Tal distinción permite observar sus capacidades y limitaciones particulares en la consecución de ciertos objetivos. En el caso analizado, están vinculados a la generación, transmisión o difusión del conocimiento. Desde esta perspectiva, algunos de los autores —por ejemplo, Madariaga, Abello y Sierra (2003), Merelo (2004) y Miranda Et ál. (2008)— olvidan algunas dimensiones muy importantes de las redes, que señalamos a continuación:

- Son recíprocas.
- Se fijan objetivos y estrategias para conseguir fines comunes, asentados en intereses y afectividades.
- Se asumen responsabilidades individuales y compartidas.
- Tienen un papel facilitador para el logro de resultados.
- Coordinan los intercambios y los proyectan hacia espacios de mayor interacción.
- Son relaciones horizontales, independientes y complementarias.
- La red no funciona hacia adentro (endógenamente) sino que se mantiene en la búsqueda constante de interacciones e intercambios, ampliando siempre sus límites físicos, sociales y subjetivos de producción de conocimientos.
- Es una organización que opera en un mismo plano de igualdad.

De acuerdo con ello, es necesario resaltar que las redes sociales de familia se enmarcan en el sistema de relaciones sociales, en las que el actor obtiene reconocimiento y beneficio social, dentro y fuera de su agrupación, legitimidad y poder que hace valer en su entorno, como anticipó en su momento Parsons, “al considerar a la sociedad como un organismo donde cada parte cumple una finalidad o realiza una función. Todos los miembros de la sociedad cooperan para cubrir sus necesidades porque tienen objetivos y valores comunes” (González y Basaldúa 2007, 9).

Atendiendo a lo planteado, según Rosemberg (2002, 124) las redes sociales de familia se clasifican de la siguiente manera: red dispersa, red conectada, red extensa y red efectiva. Cada una tiene una delimitación y una articulación que la distinguen, en las cuales podemos encontrar una serie de aplicaciones tanto en la vida cotidiana de los sujetos, como en la teorización de los problemas de articulación de grupos sociales.

Roles y funciones de las redes sociales de familia en el contexto de las comunidades marineras

Desde mediados del siglo XIX, la familia y los grupos familiares han sido objeto de estudio importante para las ciencias sociales, pero solo hasta la segunda mitad del siglo XX este tema cobró mayor auge en la sociología y la antropología, periodo durante el cual esta última realizó un conjunto de aportes sustanciales a la historia social.

Refiriéndonos específicamente a la antropología, los primeros estudios versan sobre el parentesco. Sus primeros exponentes, como Lewis H. Morgan, advirtieron su importancia en cuestiones como la transmisión de la herencia y los derechos del linaje, la pertenencia a un grupo social, el modo de conocer las sociedades exóticas sobre la base de explotar sus sistemas de filiación, matrimonio y la familia en general e incluso la manera en que influye en la dinámica de las relaciones sociales.

Desde esta perspectiva, varios han sido los autores (Espronceda 2003; Madariaga, Abello y Sierra 2003; Sluzki 1996) que han definido a la familia. No obstante, compartimos la definición de Lévi-Strauss (1983, 7) quien plantea que la familia es una organización única, la unidad básica de la sociedad debido a que es la institución o grupo en el cual los individuos crean, recrean, aprenden y transmiten símbolos, tradiciones, valores y formas de comportamiento. La familia, entonces,

tiene la virtud de endoculturizar y cuidar a sus miembros, mediante los lazos de parentesco (consanguíneos, afines o ficticios).

Dicho término transita por un ciclo vital que es la formación de la familia (casamiento, cohabitación) ya que es el mecanismo que le da origen (Benítez 2007, 21). De ahí que a medida que transcurre el tiempo, la familia pasa de manera progresiva por las diversas etapas del ciclo de vida, como la ampliación (embarazo, adaptación, crianza de los hijos) y la ruptura de la familia (divorcio, migración, muerte) ante lo cual surge la necesidad de modificar las relaciones familiares (Velasco y Sinibaldi 2001, 13). En este sentido, es válido plantear que el matrimonio da una base estable para la creación y organización de un grupo conyugal, que abre la puerta al “polo privilegiado por la antropología (el parentesco), el cual constituye el nivel de articulación de la reproducción biológica y social” (Burguière 2002, 112), y pone en marcha una serie de mecanismos esenciales para la supervivencia de la sociedad. De esta forma, el parentesco es el elemento básico que caracteriza a la familia, definida como:

la columna vertebral de todo sistema social al permitir la comprensión de cualquier aspecto de la vida en la sociedad. Constituye ante todo un sistema de relaciones sociales basado en los principios de consanguinidad y afinidad, por lo que regula la conducta en el plano familiar. (Espronceda 2002, 31)

Para comprender mejor este asunto se hace necesario definir el parentesco como un “sistema de relaciones sociales basado en los principios de consanguinidad y afinidad, por lo que regula la conducta en el plano familiar” (Espronceda 2003, 9).

A partir de ese sistema de relaciones se forja el vínculo de consanguinidad (hermandad y filiación) y de afinidad que une a una persona con otros miembros de su grupo familiar; la antropología se ha apoyado en las redes que se establecen en su interior para estudiar las funciones y roles que cumplen en las estructuras sociales de cada comunidad, pues la familia, el apellido, el nivel social y las empresas familiares eran las que antes dictaban el origen y los términos de dicha relación.

Desde esta mirada y en cuanto a las funciones sociales que establecen las familias, según Sluzki (1996, 45), estas se refieren al tipo de intercambio interpersonal que tiene lugar en una red y se relacionan con aspectos tales como compañía social, apoyo emocional y guía cognitiva. Además,

se observa la variedad de actitudes, acciones, fines e intenciones que se agrupan bajo la noción de redes de familias, con un marcado sesgo funcionalista y utilitarista. A continuación, se describe cada uno de estos aspectos.

1. Compañía social: se refiere a la realización de actividades conjuntas o simplemente al hecho de estar juntos, que tiene suma importancia para muchas personas.
2. Apoyo emocional: hace referencia a los intercambios que contan una actitud emocional positiva y un clima caracterizado por la comprensión, la simpatía, la empatía, el estímulo y el apoyo. En términos concretos, el apoyo emocional se traduce en poder contar con la resonancia emocional y la buena voluntad del otro. Este es el tipo de función propia de las amistades íntimas y de las relaciones familiares cercanas con un nivel bajo de ambivalencia.
3. Guía cognitiva y consejos: conformada por aquellas interacciones destinadas a compartir información personal o social, aclarar expectativas y proveer modelos de rol.
4. Regulación social: se relacionan con las interacciones que recuerdan y reafirman responsabilidades y roles, neutralizan las desviaciones de comportamiento que se apartan de las expectativas colectivas y favorecen la resolución de conflictos.
5. Ayuda material y de servicios: es la colaboración específica sobre la base de conocimiento experto o ayuda física, incluyendo los servicios de salud.
6. Acceso a nuevos contactos: se refiere a la apertura de puertas para establecer conexión con personas y redes que hasta entonces no eran parte de la red social básica del individuo (Madariaga, Abello y Sierra 2003, 31-32).

Luego de describir las funciones aludidas por Sluzki (1996, 28) se puede subrayar que las redes sociales de familias

[...] se distinguen como espacios generadores de procesos permanentes de construcción de significados sociales, tanto en lo individual como en lo colectivo. A la vez, son sistemas abiertos que a través de un intercambio dinámico entre sus integrantes y con otros grupos sociales, potencian los recursos disponibles para

resolver sus supervivencias en sus entornos inmediatos. (Fernández y Moros 2004, 11)

Vale la pena señalar que el trabajo familiar en redes puede ser apreciado en distintas situaciones, entre las cuales están las del sector pesquero donde se desarrollan prácticas socioculturales de producción y reproducción en las que participan todos sus miembros, desde los más pequeños hasta los de edades más avanzadas, formando organizaciones dinámicas de la fuerza de trabajo.

Estos estudios en una comunidad se orientan a descubrir la dinámica interna que en ellas se presenta, así como su comportamiento y sus fortalezas, sobre la base del conocimiento del tipo de relaciones que la identifica, siendo este un criterio importante para determinar el capital social con que cuenta para enfrentar determinadas situaciones y sobre esa base formular estrategias de trabajo con la comunidad.

En este contexto se define la red social de familia como:

el conjunto de personas integrantes de una comunidad que tienen un sentido objetivo y subjetivo de pertenencia hacia esta y mediante las acciones organizadas se desarrolla un tejido o lo que es lo mismo la red en la que se actúa en pro del bienestar de esa comunidad y por lo tanto de las personas que la integran, actuando como un soporte donde se resuelven los problemas.

(Rodríguez 2002, 5)

A partir de lo anterior, las redes sociales de familia tienen como función social en el contexto marinero la continua interacción e intercambio como expresión de la actividad humana al producir, almacenar y distribuir conocimiento científico o tradicional por medio de la transmisión oral. Buscan constantemente soluciones a los problemas que más le afectan, se ayudan mutuamente, comparten conocimientos, experiencias e ideas, desempeñándose como buenos actores sociales en beneficio de su comunidad, estableciendo relaciones de reciprocidad entre ellos, como institución que son y demostrando a su vez el rol que desempeñan. De esta manera se hace relevante la capacidad de la comunidad, como resultado de la actuación de estas redes, para comprender la significación de su propio conocimiento.

Como hemos señalado, las familias son los espacios primarios para los ejercicios de actuación social de los individuos y, a su vez, los terrenos habilitados para remover y movilizar a la sociedad. Visto así, tienen una capacidad gestora de sentidos prácticos y simbólicos que se inicia en el seno de su propia composición, hasta las más variadas formas de organización social que adquieren en el entorno como formadoras de sistemas sociales complejos, materializadas en redes sociales entramadas.

Finalmente, concebimos las familias como sistemas compuestos de individuos en relaciones duraderas y sujetas a las influencias de sus entornos. De allí que entre sus funciones sociales está el rol de intermediación y enlace entre el individuo y la sociedad, pues los sujetos componentes son intérpretes de la sociedad y a la vez esta le confiere sentidos a la unidad familiar¹.

caracterización sociocultural de la comunidad marinera a castillo-perché

La comunidad marinera conocida como Castillo-Perché se encuentra ubicada en la parte norte de la Bahía de Cienfuegos, que abarca una extensión de 89 km². Limita al suroeste con el mar Caribe y el canal de entrada de la Bahía de Cienfuegos, al noroeste con el municipio de Abreu, provincia de Cienfuegos. La bahía constituye el elemento morfológico fundamental, en ella las corrientes marinas son débiles, de poca intensidad, influidas por el efecto de las mareas tanto en el flujo llenante como en el reflujo vaciante, aunque en época de lluvia, debido a la influencia de los ríos, acentúan las corrientes entorno a Pasacaballos, que es la entrada más estrecha del Canal de la Bahía. En la época colonial, siglo XVIII (1733-1745), los españoles construyen un sistema de fortificación que tiene como centro la Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua, es considerada la joya arquitectónica militar más antigua de la provincia. El movimiento constructivo fue atrayendo mano de obra que se fue asentando en el lugar a partir de la edificación de pequeñas casas para vivir mientras se levantaba el inmueble. Este flujo de personas

¹ Para Cuba, los trabajos de obligada referencia en torno a la familia son Francisco Xavier de Santa Cruz (1943) y Ana Vera Estrada (2003).

fue dando paso a un asentamiento que pasó a identificarse con el nombre de la empresa constructiva y poblacional Castillo de Jagua.
(Moya y Soler 2010, 170)

La Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua fue declarada Patrimonio Histórico Cultural y Monumento Nacional el 10 de octubre de 1978. El valor patrimonial del monumento arquitectónico es un eje articulador de las actividades que giran alrededor de la vida cultural e identitaria de la comunidad. Es el lugar más vistoso y visitado, rico en leyendas y en objetos museables; además es un lugar seguro para resguardarse de tormentas y ciclones.

El poblado cuenta aproximadamente con 1.410 habitantes, quienes en su mayoría tienen una larga tradición pesquera como actividad económica principal, transmitida hasta la actualidad y derivada de la concentración histórica en el litoral de mallorquines, canarios, valencianos, chinos y, en menor medida, de franceses, dedicados a la pesca. Es importante aclarar que actualmente este asentamiento está dividido administrativamente en dos comunidades: Castillo y El Perché; sin embargo, sus habitantes no encuentran diferencias entre los que viven en uno o en otro lugar, a pesar de que los primeros pobladores se asentaron en El Perché.

La mayoría de las prácticas tecno-productivas están relacionadas con la pesca, muy ligada al entorno en el cual habitan. La comunidad conserva las técnicas tradicionales de pesca con embarcaciones rudimentarias. Los usos lingüísticos locales permiten percibir rasgos identitarios, pues muchas son las frases que utilizan relacionadas con el mar. Son poseedores de una valiosa narrativa oral en la cual se destacan los cuentos y las leyendas de *La luz de San Telmo*, *La dama azul*, *El grito del Caletón* y el *Lobo marino*.

Una dimensión que ha marcado pautas y realza los contornos culturales y antropológicos de la comunidad es, sin duda, la culinaria. Es bien conocido este aspecto en la región por sus aportes a la provincia y a la nación. La comunidad es famosa por sus platos típicos de harina con jaiba, el arroz a la marinera y diferentes guisos de pescado.

Los pobladores son gente de mar: sencillos, comunicativos, entusiastas y dispuestos a cooperar. Tienen un profundo sentido de pertenencia y no se conciben fuera de la actividad económica que les sirve de sustento:

la pesca. Además, hacen hornos de carbón, combustible utilizado para preparar alimentos y gracias al cual obtienen ingresos.

La propia faena del mar les ha permitido desarrollar conocimientos sobre la utilización de los recursos derivados de él. El estudio en comunidades marineras ha generado la necesidad de identificarlas no solo como pueblo de pescadores, sino también como comunidades que poseen su propio patrimonio, tanto cultural como natural. “La relación fundamental en esta zona costera es la de hombre-mar, recurso que se explota de todas las formas posibles. A partir de los productos que el mar les ofrece” (Moya y Soler 2010, 174). Las relaciones mercantiles se centran en la venta legal o ilegal del pescado que genera un sistema de clientes fijos, casuales, turistas o visitantes. Las relaciones de reciprocidad se derivan de la propia actividad de la pesca que constantemente necesita cooperación y solidaridad.

El patrimonio tanto tangible como intangible es de gran significado en esta comunidad pues sus conocimientos, técnicas de pescar, forman parte de su conjunto de valores, de lo que es significativo para ellos al ser transmitido de generación en generación.

ante cedente s y orígenes de la familia martell rumbaut

La ocupación del espacio en América con la colonización europea, entre los siglos xv y xix y las migraciones posteriores, tiene trascendencia no solo en materia económica y política, sino además cultural. Según Laura Cruz (2014, 16):

el primero de los cuatro flujos mayores de inmigración, tuvo una magnitud significativa entre 1800 y 1809, momento en el cual se ha estimado que llegaron a la zona oriental del país, Baracoa y Santiago de Cuba, más de veinte mil individuos de todas las clases sociales. El periodo junio-agosto de 1803 fue el más prolífico, conocido como el gran éxodo, momento en el cual el gobernador de la región, el Coronel Sebastián Kindelán, registró en una de sus escrituras el arribo de 19.306 individuos en 344 embarcaciones al puerto de Santiago de Cuba.

Algunas de las oleadas migratorias surgieron del interés de los peninsulares por el poblamiento y ocupación de los territorios de América con inmigrantes blancos, ya que tras la Revolución de Haití en 1791, los colonos españoles asentados en la isla sentían temor de

enfrentar una rebelión de los esclavos y perder el control de la metrópolis. Otro flujo de migración se derivó de la llegada de colonos franceses y sus dotaciones de esclavos que se refugiaron en la parte oriental de la isla en las provincias de Guantánamo y Santiago de Cuba, lo que trajo significativos beneficios para la región oriental.

Muchos de los que arribaron a la jurisdicción de Cuba viajaron atraídos por el crecimiento económico del país y de la jurisdicción, y también por la experiencia favorable de los coterráneos que los antecedieron, el interés por encontrar nuevos espacios en áreas del complejo productivo-comercial del territorio, unido al reencuentro familiar para algunos. En el caso de Cienfuegos, el espacio surgía como prometedor destino, dadas las nuevas oportunidades y características de la zona, y el privilegio de estar entre los colonos fundadores. En ellos se aprecia la predisposición para contribuir a organizar la convivencia junto a criollos e hispanos según los intereses individuales y colectivos. (Cruz 2014, 17)

Durante los primeros años de migración hacia Cienfuegos también llegaron habitantes desde diferentes localidades cubanas, como Matanzas, Villa Clara, Trinidad, las jurisdicciones de Cuba y de Guantánamo. Tal fue el caso de José Rumbaut, sobre quien se aseguró en la entrevista familiar que se asentó en un primer momento en la provincia de Holguín y posteriormente en Cienfuegos, específicamente en la comunidad marinera Castillo-Perché. Al respecto, Gabriel Martell Rumbaut (nieto) narró lo siguiente:

Mi abuelo era de origen francés, pero pasó su niñez en el oriente del país (Holguín) y a la edad de 17 años llega a Cienfuegos y se asentó en esta comunidad, lugar donde conoció a mi abuela María Devesa descendiente de otra reconocida familia de pescadores llegados a la comunidad de Islas Canarias con la que tuvo un total de seis hijos: Luis, René, Santiago, Benigno, María Elena y Joaquina. En ese tiempo solo existían cuatro o cinco casas, formando parte de las siete primeras familias que poblaron la comunidad después de los Devesa. [...] Posteriormente, mi madre María Elena, una de las hijas de mi abuelo José, se abrió paso en su nuevo hogar con Gilberto Martell, quien pertenecía a otra familia de pescadores, alcanzando a tener siete hijos, entre ellos y en orden a Mario, María Josefa, Félix, Gabriel, Modesto, Gilberto e Inacia. (Entrevista 6)

A pesar de ser descendientes de pescadores, es preciso señalar que en esta familia sucesora no todos se dedican a la pesca, solamente Gilberto, Gabriel y Modesto practican esta actividad tecno-productiva a tiempo completo; Félix vive actualmente en el extranjero y a Mario, por problemas de salud mental, se le dificulta ejercer esta práctica. En cuanto a las mujeres, María Josefa Martell Rumbaut planteaba:

Siempre me ha gustado la pesca desde que veía a mi madre y a mis tíos pescando. Desde niña me iba a pescar en bote con mis primos para el Caletón de Don Bruno donde cocinábamos lo que pescábamos. Mis conocimientos han sido transmitidos de forma oral y en la práctica a mis descendientes de los cuales me siento muy orgullosa al haber mantenido la tradición en la familia. (Entrevista 7)

Aunque María Josefa Martell Rumbaut actualmente trabaja en el Museo-Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua como Técnica en Gestión y Actividades Culturales, por las tardes pesca en compañía de su esposo, sobre lo cual detalló en las entrevistas que los fines de semana a ella le correspondía remar en muchas ocasiones y al llegar al lugar apropiado para la captura del pescado entre ambos tiraban el palangre o el cordel. Reveló además que estas tiradas siempre se hacen en bahía porque son fáciles de ejercer y que pescaba con el objetivo de pasar un buen rato y como forma de relajación.

Cuando empieza la corrida del pargo María Josefa es la encargada de preparar los alimentos que tanto su esposo como sus hijos necesitarán durante esta trayectoria de varios días: “preparo una olla grande de arroz congrí, pomos de frijoles blandos para que ellos mismos le hagan el sofrito y algunas veces los ayudo con los preparativos de la embarcación” (2016).

En cuanto a su hermana Inacia Martell Rumbaut, ella también se siente identificada con la pesca y aunque en ocasiones la ejerce como una forma de distracción, su esposo no desea que se motive por ella como una profesión porque según él:

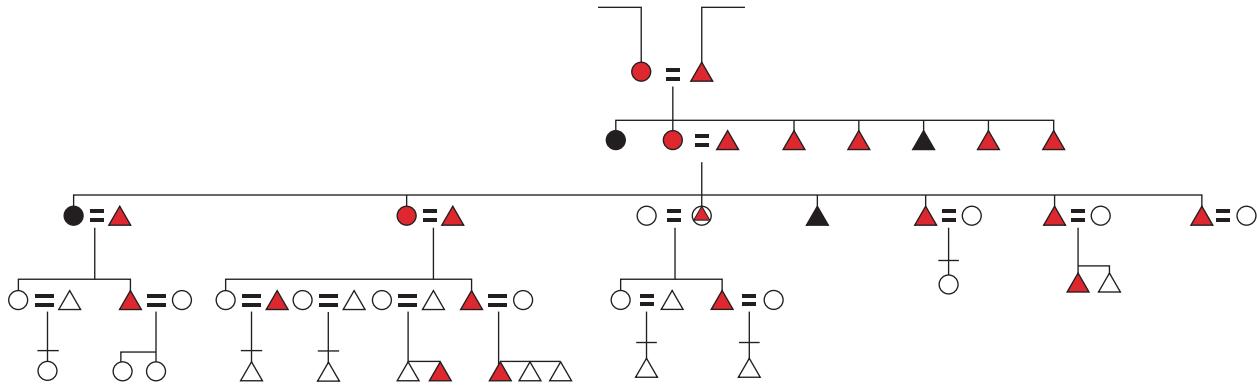
Esto traería como resultado cambios en su físico ejemplo: manos, brazos, piel y su figura dejaría de ser un tanto femenina y delicada como requiere su sexo. [...] la mujer puede mantener la tradición de la pesca en formas muy sencillas, pero realmente es una labor dura que corresponde a los hombres. (Entrevista 3)

A pesar de la división sexual del trabajo y de las desigualdades de género existentes, Inacia siente un fuerte arraigo por su entorno y el mar al nutrirse de él. Se dedica a la confección y reparación de las artes de pesca: redes, atarrayas, nasas y chinchorros, que son su sostén principal. Además elabora diferentes platos típicos de sus antepasados, expresión material de la tradición oral y del patrimonio inmaterial no solo de ella sino de la comunidad en general. Entre estos se encuentra el pisto de pescado, arroz a la marinera, harina con jaiba, arroz con pescado y los famosos marchuelos en salsa.

Por su permanencia y continua interacción con el mar y la pesca, la familia tiene un fuerte dominio del vocabulario tecno-productivo, emplea códigos lingüísticos para su comunicación con otros pescadores, transmite a las nuevas generaciones los saberes legados por sus antepasados y goza a la vez de un nivel socioeconómico medio. Gabriel Martell Rumbaut, padre y cabeza actual de esta familia, siempre se desempeñó como pescador, al respecto comenta: “Siempre he vivido de la pesca, desde que tengo uso de razón es lo que he hecho, de esta manera he mantenido a mi familia” (Entrevista 6). En el momento de la realización de la investigación de campo (2016) tenía 64 años y a pesar de su edad todavía salía a pescar, también elaboraba diferentes artes de pesca como la nasa, la atarraya, el palangre, etc. Gabriel no solo sabe de pesca sino además de albañilería, lo que le ha sido muy útil.

A continuación incluimos la representación gráfica de la familia Martell Rumbaut, a partir de los resultados de la encuesta genealógica. La filiación es patrilineal porque:

Exclusivamente se traza por vía masculina, o sea, el ego (designa el “yo” desde cuyo punto se consideran las relaciones de parentesco) sigue las líneas genealógicas ascendente y descendente solo a través de los varones dado el énfasis que se atribuye, dentro de la familia marinera, al ser el miembro cabecera de esta. Obsérvese que esto no significa que los individuos emparentados por filiación sean solo varones; en cada generación hay parientes de ambos sexos. Sin embargo, en el paso de una generación a otra solo son pertinentes los lazos masculinos, los hijos de las mujeres se omiten en el cómputo de la filiación. (Acevedo 2012, 57)



▲ Hombre pescador

● Mujer pescadora

○ Mujer

△ Hombre

= Casado(a) con

| Descendiente de

□ Hermano(a) de

● Ego cuya genealogía
se muestra

EGO

En antropología se emplea la palabra *ego* para designar el «yo» desde cuyo punto de vista se consideran las relaciones de parentesco. A veces resulta necesario establecer si la persona de referencia es un ego varón o un ego hembra.

La red familiar Martell Rumbaut es numerosa, se caracteriza por ser dispersa al ser escasas las relaciones entre cada uno de sus miembros. Las unidades que componen esta red están distanciadas entre sí, esto trae consigo la carencia de nodos pues sus relaciones se dan principalmente a través de la convivencia y a partir de las diferentes actividades sociales y culturales que efectúan, no ocurre así con el nodo tecno-productivo, al ser débil respecto al anterior.

l a familia martell rumbaut en la comunidad marinera castillo-perché

En la entrevista, Gabriel Martell Rumbaut expresó que: “el amor y la pasión que yo siento por la pesca fueron inculcados por mis abuelos, luego por mi padre y cuando este fallece mis tíos continuaron inspirándome para que siguiera la tradición familiar de la pesca”. Contó además que: “en mi familia dicha actividad no era solo para los hombres, sino que mi abuela y mi mamá María Elena eran también grandes pescadoras siendo un ejemplo más para mí” (Entrevista 6).

Al observar la actividad de la familia en su contexto, constatamos que esta red familiar es efectiva debido a que la relación primordial es entre el ego o actor principal (Gabriel Martell Rumbaut) y los demás actores. Gabriel es considerado por la familia como el líder, al tener la mayoría de las veces la iniciativa para realizar las actividades dentro de la propia red.

A la vez, las entrevistas en profundidad y la observación participante arrojaron que Gabriel Martell Rumbaut también es considerado todo un personaje de la comunidad, y es llamado cariñosamente “el inventor” por sus conocimientos a la hora de confeccionar las artes de pesca. Tal distinción lo diferencia del resto de los pescadores de la zona. Así, Miguel Devesa, vecino y pescador de la comunidad afirmaba que:

Gabriel es un hombre de extraordinaria sabiduría, cada vez que elabora un avío de pesca lo hace superior al anterior y con mejor calidad, además siempre está inventando técnicas nuevas y novedosas que nos son muy útiles a todos los pescadores de la comunidad. (Entrevista 1)

Por su vasto conocimiento acerca de esta práctica tecno-productiva, cuando otros pescadores de la comunidad se disponen a salir a pescar, lo consultan para saber los cambios de luna, el estado del tiempo por las mareas y los peces que se pueden atrapar.

De acuerdo con nuestras observaciones, los Martell Rumbaut entablan dentro de su red familiar una serie de interacciones sociales mediadas por relaciones de poder y por la asignación de roles. Las que más sobresalen son entre abuelo-nietos, padre-hijo, así como también tíos-sobrinos u otros miembros. Cabe señalar que a través de estas interacciones se socializan y transmiten los conocimientos de una generación a otra, lo que da continuidad y perpetúa el patrimonio familiar. Otro elemento que tributa a esta transmisión de conocimientos son las técnicas empleadas para confeccionar las diferentes artes de pesca, lo que demuestra la experiencia y habilidades adquiridas en el transcurso de su vida. Al respecto, Gabriel Martell Rumbaut comenta “yo mismo confecciono un palangre, una nasa, una red, un chinchorro para camarón, una atarraya al punto de sofisticarla cada día” (2016). En efecto, por la destreza con la que elabora las herramientas para la pesca Gabriel Martell ha participado en diferentes exposiciones organizadas por el Museo-Fortaleza Nuestra Señora de los Ángeles de Jagua, en las cuales el Museo establece relaciones con las principales actividades comunitarias. Sobresale la intervención de Gabriel en charlas, en las que intercambia con otros pescadores y con los más jóvenes de la comunidad su experiencia y los conocimientos adquiridos por el ejercicio de la pesca. Al respecto, Beatriz Riverón, esposa de Gabriel Martell Rumbaut, comentaba que

todos los años mi esposo confecciona nuevos instrumentos de pesca con el fin de mostrarlos en la sala de exposiciones del museo de la comunidad. En cada ocasión resulta ganador y por ende sus artes de pesca quedan en el museo a la disposición de los visitantes.

(Entrevista 6)

Estos trabajos producen el reconocimiento colectivo de las tradiciones de la comunidad. La familia considera como costumbres cuatro manifestaciones fundamentales:

la pesca a cordel y bote, las corridas de pesca, la comida elaborada para estos fines y las técnicas de elaboración de instrumentos de pesca, además se dedican a la pesca como medio de alimentación y gustan de bañarse alrededor de la costa. (García 2008, 71)

En la red familiar de los Martell Rumbaut hay una variada gama de roles para la pesca y las relaciones intrafamiliares, que regulan a su vez el

comportamiento de sus miembros. Estos roles son ejecutados de forma planificada, consciente e incluso espontánea. Cada miembro se perfecciona en diferentes aspectos de la pesca, unos se dedican a ella, otros al tejido de las redes y otros a la construcción y reparación de botes, cada quien utiliza sus propias técnicas y habilidades personales. Esta red combina relaciones afectivas, de conocimiento, jerarquías y respeto a los saberes que mantiene las dinámicas de género propias de la tradición en las cuales prevalecen el respeto y la amistad. Cada individuo contribuye a la solución de sus problemas y de los demás actores. Al respecto, Gabriel Martell Rumbaut enuncia: “La familia lo es todo para uno, me siento motivado y con fuerzas para luchar por mi familia” (Entrevista 6).

Las entrevistas revelaron que la actividad de la pesca no es solo un sustento económico sino una práctica que media un entramado de relaciones e interacciones sociales que llevan la producción y reproducción de experiencias colectivas de tipo familiar, laboral y comunitario que modelan su vida cotidiana. Es preciso acentuar que en esta interacción se colectiviza e intercambia el saber popular como expresión de patrones de interacción que no son más que

el régimen de prácticas colectivas de tipo comunitario, familiar, laboral, religioso, de género que determinan la interacción social de la vida cotidiana entre los hombres y mujeres concretos y reales de una sociedad dada, al producir y reproducir su vida social que se va generando en las estructuras de sus relaciones sociales. (Sotolongo y Delgado 2006, 13)

Además, en estas prácticas se refleja una vez más la transmisión de conocimientos de una generación a otra y, en especial, del conjunto de técnicas como la confección de las artes de pesca. Como se puede ver en los ejemplos de la opinión de los hermanos de Gabriel Martell Rumbaut, la base del funcionamiento de la red depende de la transmisión de los saberes en el contexto familiar. Al respecto, Gilberto Martell Rumbaut comentaba:

desde muy pequeño me dedico a la pesca, no me imagino haciendo otra cosa. La vida entera he sido pescador, todo lo que aprendí se lo debo a mi hermano Gabriel y a mis tíos; tengo buenas relaciones con mis compañeros de trabajo; vivimos en familia. Todos nos queremos y ayudamos mutuamente. (Entrevista 2)

A su vez, Modesto Martell Rumbaut aseguraba que:

desde muy joven lo único que he hecho es pescar, es lo que sé hacer, así fui criado y así he mantenido a mi familia. Todo lo que aprendí se lo he transmitido a mis hijos, sobrinos y nietos para que en un futuro sean grandes pescadores como mi papá y mi abuelo.(Entrevista 4)

Para llevar a cabo este proceso de transmisión de conocimientos son indispensables los procesos de aprendizaje formal e informal. El aprendizaje formal se realiza cara a cara y por medio de la actividad económica. Es decir, el aprendizaje se da a través de la familia, el compromiso recae en el padre, tío o abuelo según su grado de conocimiento. Esta actividad se realiza en la práctica pesquera, la confección de avíos de pesca y de embarcaciones pesqueras, así como el tratamiento de la preparación del pescado. El aprendizaje informal es colectivo y procura la vinculación a las distintas actividades comunitarias en actividades recreativas, en acciones informales como los paseos en bote, las narrativas de los pescadores, entre otras. De ahí surge la experiencia colectiva que después se emplea en los saberes personales y consecutivamente se socializa en otros grupos.

Sin duda alguna, la familia Martell Rumbaut es un pilar del patrimonio cultural cienfueguero. Fue una de las primeras familias fundadoras de la comunidad pesquera Castillo-Perché. Ha garantizado la transmisión de conocimientos de una generación a otra en el curso del tiempo. Esta red familiar ha sembrado su legado social y cultural a partir de su desenvolvimiento en la comunidad y sus conocimientos de las artes de pesca, su historia forma parte de la cotidianidad cultural de la localidad.

a maner a de conclusiones

Las redes de familia son una expresión particular de las relaciones sociales y de las redes sociales de conocimiento. Estas redes se caracterizan por los lazos de consanguinidad, de intereses, de identidad de costumbres, estilos de vida y de relaciones de convivencia que componen el cimiento de las de conocimiento, así como de la transmisión de la experiencia productiva con base en sus actividades técnicas.

Las redes de familia de la comunidad Castillo-Perché se desarrollan en el contexto de la vida marinera a la cual se supeditan la articulación de los nodos y relaciones. Ese contexto social se caracteriza por el desarrollo de actividades tecno-productivas relacionadas con la pesca

y la comercialización de sus productos como integración a la vida económica, social y cultural, típica de esas comunidades, influenciadas por una herencia de migrantes canarios, valencianos, mallorquines, chinos y franceses que se cohesionan con sus características culturales en la cotidianidad en que se desarrollan las funciones.

Las relaciones sociales de la red familiar Martell Rumbaut en la comunidad marinera Castillo-Perché se centran en la unión del grupo en torno a su actividad fundamental que es la pesca; también en la transmisión de la experiencia colectiva y de los conocimientos para dominar el vocabulario sobre el imperio del mar y la naturaleza.

referencias bibliográficas

- Acevedo, Cynthia. 2012. "Las redes sociales de familia Devesa Herrera en la comunidad marinera Castillo-Perché. Estudio de caso". Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Cienfuegos.
- Albornoz, Mario y Claudio Alfaraz. (Eds.). 2006. *Redes de conocimiento: construcción, dinámica y gestión*. Buenos Aires: Red Iberoamericana de Indicadores de Ciencia y Tecnología.
- Benítez, María Elena. 2007. *Panorama sociodemográfico de la familia*. La Habana: Félix Varela.
- Burguière, André. 2002. *La historia y el oficio del historiador. La antropología histórica*. La Habana: Imagen Contemporánea.
- Cruz, Luis. 2014. "Las familias francesas en la región histórica Santiago de Cuba. Procesos migratorios del Oriente a Cienfuegos". Tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad de La Habana.
- De Santa Cruz, Francisco Xavier. 1943. *Historia de familias cubanas*. La Habana: Hércules.
- Espronceda, María Eugenia. 2002. "Los grupos de parentesco. Tamaño, redes y características". En *Cambio de la familia en un mundo cambiante*, 73-85. Düsseldorf: Fachhochschule Düsseldorf Universitätsstratbe.
- 2003. "Umbrales conceptuales para un enfoque antropológico del parentesco". En *La familia y las ciencias sociales*, compilado por Ana Vera Estada, 143-162. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Fernández, Leonardo David y José Luis Moros. 2004. "Representaciones sociales en torno al trabajo, entre las familias de pescadores de las Islas de Zapara (Venezuela)". *Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 20, 44: 138-158.

- Flores Urbáez, Matilde. 2008. "Redes organizacionales de conocimiento como sustrato para la innovación". En *Redes de conocimiento. Conceptos y aplicaciones*, 6-17. La Habana: Academia.
- García, Roberto. 2008. "Los saberes populares en la comunidad del Castillo de Jagua. Un estudio de caso". Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Cienfuegos.
- González, Carmen y Manuel Basaldúa. 2007. "La formación de redes sociales en el estudio de actores y familias. Perspectiva de estudio en historia y antropología". *REDES, Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales* 12, 8. Consultado el 10 de septiembre de 2017. http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol12/Vol12_8.pdf
- Lévi- Strauss, Claude. 1983. *La famille, mariage, parenté. Le regard éloigné*. París: Anagrama.
- Madariaga, Camilo, Raimundo Abello y Omar Sierra. 2003. *Redes sociales: infancia, familia y comunidad*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Merelo, Juan Julián. 2004. "Redes sociales: una introducción". Consultado el 10 de septiembre de 2017. <http://revista-redes.rediris.es/webredes/talleres/redes-sociales.pdf>
- Miranda, Clara Elisa, Marianela Morales, María Elena Castellanos y Ángel Raúl León Pérez. 2008. "Redes sociales de conocimiento tradicional: esencia, historia y trayectorias". En *Gestión del conocimiento tradicional. Experiencias desde la Red GESTCON*, 5-16. Bogotá: Cyted.
- Miranda, Clara Elisa, María Elena Castellanos, Ángel Raúl León Pérez y Marianela Morales. 2010. "El enfoque social de la ciencia y la tecnología y el manejo integrado de zonas costeras: una comunidad de enfoque para el desarrollo sostenible en áreas costeras". En *Saberes tradicionales: identidades, educación y desarrollo. 13 ensayos de experiencias iberoamericanas*, editado y compilado por Fabio Silva Vallejo 7-12. Bogotá: Cyted.
- Moya, Nereyda y David Soler. 2010. "La comunidad 'El Castillo': historia, saberes y tradiciones". En *Saberes tradicionales. Casos latinoamericanos*, editado y compilado por Fabio Silva Vallejo, 167-180. Bogotá: Cyted.
- Ritzer, George. 2006. *Teoría sociológica contemporánea. Teoría de redes*. Cuba: Félix Varela. Rodríguez, Fernando. 2002. "La importancia de las redes sociales". *REDES, Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*. Consultado el 10 de septiembre de 2017. <http://revista-redes.rediris.es/webredes/talleres/redes-sociales.pdf>

- Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García. 2008. *Metodología de la investigación cualitativa*. La Habana: Félix Varela.
- Rosemberg, Florence. 2002. “Redes sociales y complejidad, una etnografía en una ciudad perdida en la ciudad de México”. En *Antropología: estudios de medio ambiente y urbanismo*, coordinado por Rafael Pérez-Taylor, 105-128. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sluzki, Carlos. 1996. *Redes sociales: infancia, familia y comunidad. La red social: frontera de la práctica sistemática*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Sotolongo, Pedro Luis y Carlos Jesús Delgado. 2006. “La intersubjetividad social, las estructuras sociales objetivadas y las subjetividades sociales individuales”. En *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*, 131-164. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Velasco, María Luisa y Julián Sinibaldi. 2001. *Manejo del enfermo crónico y su familia (sistemas, historias y creencias)*. Ciudad de México: Manual Moderno.
- Vera, Ana. 2003. “El qué, el cómo y el para qué de la historia de familia”. En *La familia y las ciencias sociales*, compilado por Ana Vera Estada, 1-35. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

entr evistas

- Entrevista 1: Miguel Devesa. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 12 de febrero de 2016.
- Entrevista 2: Gilberto Martell Rumbaut. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 18 de febrero de 2016.
- Entrevista 3: Jorge Luis Vera Jiménez. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 18 de febrero de 2016.
- Entrevista 4: Modesto Martell Rumbaut. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 18 de febrero de 2016.
- Entrevista 5: realizada a Beatriz Riverón por Cynthia Acevedo Rodríguez, en Castillo-Perché, 19 de febrero de 2016.
- Entrevista 6: Gabriel Martell Rumbaut. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 19 de febrero de 2016.
- Entrevista 7: María Josefa Martell Rumbaut. Entrevista realizada por Cynthia Acevedo Rodríguez, Castillo-Perché, 19 de febrero de 2016.

**ENTRE CURIOSIDADES DEL PROGRESO NACIONAL
Y OBJETOS ETNOGRÁFICOS, PRÁCTICAS
DE COLECCIÓN EN EL MUSEO NACIONAL DE
COLOMBIA A INICIOS DEL SIGLO XX**

aura lisette reyes gavilán*

Freie Universität Berlin, Alemania

*aura.l.reyes@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 3 de febrero de 2017; aprobado: 8 de agosto de 2017.

resumen

Este artículo analiza la conformación de la colección etnográfica del Museo Nacional de Colombia, a finales del siglo xix e inicios del xx. Estudia dos momentos, el primero hace referencia a los procesos de colección relacionados con las comisiones y exploraciones de búsqueda de recursos naturales y construcción de vías de comunicación, y el segundo a las comisiones científicas con intención etnográfica. Estos momentos no se establecen como una periodización, sino que refieren prácticas de colección que devienen en la adscripción de diferentes valores museales para los objetos etnográficos.

Palabras clave: colección etnográfica, comisiones científicas y etnográficas, exploraciones, historia de la antropología, musealización, Museo Nacional de Colombia.

FROM CURIOSITIES RELATED TO NATIONAL PROGRESS TO ETHNOGRAPHIC OBJECTS: COLLECTION PRACTICES AT THE MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA IN THE EARLY 20TH CENTURY

abstract

This article analyzes the formation of the Museo Nacional de Colombia's ethnographic collection during the late 19th and early 20th centuries. It addresses two moments: collection processes related to commissions directed to natural resources exploration and road construction, and those springing from scientific and ethnographic purposes. Rather than establishing a periodization, these two moments serve as referents of different collection practices that resulted in the attribution of dissimilar museum values to ethnographic objects.

Keywords: ethnographic collection, exploration trips, scientific and ethnographic exploration, history of anthropology, museologization, Museo Nacional de Colombia (National Museum of Colombia).

ENTRE CURIOSIDADES DO PROGRESSO NACIONAL E OBJETOS ETNOGRÁFICOS, PRÁTICAS DE COLEÇÃO NO MUSEU NACIONAL DA COLÔMBIA, NO INÍCIO DO SÉCULO XX

resumo

Este artigo analisa a conformação da coleção etnográfica do Museu Nacional da Colômbia, no final do século xix e início do xx. Estuda dois momentos, o primeiro faz referência aos processos de coleção relacionados com as comissões e as explorações de busca de recursos naturais e construção de vias de comunicação; o segundo, às comissões científicas com intenção etnográfica. Esses momentos não são estabelecidos como uma periodização, mas sim referem práticas de coleção que devêm na vinculação de diferentes valores de museus para os objetos etnográficos.

Palavras-chave: coleção etnográfica, história da antropologia, musealização, Museu Nacional da Colômbia.

Los ejercicios colectores relacionados con la adquisición de materiales destinados a los espacios museales están relacionados con los contextos sociohistóricos en los que se insertan. De modo que la forma como se llevan a cabo, los actores que participan en ellos y las motivaciones e intereses que se tejen a su alrededor responden a tiempos y lugares específicos. Esto lleva a que los acervos museales no puedan ser comprendidos como unidades fijas y con límites definidos, sino que se pueden leer a partir de una constante reconfiguración a lo largo del tiempo, en la cual se enfrenta una serie de tensiones entre el recuerdo y el olvido de los actores implicados en el proceso de musealización. En otras palabras, los objetos se constituyen como museales a partir de la intervención discursiva que los localiza y les designa múltiples sentidos, de forma que se reinventan constantemente.

A lo largo del presente artículo reflexiono sobre la colección etnográfica del Museo Nacional de Colombia (MNC), tomando como punto de partida el ingreso de los primeros objetos que fueron designados como “etnográficos” hacia finales del siglo XIX y finalizando con el ingreso de objetos colectados a partir de algunas expediciones que contemplaban un interés etnográfico, previas a la apertura del Instituto Etnológico Nacional (IEN) en 1941. En este proceso cambió el valor otorgado al objeto en el espacio museal.

Asimismo, analizo brevemente los mecanismos de colección, los actores y los valores museales asignados a esta colección en el periodo bajo estudio. El análisis de los objetos a través de sus procesos de musealización (Desvallées y Mairesse 2010) permite entenderlos más allá del sentido expositivo que les es adscrito en contextos determinados, dado que reconoce los múltiples niveles y dimensiones que operan en los procesos de musealización. El espacio museal al cual accede el público está fundado sobre la verosimilitud, en la que se entrecruzan discursos y valores que crean una mezcla de sentidos que no son del todo explícitos para quien flanea o deambula por sus salas.

El Museo de Historia Natural se fundó en Bogotá en 1823, al mismo tiempo que la Escuela de Minas (Rodríguez 2009), e hizo parte de las instituciones nacionales postindependistas; inicialmente pretendió tener un carácter pedagógico, dado que para la naciente nación era primordial crear espacios en los que se construyera y representara el sentido

nacional. Para Rodríguez, la confluencia del museo y la escuela señala “[l]a prééminence de ces institutions et l’association des deux établissements —musée et école— suggèrent que la recherche, l’expérimentation et l’éducation sont des éléments constitutifs du développement et du progrès du pays, essentiels à la construction de la nation” (2013, 295). En esta medida, los discursos de “progreso” marcaron notablemente la musealización de los objetos durante el siglo XIX e inicios del XX.

En los primeros años del Museo las colecciones se focalizaron en los tres reinos naturales y al poco tiempo se adquirieron objetos provenientes de las campañas de emancipación de la república. En esta vía “se ponía entonces en escena la gloria de la nación representada por los trofeos de guerra que estaban obteniendo las tropas patriotas en su campaña” (Pérez 2015, 110). Entre 1830 y 1880 el Museo pasó por diversas reformas, cambios de sede y directores, lo que provocó una crisis que lo llevó al “borde de la extinción”, acompañada de una constante incertidumbre en torno al espacio físico y el lugar de las colecciones (Botero 2006; Pérez 2015). Solo en 1881 se realizó el primer catálogo por solicitud del gobierno, en concordancia con la designación de una función patriótica para el Museo (Pombo 1881), tarea que fue asumida por Fidel Pombo, Genaro Balderrama y Saturnino Vergara (Pérez 2006).

En el contexto de repensar este espacio se publicaron la *Breve guía del Museo Nacional* (1881), la *Nueva guía descriptiva del Museo Nacional* (1886), el *Apéndice a la guía descriptiva del Museo Nacional* (1907) y el *Catálogo general del Museo de Bogotá* (1912) (Pérez 2015). Si bien estos trabajos le dieron visibilidad a las colecciones y permitieron hacer un recuento histórico del Museo, precedieron a su vez una reorganización de los objetos en diferentes espacios especializados en áreas específicas del saber; aunque desde 1867 esta institución era administrada por la Universidad Nacional de Colombia, solo hasta inicios del siglo XX se dividieron las colecciones en diferentes museos que tenían como centro de atención las bellas artes, la mineralogía, la arqueología, la etnografía, etc. (Reyes 2016).

Las colecciones etnográfica y arqueológica fueron transferidas de forma gradual al Museo Nacional de Etnología y Arqueología, creado en 1931, el cual fue años después administrado por el IEN, reemplazado a su vez por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh),

institución que actualmente custodia estas colecciones. En 1938 las colecciones hicieron parte de la Exposición Arqueológica para el cuarto centenario de Bogotá y la Exposición Internacional de San Francisco, California; en 1941 se hizo entrega en calidad de préstamo de la colección arqueológica al Departamento de Arqueología del Ministerio de Educación Nacional, mientras que la etnográfica permaneció en el cuarto piso del edificio del Banco de la República (Carta de Gerardo Arrubla a Otto de Greiff, AUNC, enero 12 de 1939; Informe de Gerardo Arrubla, AUNC, Bogotá, abril 1 de 1941).

En los años cuarenta se contempló reagrupar algunas colecciones aprovechando la designación del edificio del Panóptico como sede permanente para el Museo, en esta vía la directora Teresa Cuervo modificó el nombre de Museo Histórico a Museo Nacional de Colombia, y reorganizó el espacio expositivo de la siguiente forma:

1. Prehistoria; Arqueología, Etnografía, Orfebrería, Cerámica, etc.
2. Ciencias naturales; Zoología, Mineralogía y Botánica.
3. Historia del descubrimiento; Colonia, Independencia y República.
4. Bellas Artes; Pintura general, escultura, acuarela, grabado, miniatura, etc.
5. Variedades; Salas destinadas a perpetuar la memoria de hombres notables de Colombia: Departamentos de Iconografía; Muebles, Porcelanas, Tapices, encajes, abanicos y objetos de interés nacional; Folklore Nacional.
6. Departamento de Biblioteca y Salón de Lectura.
7. Departamento de ventas de catálogo del Museo, libros, folletos, postales y fotografías.

Para la realización de este Museo, es necesario incorporarle los Museos de Arqueología, de Ciencias Naturales y de Bellas Artes, que funcionan hoy separadamente. (Cuervo citada por Segura 1995, 321-322)

Aunque la etnografía y la arqueología se integrarían nuevamente en el discurso museográfico de este espacio, vale mencionar que el folclor no contó con la misma relevancia para quienes coordinaban este proyecto. La Comisión Nacional del Folclor surgió en 1943 a partir de la Sección de Cultura Popular del Ministerio de Educación y en 1946 fue anexada al IEN (Silva 2002). Cuando Luis Alberto Acuña, quien hacía parte de la comisión, propuso dar lugar a un museo folclórico

colombiano en el Panóptico, la idea generó un debate con la directora y finalmente en 1947 el Ministerio de Educación autorizó la designación del primer piso del edificio para el museo y las dependencias del IEN (Comisión Nacional del Folclor, Actas de 1946 y 1947). Asimismo, la formación profesional de quienes participaron de la construcción de conocimiento antropológico en los años cuarenta y la formación amateur de aquellos que participaron de los estudios del folclor (Silva 2002) hicieron mella en el lugar que se le designó a cada uno de estos saberes en el espacio museal.

Hoy en día, la información sobre la procedencia de los objetos de la colección etnográfica es difusa y en algunos casos pueden llegar a tener hasta cuatro números de registro que corresponden a diversas catalogaciones realizadas con los múltiples movimientos de la colección por diferentes sedes y administraciones. Algunas de ellas son la Casa Botánica (desde su apertura hasta 1842), el Edificio de las Aulas (1842-1913), el Pasaje Rufino José Cuervo (1913-1922), Edificio Pedro A. López (1922-1944) y el Panóptico (1948-actualidad). En las bases de datos de la colección, los años cuarenta son un punto álgido de ingreso de material, lo cual se relaciona con las expediciones y comisiones de investigación realizadas con el IEN, sin embargo, hay poca información sobre la adquisición de objetos antes de la existencia del Instituto. La tabla 1 relaciona algunas de las expediciones realizadas por el IEN.

Tabla 1.
Expediciones organizadas por el ien

Lugar de expedición	Año	Temas	Investigadores
Tierradentro	Diciembre de 1941 a enero de 1942	Estudios antropológicos y arqueológicos	Gregorio Hernández de Alba, Graciliano Arcila Vélez, Eliécer Silva Celis y Ana Izquierdo
San Agustín	1943 y 1944	Excavaciones en el Parque Arqueológico Nacional	Luis Duque Gómez, Alberto Ceballos Araújo
Motilonia	Enero de 1944	Estudios etnográficos y antropológicos, elaboración de un vocabulario y colección de objetos	Alicia Dussán de Reichel, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda y Gerard Reichel Dolmatoff
Zona de los Chimila	Julio y agosto de 1944	Estudios etnográficos y colección de objetos	Milciades Chaves y Gerard Reichel-Dolmatoff
Carare	Septiembre de 1944 y diciembre de 1944	Investigaciones arqueológicas, estudios lingüísticos	La primera expedición estuvo Roberto Pineda Giraldo y en la segunda el anterior y Miguel Fornaguera P.
Zona de los Kwaiker	Finales de 1943 e inicios de 1944	Estudios lingüísticos, etnográficos y antropológicos	Milciades Chaves, Henri Lehman y Alberto Ceballos Araújo
La Belleza	Diciembre de 1943	Excavaciones arqueológicas	María Mallol de Recasens, Miguel Fornaguera, José de Recassens y Eliécer Silva
Macizo Colombiano	Junio y julio de 1944	Investigaciones etnogeográficas	Ernesto Guhl, Julio César Cubillos Ch.

Intendencia del Putumayo	Agosto de 1945-1946	Estudios etnográficos, antropológicos y colección de objetos. Visitaron poblados de las comunidades siona, kofán e inga	Milcíades Chaves y Juan Friede
Río Yurumanguí	La primera durante enero y febrero de 1945. La segunda durante octubre y diciembre de 1945	La primera expedición no cumple con su objetivo, aunque llevan a cabo estudios etnográficos y lingüísticos en un grupo chami y colectan objetos	En la primera expedición estuvieron: Gerardo Reichel-Dolmatoff, Milcíades Chaves y Fernando Cámara Barbachano En la segunda: Ernesto Guhl, Gerardo Reichel-Dolmatoff y Roberto Pineda
Valle del alto río Calima	La primera en agosto de 1946 y la segunda en febrero de 1947. (Durante la segunda expedición al Yurumangí)	Excavaciones y observaciones arqueológicas	Roberto Pineda Giraldo La expedición de 1947 la llevó a cabo Julio César Cubillos
Rioblanco (Tolima)	1945	Excavaciones arqueológicas	Julio César Cubillos
Quinchana	Octubre y noviembre de 1946	Investigaciones arqueológicas	Luis Duque Gómez
Ríos Ranchería y César, riberas y lagunas del Bajo Magdalena	1946-1950	Investigaciones arqueológicas	Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff

Pueblito (Magdalena)	Ca. 1946-47 Noviembre y diciembre de 1948	Investigaciones arqueológicas y etnográficas	En la primera participaron Gerardo Reichel-Dolmatoff y Milcíades Chaves En la segunda Blanca Ochoa Sierra y Joaquín Parra Rojas
La Paz (Magdalena) Sevilla y Tucurinca (vertiente oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta)	Ca. 1946-47 Abril de 1947	Investigaciones arqueológicas Estudios etnográficos	Gerardo Reichel-Dolmatoff
San Andrés (Sierra Nevada de Santa Marta)	Noviembre de 1946	Estudios etnográficos	Gerardo Reichel-Dolmatoff, Alicia Dussán de Reichel y Milcíades Chaves
Villa de Leiva Guajira	Mayo de 1947 (ca.) Julio a septiembre de 1947	Investigación arqueológica Estudios etnográficos	Blanca Ochoa Sierra Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda G., María Rosa de Recasens, Milcíades Chaves
Sibundoy	1947	Estudios antropológicos, médicos, etc. Colección de objetos.	Lothar Petersen
Amazonas	Julio de 1947	Estudios entre los grupos huitoto, bora, wiranía y otros	Lothar Petersen
Sibaté (Cundinamarca)	Finales de 1948	Excavaciones arqueológicas	Rafael Reyes Parga

Fuentes: ien (1945a; 1945b; 1947), Duque (1945; 1946), Arcila (1943) y Recihel-Dolmatoff G. y Reichel-Dolmatoff A. (1951)¹

¹ Esta tabla no pretende resumir de forma exhaustiva todas las expediciones.

En el material documental que reposa en los archivos del Museo Nacional de Colombia, el Archivo General de la Nación, el Archivo Gregorio Hernández de Alba y la Universidad Nacional de Colombia es posible encontrar la procedencia de algunos objetos que probablemente aún se cuenten en la colección, particularmente aquellos procedentes de finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, antes de la administración del IEN. A continuación, me acercaré a la musealización de esta colección. Es importante reiterar que a lo largo del tiempo se modificó la comprensión del objeto, que pasó de ser considerado como una curiosidad, a una antigüedad o reliquia, para finalmente adquirir el estatus etnográfico.

Las curiosidades y antigüedades se asocian a una práctica de colección de amateurs y viajeros relacionada con la creación de gabinetes de curiosidades o *Wunderkammern*, cámaras de maravillas, que reunían un conjunto de objetos de diverso tipo que se caracterizaban por:

1. La gran variedad de objetos contenidos; 2. La pretensión universal de mostrar el mundo en una cámara; 3. La separación entre *Naturalia* y *Artificialia*; 4. El acceso restringido; 5. El prestigio y la exigencia del poder que estaba justificado por la colección; y 6. La propiedad privada hasta los finales del siglo XVIII. (Kepplinger 2014, 91)

En contraste, la emergencia de los objetos arqueológicos y etnográficos en el espacio museal está asociada con una serie de prácticas de los trabajadores en los museos (directores, curadores, investigadores) que tuvo lugar en el intersticio del siglo XIX-XX, mediante la cual se buscaba darles sentido a partir del estudio de sus contextos de procedencia. Esta nominalización, a su vez, está asociada con expediciones de expertos, específicamente etnólogos y arqueólogos (Fabian 2010; Kirshenblatt-Gimblett [1990] 1991).

Colecciones que hoy en día son denominadas como arqueológicas y etnográficas tuvieron su origen en cámaras de curiosidades; en el caso europeo, algunas hacían parte de las colecciones reales y solo en el siglo XIX la lectura científica reorganizó los objetos en departamentos y unidades especializadas en diferentes áreas de conocimiento, lo que dio lugar a la creación de museos etnológicos (Hoffmann 2012; Penny 2002). Estos cambios nominales modifican el estado del objeto, de acuerdo con los procesos de selección, tesorización y presentación (Desvallées y Mairesse 2010).

Me detendré en dos momentos, que propondré como espacios analíticos que permiten comprender las transmutaciones de los objetos: curiosidades para el progreso nacional y objetos disciplinados a través de prácticas antropológicas. Cabe advertir que esta propuesta no es un intento de periodización, ya que en algunas ocasiones estas concepciones de los objetos fueron simultáneas en el tiempo.

curiosidades para el progreso nacional

Los trabajos de la comisión contratada por el Ministro Plenipotenciario Francisco Antonio Zea para la conformación del Museo, indican que desde 1824 se reconocía la existencia de colecciones mineralógicas, zoológicas, arqueológicas, etnológicas y de arte; aun así, el valor que les era asignado, era el de curiosidad:

El museo en su infancia posé ya algunas cosas raras; las siguientes son las principales. Una colección de minerales arreglada según el sistema del celebre Huy [...] La mayor parte de estos minerales vienen de Europa y de otras partes muy remotas. Tienen algunos pedazos de hierro meteorico encontrados en diferentes partes de la República y analizados por los señores Rivero y Boussingault. Muchos huesos de animales desconocidos sacados en Suacha que son muy curiosos por su tamaño. Una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone debe tener más de 400 años [sic]. (*La Gaceta* [1824] citada por Rodríguez 2013, 355)

Durante las primeras décadas del Museo, la adquisición de objetos provenía en buena medida de donaciones e intercambios (Pérez 2010; 2015); estas estrategias eran comunes en el contexto museal internacional y solo en las últimas décadas del siglo iniciaron las grandes expediciones etnográficas o arqueológicas organizadas por los museos (Stocking 1985; Sturtevant 1969).

En Colombia, la musealización de estos primeros objetos tuvo lugar en la construcción de un discurso histórico de carácter patriótico. Entre ellos, la primera materialidad de procedencia indígena es un *acso* donado por el Mariscal Antonio J. Sucre (Acosta y Plazas 2011), considerado durante muchos años como el manto de la mujer de Atahualpa. Aun así, llegó al Museo como muestra testimonial de las batallas libertadoras.

De esta forma, su musealización estuvo mediada por la relación entre el objeto y la legitimación de las campañas libertadoras:

Ha sido depositado en el museo nacional el manto ó acso de la reina mujer de Atahualpa que el Gran Mariscal de Ayacucho envió al director de este establecimiento con el siguiente oficio.

Ejercito Libertador – Cuartel jeneral en la Paz à 12 de setiembre de 1825 – 15º. Al señor director del muséo de Bogotá. Señor director: me es muy agradable remitir á VS. El manto ó acso de la reina mujer de Atahualpa que hé podido conseguir como un monumento de antigüedad digno del museo de la capital de Colombia, y mucho mas digno despues que las tropas de nuestra patria han vengado la sangre de los inocentes Incas y libertado su antiguo imperio. [...] Antonio J. de Sucre [sic]. (*Gaceta de Colombia* 1826)

Diversos factores influyeron en el valor museal del acso: por una parte, como ya he mencionado, su donante fue el Mariscal Sucre, quien se sigue reconociendo como “prócer de la Independencia”; por otra parte, su donación daba cuenta del discurso nacionalista del momento, que resaltaba la “liberación” de los pobladores, aquellos que fueron “liberados”, en un conjunto simbólico que incluía a quienes llevaron a cabo las campañas. El conjunto de piezas que remitió Sucre da cuenta de ello, pues el manto se encontraba al lado de cinco banderas del regimiento español y el estandarte de Pizarro (Acosta y Plazas 2011).

Ahora, estos tres objetos representan tres espacios de poder que hicieron parte de los discursos patrióticos: las banderas del regimiento español representaban la corona española, el estandarte los próceres de la patria y el acso el mundo indígena, es decir, aquellos “imperios” que fueron emancipados por la acción de las campañas libertadoras. La asociación con Atahualpa, considerado el último gobernante del imperio incaico no era gratuita, este recurso discursivo enlazaba la historia de la patria con un pasado indígena imperial; de forma que la referencia a lo indígena estuvo subordinada al discurso independentista.

La elaboración del primer catálogo del Museo se realizó durante los gobiernos conservadores de finales del XIX, momento caracterizado por el fortalecimiento del discurso nacional que giraba en torno a la búsqueda de la “unidad nacional” con un toque hispanista y patriótico

(Reyes 2009), asimismo, “hizo parte una estrategia a través de la cual se buscaba generar un reconocimiento del patrimonio que albergaba” (Pérez 2015, 114). Pombo anunciaba en el catálogo:

Hoy podrá el público encontrar, con esta pequeña guía en la mano, las banderas más gloriosas de nuestra independencia, algunas reliquias y recuerdos de nuestra historia patria, y también comenzará a conocer los variados objetos de la historia natural del país, tan humildemente representada en el día, pero que irá creciendo y formando colecciones útiles para el estudio y adelanto de estas ciencias entre nosotros. (1881, 10)

El acervo fue clasificado entonces en dos secciones: Historia (arqueología, curiosidades y pintura) e Historia Natural; en la primera había una subsección denominada “Objetos y curiosidades indígenas”, donde se encontraban:

Manto de la mujer de Atahualpa, esta preciosa reliquia tiene 348 años, y fue remitida al Museo por el señor General Sucre. Colcha de plumas, fabricada por los indios del Cuzco. Ídolos y vasijas de barro. Un cincel y un huso de pedernal. Cajas de guardar flechas y saetas. Cerbatanas, 6 armas para la caza de ciervos. Arcos de disparar flechas. Flechas armadas de puntas de fierro, de macana y de guadua. Dardos e instrumentos de música. Cuatro vasijas que contienen curare, ó veneno para las flechas. Peine muy curioso. Collar de coco labrado. Id. de pepas. Brazalete de dientes de pescado. Adorno de huesos de aves, que traen las indias en la espalda. Penacho de plumas. Cestillas de paja. Cetro de un cacique [sic]. (Pombo 1881, 12-13)

La noción de “orden” que caracterizaba el discurso conservador dio lugar a que los objetos que procedieran de comunidades indígenas de aquel presente fueran clasificados como curiosidades. Con ello se demarcaban simbólicamente los espacios nacionales, teniendo en cuenta que:

Los territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie en Colombia hacen parte de un escenario global que genera un cierto tipo de geografías políticas que no pueden ser consideradas como “geografías físicas” ni como “regiones naturales”, sino como espacios de proyección: son objeto de un proceso de mistificación. (Serje 2005, 10)

Los procesos de adquisición de estos objetos dan cuenta del valor que les fue asignado. En gran parte provenían de las diferentes comisiones y misiones (gubernamentales y religiosas) realizadas a lo largo del territorio nacional durante el siglo XIX e inicios del XX. La reorganización territorial posterior a la Independencia hizo necesario identificar y demarcar los límites de un paisaje geográfico y social que buscó la reducción y civilización de aquellos o aquello considerado como territorios de frontera, a donde se dirigieron las expediciones (Serje 2005). El ejercicio colector estuvo a cargo de actores que hacían parte de la administración local, ya fueran de carácter estatal o eclesiástico: los misioneros, los ingenieros que hacían parte de las comisiones y expediciones del gobierno, los alcaldes, los vicarios, entre otros.

A través de los objetos se identificaban y legitimaban fronteras socio-geográficas que correspondían a los discursos modernizadores y civilizadores-patrios, materializados por diferentes estrategias como la evangelización, la apertura de misiones, internados, colonias agrícolas, construcción de caminos y vías, identificación de recursos naturales de interés económico, etc. (Córdoba 2015; Kuan 2015; Pérez 2015; Reyes 2016). La materialidad expuesta en el Museo se convirtió en un testimonio del proyecto de modernización y desarrollo del país, que no buscaba comprender los usos y significados que tenían dichos objetos en los contextos de los cuales provenían, sino que trataba de inscribirlos discursivamente en una identidad nacional, asignándoles un valor que rendía testimonio de los procesos mencionados.

Ocurría algo similar a lo sugerido por Serje en el caso de

los paisajes y lugares, que son productos sociales gestados a partir de la memoria y la experiencia de grupos concretos, se ven relocalizados en el marco de la integración nacional que busca imponer en el territorio el orden racional del mercado moderno y de los sistemas de interpretación y de manejos que le son inherentes.

(2005, 113-114)

Las expediciones a los territorios de frontera de ingenieros, comisionados por el gobierno y ministerios se orientaban a la demarcación de los límites territoriales, la identificación de recursos naturales y la realización de estudios de viabilidad de construcción de vías de comunicación. Empezaron a remitir al Museo objetos que eran testimonio

del papel relevante que los recursos de estas regiones podrían tener en la modernización del país como fuentes potenciales para economías extractivas o para el establecimiento de industrias locales que tuvieran impacto en la consolidación de una economía nacional, incipiente para aquel entonces.

En los documentos de archivo del MNC es posible identificar los lugares de origen de estos objetos: Tamalameque, Arauca, Serranía de los Motilones, Casanare, entre otros. Todos ellos ubicados en los territorios de frontera, caracterizados por ser zonas de contacto, en donde las trayectorias de los sujetos se intersectaban espacial y temporalmente (Pratt 1992).

Los discursos que se crearon alrededor de estos territorios coincidían con la representación de la alteridad de estas regiones, pues aunque tenían potencial para el desarrollo del país, estaban habitadas por lo salvaje, un *salvajismo* que se expresaba en las condiciones geográficas —donde las comisiones se enfrentaban con la selva agreste y los llanos indómitos, como en los paisajes sociales que se narraban—. Esto lo desglosaré en los siguientes ejemplos.

Casos como los de Ruperto Ferreira ilustran estos procesos colectores. Ferreira fue el primer egresado de Ingeniería Civil y Militar de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional de Colombia, y participó y dirigió varias misiones relacionadas con la construcción de las líneas de ferrocarril y carreteras en diferentes zonas del país (Londoño 1991). De sus viajes, no solo queda registro en sus informes, sino también en la remisión de una serie de objetos al Museo, que provenían de las zonas de frontera que esperaba modernizar. Participó en la Comisión de Límites con Venezuela y donó “varios arcos y flechas de indios guajiros, inclusive unas envenenadas con el nombre de rayas” (Carta de Abadía Méndez al Director del Museo, AMNC, enero 8 de 1901), mientras que de su expedición a los Llanos de San Martín donó una colección de más de cincuenta objetos en 1913.

El interés por las armas se repetiría en otras donaciones de la época. En algunos casos la interpretación que los acompañó buscó musealizar al *indio indomable* que estaba siendo domado tanto discursiva como empíricamente mediante los procesos modernizadores. Cuando Pedro M. Carreño, Ministro de Gobierno en 1912, donó al Museo una serie de objetos en 1913, los presentó de la siguiente forma:

[...] ocho lanzas y un arco, armas pertenecientes a los indios salvajes del Carare, y con las cuales dieron muerte hace poco al señor Vicente Olarte O. y cuatro compañeros, quienes hacían una excursión por el río de ese nombre [sic]. (Carta de Pedro M. Carreño al Director del Museo, AMNC, mayo 21 de 1913)

Años después, la imagen belicosa asociada a la donación de objetos se repetiría:

[...] le obsequio [...] un carcaj, compuesto de varias flechas de lanzas de acero y un arco de macana, pertenecientes a un cacique de la tribu de motilones [...] esa tribu indomable y altanera, tiene como enseña el no aceptar la conquista [...] sus glorias antepasadas rompieron un día los cercos de Nuestra Señora del Pilar, destruyendo los conventos [...] mataron a todos los hombres y solo perdonaron la vida a las mujeres y a las niñas. [...] Armas sencillas en apariencia, pero tremendas por sus efectos, son esas que les ofrezco, para que los niños que las vean sepan que [...] para defender el suelo patrio [no] sea necesario mucho. (Carta de Joaquín Durfán Mantilla al Director del Museo, AMNC, julio 27 de 1924)

En las reservas actuales del MNC se encuentra un amplio conjunto de flechas, lanzas, puntas, arcos, etc., sin embargo, en general se desconoce su procedencia, de manera que no es posible identificar aquellas que fueron donadas a inicios del siglo xx. Es probable que algunas de ellas aún reposen allí y en algún momento perdieran el valor museal con el que se inscribieron cuando fueron adquiridas. La normalización disciplinaria de los años treinta del siglo xx y la generación de prácticas científicas en torno a los procesos de colección llevó a que los valores patrióticos asociados a las hazañas del progreso del país en estas piezas fueran quedando atrás, mientras que el acervo se fue ampliando con el ingreso de objetos procedentes de la etnografía de rescate del IEN.

Las donaciones de Ruperto Ferreira, Pedro M. Carreño y Joaquín Durfán Mantilla son testimonio de los encuentros que tuvieron lugar en los viajes a los territorios de frontera. Los objetos procedentes de las comunidades que allí habitaban eran percibidos como curiosidades que indicaban la belicosidad de las gentes y los conflictos entre estas y las expediciones o comisiones; ninguna de sus cartas menciona a los

sujetos con quienes interactuaron, además, tomaban como belicosos, instrumentos que probablemente servían para la caza de animales. La intención de los comisionados no era conocer a los habitantes de estos territorios, sino realizar estudios sobre recursos naturales, vías de comunicación, límites, etc., lo que convertía los objetos colectados en una curiosidad accesoria a sus intereses principales.

Vale la pena mencionar otro caso de colección de estos objetos como curiosidad. En 1887 el gobierno colombiano firmó un Concordato con la Santa Sede y a partir de este se emitió una serie de decretos y normas en las que se reconoció y autorizó la presencia de comunidades religiosas católicas en lo que pasó a ser considerado como territorios de misión (Córdoba 2015; Kuan 2015), que en gran parte correspondió con lo que para las expediciones de ingenieros eran los territorios de frontera.

Bajo ambas denominaciones subyace el sentido de cobijar bajo una episteme moderna-occidental estos territorios, ya fuera civilizando o modernizando o mediante la evangelización de las gentes. Las dos acciones propugnaban por la nacionalización de lo indígena en el marco de las propuestas acerca de la identidad nacional de los gobiernos conservadores del intersticio de siglo (Reyes 2009).

Con la Ley 89 de 1890 se asimiló a los indígenas como “menores de edad”, incluso en el manejo de los resguardos. Esto abrió paso para que los misioneros y misioneras fungieran como agentes del Estado, considerando que con su labor estaban aportando feligreses a la iglesia y ciudadanos a la patria; las praxis de cada misión dependían de la comunidad a la cual pertenecían, además de los permisos otorgados por el Congreso. En algunos casos el Congreso autorizó la realización de expediciones que tenían como objetivo bautizar y realizar censos en los poblados indígenas, mientras que en otros permitían la construcción de una misión, con la respectiva creación de internados (masculinos y femeninos), cajas de préstamo, adecuación de tierras para monocultivos, entre otras. Asimismo, garantizó la presencia prolongada de los misioneros en los nuevos pueblos misión (Reyes 2012).

Parte del presupuesto de las misiones provenía de fondos gubernamentales, así que su actividad estuvo regulada por la elaboración de informes acerca de los trabajos adelantados. Los misioneros utilizaron diferentes mecanismos para legitimarse, entre ellos los litigios y debates en publicaciones periódicas locales, los informes mencionados, la

organización de una Exposición Nacional de Misiones en 1924 y el envío de diferentes objetos producidos en las misiones al MNC. En este caso hablaban de objetos producidos, dado que en algunas ocasiones eran resultado de las labores de enseñanza de ciertas técnicas de tejido entre las comunidades, así como de patrones de actividades artesanales propias.

Este fue el caso de Juan Nepomuceno Rueda, comisionado por el gobierno en 1889 para hacer un viaje por los Llanos con el objetivo de “iniciar el proceso de reducción de los indígenas y [...] la configuración de un conocimiento sobre la región del Casanare, que comprendía a sus pobladores, sus recursos naturales y sus condiciones físicas” (Pérez 2015). Con las siguientes palabras envió un conjunto de objetos al director del Museo:

[...] remitirle unas flores de plumas, hechas por los indios que moran en las orillas del Cusiana, técnica enseñada por los misioneros [...] sírvase darles colocación en el museo que tan dignamente dirige Ud., aunque no son objetos valiosos, pero tienen el mérito de ser hechos por los indios, de revelar lo que son capaces de hacer en las artes y en las ciencias, luego de se les [inculca] en ellos la civilización cristiana que desean [sic]. (Carta de Juan Nepomuceno Rueda al director del Museo, AMNC, abril 19 de 1890)

En esta ocasión, el valor museal estaba asociado al *grado de civilización* de quienes los elaboraban, en correspondencia con las acciones en ejercicio en los territorios de misión. Los misioneros consideraban que:

Es cuestión de honra y causa de legítimo orgullo [...], para un Estado digno y progresista, poder mostrar ante la sociedad cómo las barreras, detrás de las cuales vivían estos seres primitivos, están cayendo destrozados merced, no a una lluvia de metralla u otros procedimientos bárbaros, sino al rasgo más noble y digno que puede ejecutar en estos casos una nación: levantar y dignificar al salvaje, perfeccionándolo y haciéndolo participante de las ventajas que reporta la vida civilizada [sic]. (República de Colombia 1919, 17)

En esta medida, la musealización se relacionaba con el proyecto misionero que buscaba “mostrar ante la sociedad” su trabajo entre los indígenas reducidos en las misiones. Nepomuceno Rueda escribía meses después:

Entre los objetos que hallé en Casanare y que remitió a Ud. figura una sarta de cuentas de los indios trabajada por ellos [...] Las cuentas simbolizan el Rosario de que los indios tienen tradición, o usan como gargantilla dejando siempre colgante la parte que representa el [Rosario]. (Carta de Juan Nepomuceno Rueda al Director del Museo, AMNC, noviembre 19 de 1889)

La relación entre el gobierno, los misioneros y la entidad museal hizo posible el ingreso de los objetos en las colecciones; desde la perspectiva de los misioneros, estos fueron “entregados” por las comunidades que se encontraban en los territorios de misión de los diferentes Vicariatos y Prefecturas, con lo cual también se legitimaba el poder de los misioneros en estas zonas, en respuesta al proyecto nacional de la época.

Por encargo del Excelentísimo señor Presidente de la República, tengo el honor de enviar a usted, con destino a ese Establecimiento, el arco, flechas y collares entregados por los indios motilones al Vicario Apostólico de la Goajira en la primera entrevista que tuvieron en la Sierra, el día 7 de septiembre de 1914 [sic]. (Carta de Luis Carlos Correal al Director del Museo, AMNC, julio 28 de 1915)

En el caso de los misioneros, a diferencia de los exploradores de las comisiones dirigidas a la identificación de recursos, vías e infraestructura, los objetos se convirtieron en indicadores de los cambios culturales y progreso dirigidos por ellos mismos. En los dos casos, desconocieron los valores culturales de estos objetos, es decir, sus usos y significados en cada una de las comunidades productoras; aunque ingresaron como curiosidades, su relevancia para el espacio museal residió en la forma en que rendían testimonio de las actividades de los exploradores o los misioneros en estas regiones.

Estas prácticas de colección y adquisición instrumentalizaban los objetos y sus valores en función del discurso nacional de finales de siglo XIX e inicios del XX. Su musealización estuvo determinada por la manera en que podrían convertirse en testimonio de los avances sobre los territorios de frontera, ya fuera a través del enfrentamiento de una atmósfera hostil que era domesticada y controlada o con los cambios que tenían lugar en vías del progreso o desarrollo sociocultural del país.

objetos disciplinados por prácticas antropológicas

A inicios del siglo XX las celebraciones del centenario de la independencia propiciaron la creación de una serie de comisiones que dieron lugar a hitos patrióticos que marcaron a varias generaciones de colombianos (Acevedo 2010; Vanegas 2010). En 1902 se conformó la Comisión de Historia y Antigüedades Patrias, la cual contemplaba entre sus actividades:

[...] el estudio de las antigüedades americanas y de la Historia Patria en todas sus épocas; el allegamiento y análisis de los materiales propios de tales estudios; la fundación de museos y el aumento del que existe en Bogotá [...] y el estudio de los idiomas, tradiciones, usos y costumbres de las tribus indígenas del territorio colombiano, para lo cual se solicitará, previos los permisos del caso, la cooperación de los religiosos misioneros [sic]. (Academia de Historia Nacional 1903, 1)

Estas comisiones jugaron un rol importante en la valoración de los objetos que fueron adquiridos e ingresaron al espacio museal. Con los trabajos de estos académicos, las “antigüedades” fueron inscritas en una narrativa histórica nacional, en la que el objeto arqueológico se convirtió en una de las fuentes para estudiar el pasado de sociedades ágrañas; de forma que, a través de la Academia, se institucionalizó el estudio científico “del indígena colombiano” (García 2009). Ello dio lugar a un proceso colector desde un interés “académico-científico” que no dejaba de ser partícipe de los discursos nacionales. Quienes valoraron los objetos y administraron sus usos en diferentes discursos hacían parte de los ministerios, las comisiones académicas y las sociedades nacionales e internacionales. La consolidación de saberes académicos a través de estas comisiones dio lugar a que la musealización de los objetos tuviera otra mirada, distinta a la precedente. Lentamente fueron apareciendo otros significados de los objetos, tamizados por las teorías sociales de la época. El cambio interpretativo en torno a los objetos etnográficos se evidencia en el catálogo publicado por Ernesto Restrepo Tirado, historiador que fue director del Museo entre 1911 y 1920, *Catálogo general del Museo de Bogotá* (1917), el cual centró la atención en la colección arqueológica e hizo una breve referencia a los “Objetos indígenas contemporáneos”.

Por una parte, para Restrepo las prácticas de los indígenas del presente podrían dar información sobre el pasado:

Los instrumentos de música y armas que hemos descrito hasta aquí provienen de las tribus del Magdalena, del Darién y de los Llanos. Son más o menos copia de los que usaban los primeros habitantes, y fueron de uso común en casi todas las tribus. (Restrepo 1917, 87)

Por otra parte, procuró describir los materiales de elaboración de los objetos y en algunos casos hizo referencia a sus usos en los contextos de procedencia, como por ejemplo en el siguiente registro: “Cuatro fajas de *tajataja*, dos blancas y dos de color. Sirven de abrigo a los indios del Llano, quienes las llevan sobre los hombros o alrededor de la cintura, como vestido. Son muy usadas en casi todas esas tribus” (Restrepo 1917, 87).

Un ejercicio colector de carácter liminal entre la comprensión de los objetos como curiosidades y de carácter etnográfico fue el de Jorge Isaacs en 1881. El escritor trabajó como Secretario de la Comisión dirigida por José Carlos Manó, la cual buscaba realizar un estudio de los tres reinos naturales de la república, con interés en el conocimiento y explotación de las minas para el desarrollo material del país (Cristina 1991). Algunas de las interpretaciones evolucionistas de Isaacs pusieron en tela de juicio su trabajo y provocaron un álgido debate con Miguel Antonio Caro, a lo que se sumó que “para los profesores comisionados por el poder ejecutivo nacional con el fin de evaluar su efectividad y relaciones con la ciencia[,] los resultados de la misión fueron desastrosos y ‘poco científicos’” (Chacón 2009, 43).

En la expedición al Magdalena, Isaacs recolectó y entregó al Museo una colección de 92 piezas,

donde 18 corresponden a objetos de uso y artefactos, 15 antigüedades de las tribus que habitan la Sierra Nevada, 5 antigüedades de la tribu que habitó las orillas del río Dibulla, 8 antigüedades de los indios que habitaron las llanuras del Chanchico, 2 antigüedades de los indios de Chimichagua, 6 objetos de uso y artefactos de los indios motilones, 3 del Fuerte de San José de Bahía Honda, 13 muestras de una colección de plantas medicinales usadas por los indígenas y de otras de utilidad positiva para la industria y comercio, y 22 fósiles y muestras de minerales. (Isaacs, AMNC, 1886)

La entrega estuvo acompañada de un ensayo titulado “Estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena”, publicado por entregas en

los *Anales de la Universidad Nacional* y los *Anales de Instrucción Pública* entre 1881 y 1886. Esta fue la primera colección que ingresó al Museo gracias a una comisión que consideraba importante “mostrar las formas autóctonas de cultura oral y material —a través del estudio de piezas y de la cultura oral-cosmológica de los indígenas— desde una perspectiva histórica” (Chacón 2009, 43). A diferencia de los colectores mencionados antes, Isaacs se preocupó por acercarse a cuestiones mitológicas, las relaciones entre las comunidades que allí habitaban, entre otros temas; pero su publicación más que etnográfica se podría caracterizar como propia del ensayo social de finales del XIX e inicios del XX. Según Isaacs:

Aparte de los trabajos de geógrafos y naturalistas competentes —no aventureros y embaucadores, sino idóneos de veras— la obra en los territorios ocupados por tribus salvajes, no solo pide administradores cultos y filántropos y labor de etnógrafos y arqueólogos; requiere misioneros de aptitudes probadas, de virtudes eximias, de mansedumbre y de perseverancia admirables. (1967)

A diferencia de los procesos de recolección en los que se inscribían las curiosidades, en este caso hay un esfuerzo por reconocer la “cultura” de las comunidades productoras de estos objetos y no solo entenderlas como un espacio de instrumentalización discursiva del desarrollo y progreso del país. Con esta idea Isaacs procuraba, a su vez, legitimar la realización de la comisión y el desplazamiento en sí mismo, por la búsqueda de conocimiento a partir de las relaciones con la diversidad de actores indígenas que participaban del sistema de intercambio de objetos y saberes:

[...] los estudios restantes versan sobre las tribus indígenas del Estado, las cuales demandaban preferente atención, por motivos que antes apunté, investigaciones minuciosas, esfuerzo tenaz: captarse el respeto y cariño de los jefes y sacerdotes, y el de sus allegados, lo primero; recorrer así, ya en compañía de algunos salvajes, las comarcas que habitan y los desiertos donde imperan; en el estudio de los idiomas, no perder instante propicio para la adquisición de un dato valioso, de una palabra nueva, de un giro extraño; obtener de los ancianos, mediante dones, benevolencia y astucia paciente, lo que no ha sido fácil conseguir de los jefes y médicos-sacerdotes, en lo relativo a tradiciones y creencias religiosas; conquistar el afecto

de las mujeres, comúnmente agreñas y recelosas al principio, con regalos de bujerías y bagatelas, que estiman mucho para adornarse a su modo, y acariciando a los niños, tributando consideración a las ancianas; en fin, días y noches, perdido el recuerdo de número y de fechas, sin otra sociedad que la de gentes bárbaras, sin más techo, ni hogar ni cuidados que los suyos. (Isaacs 1967)

Los objetos colectados adquirían un valor museal como testimonio de este viaje y hacían un acercamiento tímido a estos desde sus usos y significados en los contextos de producción. Un ejemplo de lo anterior se encuentra en las explicaciones de Isaacs sobre la importancia de las cuentas para las comunidades de la Sierra:

Zimoni llaman los businkas, y shímoni los sehiukos, las cuentas, cilindrillos y dijes de preciosas piedras, perforadas o no, a las cuales atribuyen poder curativo y eficacia de amuletos [...] Mas de los amuletos que nombro, requieren desde ahora mención singular los que representan en cornerina purpúrea cabezas informes de caballo o de animal semejante, que según los sacerdotes indígenas tienen la propiedad de hacer producir caballos vigorosos y de color alazán o castaño a las yeguadas de quienes poseen tales amuletos. [...] Dos ejemplares de objetos de tal especie conseguí en la Sierra Nevada, los mismos que con los números 24 y 25 hacen parte de la colección cedida al Museo Nacional. (Isaacs 1967)²

En su hilo argumentativo se entrelazaban las experiencias de viaje, el relato de los desplazamientos aunado a la identificación de espacios geográficos, petroglifos y recolección de los objetos; junto con algunas interpretaciones producto de su interacción con personas de las diferentes comunidades y un diálogo académico con publicaciones anteriores sobre la Sierra, Colombia o América, a lo largo del documento se refiere a los trabajos Codazzi, el Marqués de Nadaillac, Humboldt, Duquesne, entre otros.

² Se refiere particularmente a las siguientes referencias que se encuentran en el listado de la *Colección entregada al Museo Nacional. Objetos de uso y artefactos*. “24. Amuleto de cornerina roja, que representa la cabeza de un caballo o de un animal semejante. 25. Un id. de tamaño menor” (Isaacs, AMNC, 1886).

A pesar de que la colección fue entregada al Museo junto con un listado detallado de los objetos, que identificaba algunos de sus usos y significados en sus contextos de producción, los objetos correrían con el mismo destino de los materiales que habían ingresado por medio de otras prácticas de colección en esa época, dado que actualmente no es posible identificarlos en los catálogos del Museo. En algún momento, en el trasegar del tiempo y los cambios de sede del Museo, los objetos perdieron los valores que les fueron inicialmente asignados en el espacio museal, lo que los convirtió en materiales anónimos, probablemente algunos de ellos permanezcan en las reservas nominalizados como “por definir” o “sin identificar”.

Volviendo al punto inicial de este apartado, con la creación de la Comisión de Historia y Antigüedades Patrias se redefinió el sentido del Museo y la musealización de las colecciones. Una de sus primeras actividades fue la visita y revisión de las colecciones MNC. Los integrantes de dicha comisión fueron Bernardo Caicedo, José María Cordovez Moure, Pedro María Ibáñez, Ernesto Restrepo Tirado y Manuel G. de Pombo (Carta de José Joaquín Casas al Director del Museo, AMNC, mayo 5 de 1902).

Casi dos décadas después se creó otro órgano con un papel similar, la Comisión de Etnología y Arqueología, la cual reorganizó las colecciones y creó el Museo Nacional de Etnología y Arqueología en 1931. Sus actividades iniciaron con un llamado a los organismos locales para que participaran en las actividades de recolección y adquisición de nuevos objetos destinados a los acervos del Museo, solicitando que:

[...] el Ministerio se ponga en comunicación con las misiones y las comisiones de colonización para que envíen donaciones y se pongan en comunicación con el Museo para continuar relaciones que pueda redundar en bien de la colección [...] y solicitar un mapa para formar una etnografía de las tribus existentes o desaparecidas.
(Acta n.º 3 de la Comisión, AMNC, 1931)

No era la primera circular que animaba a participar a diferentes actores de los procesos de colección, en 1910 Ernesto Restrepo Tirado había enviado una circular similar con el objetivo de enriquecer las colecciones del Museo por medio del envío de objetos “que podrían ser interesantes [...], en especial para la sala de gobernantes de Colombia”

(Pérez 2015); sin embargo, la de 1931 tenía como centro la colección de objetos provenientes de las “tribus existentes o desaparecidas”.

Además, el Museo, en articulación con otras entidades, empezó a organizar o apoyar algunas expediciones que contemplaban la adquisición de objetos. Este fue el caso de la expedición a Aguabonita (Huila) en 1918, en la cual el Museo comisionó a Gabino Charri y Cenón M. Valencia para hacer un informe sobre las ruinas encontradas en dicho municipio; el concepto que estos emitieron fue el siguiente:

[...] en las excavaciones que practicamos encontramos restos de cerámica de las cuales enviamos algunos fragmentos al señor Director del Museo [...] Somos de concepto que el Gobierno nacional debe estar sobre aviso acerca de este [...] Entretanto el Gobierno debe auxiliar en alguna forma al indígena Ignacio Cotacio, ya por ser el primer descubridor de aquellos monumentos y primer ocupante de los mencionados terrenos, ya por ser un pobre agricultor, hombre laborioso. [...] Así se estimulará para que practique continuamente excavaciones y recoja los objetos de algún interés que encuentre y de cuenta oportuna de ello a quien corresponda [sic]. (Charri y Valencia, AMNC, noviembre 2 de 1918)

Se entrevén aquí las redes que se tejían alrededor del proceso colector, en el cual cada actor cumplía una función que iba cambiando el sentido del objeto desde su sitio de procedencia hasta su musealización. En esta medida participaron el Ministerio de Gobierno, como la entidad a la cual se destinaba el informe porque regulaba las actividades del Museo, el Director del Museo quien autorizaba el ingreso y permanencia del objeto como parte del acervo museal, los comisionados, quienes emitían un juicio sobre el valor museal de este y el indígena, quien encontraba e informaba sobre sus hallazgos a las entidades correspondientes.

Durante las primeras décadas del siglo xx primó la creación de comisiones acerca del hallazgo de ruinas, cementerios y otros registros de carácter arqueológico. Otros ejemplos de ello son la Comisión de Investigación Arqueológica que fue creada a través de la “Resolución n.º 80 por medio de la cual se estudió y excavó el templo del sol en Sogamoso” (Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública, AMNC, marzo 14 de 1924). Su labor consistía en emitir un concepto para confirmar que este sitio fuera el que correspondía a los relatos de las crónicas. Asimismo, las

circulares emitidas por la Comisión habían surtido efecto, ya que en algunos casos los ingenieros informaban al Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública sobre los hallazgos que realizaban en sus trabajos y la necesidad de formar comisiones para su estudio. Por ejemplo, la Société Nationale des Chemins de Ferrocarriles en Colombia, encargada de la construcción del Ferrocarril del Nordeste en 1924, encontró sepulturas en los alrededores de Suesca y solicitó al Ministerio de Instrucción y Salud Pública la creación de una Comisión Científica para su estudio (Carta del Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública al Director del Museo, AMNC, julio 23 de 1924); también este fue el caso del reporte de Silvino Rodríguez, quien en sus terrenos encontró un cementerio y solicitó que se remitiera una Comisión para su excavación y estudio (Carta de Silvino Rodríguez al Presidente de la Academia Nacional de Historia, AMNC, noviembre 21 de 1926).

Una de las primeras expediciones que incluyó la colección científica de objetos de carácter etnográfico fue la de Gustaf Bolinder (1888-1957), etnólogo sueco, adscrito al Museo de Gotemburgo, quien realizó varios viajes a Colombia y a Venezuela para llevar a cabo estudios en diferentes comunidades indígenas entre 1914-1916, 1920-1921, 1935-1936, 1936-1937 y 1942. En Colombia realizó inicialmente una excursión a la Sierra Nevada de Santa Marta, auspiciada por la Academia de Ciencias de Suecia y el Museo de Gotemburgo, y posteriormente estuvo en los Llanos Orientales por solicitud del gobierno colombiano. Años después de su primera visita al país fue nombrado, en 1934, miembro del centro de Investigación Arqueológica y Etnológica que cooperaba con la Academia Colombiana de Historia; su inclusión en el mundo académico nacional propició una buena atmósfera para su retorno por medio de un contrato con el gobierno colombiano.

Bolinder viajó hacia los Llanos Orientales colombianos, específicamente a Meta y Vichada, junto con Ramón Carlos Gómez y un oficial designado por el Estado Mayor General del Ejército; el trabajo que realizó Bolinder con otras personas en Colombia merece una especial atención, dado que revela la relación entre diferentes instituciones (museo, universidad y ministerios). Además, la colección producto de sus investigaciones fue el primer conjunto de objetos que ingresó al Museo colectado por medio de una expedición etnográfica.

El Ministerio de Educación firmó un contrato con Bolinder “sobre enseñanza y algunos trabajos relacionados con la arqueología y etnografía” (Ministerio de Educación Nacional, AGN, 1936), que incluía diferentes actividades como la realización de una serie de conferencias sobre fundamentos de arqueología y etnografía, la asesoría para la creación de una biblioteca especializada, la impartición de dos cursos en la sección de estudios históricos y geográficos de la Facultad de Ciencias de la Educación, la preparación de la colección, trabajos en la Biblioteca Nacional y algunas asesorías a la Dirección de Intendencias y Comisarías sobre temas relacionados con “tribus indígenas” (Ministerio de Educación Nacional, AGN, 1936).

Siguiendo la estrategia propuesta en la circular emitida por la Comisión de 1931, se preveía que en los procesos de colección participaran intendentes, misioneros, indígenas, comisionados, etc.:

A consecuencia de informes recibidos de conexiones y amigos hechos por allí, de los buenos y amables Padres, las autoridades civiles, especialmente el señor Intendente y otras personas de experiencia, se hicieron en Villavicencio y San Martín compras de importancia de mercancía para cambiar con los indios, como telas (muchas), hilazas, anzuelos, cuchillos, agujas, hilos, peinillas, mucha sal (pesada), tabaco, etc. y provisiones como café, arroz, azúcar, panela, carne seca, frijoles, dinamita, etc. (Carta de la Legación de Suecia a Gerardo Arrubla, AGN, 11 de marzo de 1935)

El sistema de intercambio de Bolinder le permitió recolectar veintiocho bultos de material científico y objetos que fueron repartidos por partes iguales entre las dos instituciones que apoyaron la investigación: la Real Academia de Ciencias de Suecia y el Museo Nacional (Carta de Gerardo Arrubla a la Secretaría del Ministerio de Educación, AGN, febrero 2 de 1936). Para Bolinder los requisitos del ejercicio colector eran los siguientes:

La recolección de objetos de indígenas comprende todo objeto transportable. Consiga siempre varios ejemplares de cada cosa, si fuese posible, sin olvidar objetos de fabricación no terminados aún, por tener estos mucha importancia en el estudio de la técnica aborigen [...] háganse dibujos exactos a escala [...] hay que enumerar cada objeto enseguida y hacerse una lista de las colecciones con sus números correspondientes y una breve descripción. Una

colección sin esta lista y sin los datos correspondientes, no tiene valor alguno. (AGN, 1939)

Un total de 618 objetos provenientes de las comunidades “piapocos, guahibos, guayaberos y salivas” fueron destinados para Colombia, entre los que había instrumentos para la pintura corporal, mochilas, collares, pulseras, dientes, plumajes, adornos, instrumentos para consumir rapé, cigarros, indumentaria de hombres y mujeres, maracas, flautas, bancos de madera, canastos, macanas, flechas, arcos, redes, vasijas y recipientes, entre otros (Lista de objetos de las tribus, para Colombia, AGN, enero de 1936).

Esto anunciaaba una práctica que se normalizaría años después en la conformación de colecciones etnográficas en el país, la cual considera que el proceso de colección se debía acompañar de la elaboración de descripciones detalladas, la identificación y elaboración de listas que permitieran el entendimiento de los usos y sentidos de los objetos en sus contextos de producción. Su valor museal provendría de su capacidad de rendir testimonio de significados y prácticas culturales de los lugares de donde provenían.

La lectura de lo indígena y el trabajo etnográfico de Bolinder ubica sus prácticas entre el Museo (la colección), la Universidad (las conferencias) y el Estado. Una de sus tareas asignadas al viajero sueco fue escribir el *Manual etnográfico sobre la cuestión de los indios para empleados del Ministerio de Educación Nacional y de la Sección de Intendencias y Comisarías del Ministerio del Gobierno*. Para Bolinder, esto suponía que era necesario comprender que:

[...] la mentalidad y las costumbres de los naturales son por lo regular enteramente otras que las nuestras. Para poder gobernar bien una tribu indígena hay que saber que ideas extrañas o costumbres particulares tienen estos naturales, porque así evitan conflictos y dificultades [...] la protección o el cuidado de los indios tienen por fin evitar conflictos con los blancos y entre los indios mismos y dar a ellos una existencia de sostenimiento propio dentro de la economía mundial [sic]. (Carta de Gustaf Bolinder a Darío Echandía, AGN, 20 de enero de 1936)

Los trabajos de Bolinder fueron un precedente para las labores que pocos años después realizarían los estudiantes y profesores de la Escuela Normal Superior y el IEN. Abrió además camino para la generación de redes entre el gobierno colombiano y museos en otros países con la finalidad de llevar a cabo investigaciones etnográficas. En esta vía tuvo lugar también la expedición etnológica del Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania:

[...] El Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania proyecta una expedición etnológica a Venezuela y Colombia, que se anuncia auspiciada por el Instituto Latinoamericano y sostenida por el Museo Universitario de la Universidad de Columbia. La expedición estará a cargo de Vicenzo M. Petrullo, del Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania y comprenderá al doctor Kirchoff y su señora, de Alemania, representantes de la Universidad de Columbia, a don Lewis Korn, doña Gwyneth Browne Harrington, y a doña Lydia Du Pont, del Museo Universitario. (Carta de S. Walter Washington al Ministerio de Educación Nacional, AGN, mayo 2 de 1935)

El ingreso de diferentes comisiones e investigadores extranjeros al país influenció, en los años treinta, la creación de leyes particulares que regularon las expediciones y comisiones científicas, lo que obligaba la participación de investigadores nacionales. Ejemplo de ello fue la Expedición a la Península de la Guajira, organizada por la Universidad de Pensilvania, que designó a Gregorio Hernández de Alba como parte del equipo.

[...] este despacho en vista del fin que se propone la expedición etnológica, ha resuelto designar al Sr. Gregorio Hernández de Alba para que forme parte de la expedición con las prerrogativas y derechos que el Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania otorga para estos casos. (Carta del Ministerio de Educación al Ministerio de Relaciones Exteriores, AGN, mayo 27 de 1935)

La presencia de mujeres llamó la atención sobre esta comisión, pues hasta ese momento todas las expediciones o comisiones habían sido dirigidas y conformadas por hombres; en este caso:

Causará a usted sorpresa la presencia de mujeres en la expedición; este elemento femenino puede ser sin embargo útil pues además de

que prestarán servicios como ayudantes generales, se espera podrán ocuparse de estudiar aquellos aspectos peculiares de la cultura de las mujeres goajiras que, por razón del fetichismo, no puede hacerlo un hombre [sic]. (Carta de la University Museum, University of Pennsylvania, AGN, abril 4 de 1935)

La participación de Hernández de Alba fue uno de los primeros hitos del ejercicio profesional de este académico, quien tuvo un papel relevante en la normalización de la disciplina antropológica en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. En 1938, con motivo de las celebraciones del cuarto centenario de Bogotá, propuso la realización de una Exposición Arqueológica y Etnográfica que tenía como objeto:

[...] en vista del olvido que de la remembranza indígena se nota en los programas oficiales, una Exposición de objetos indígenas de Colombia, consiguiendo para ello el apoyo del Museo Nacional, los coleccionistas particulares del país y vendedores de antigüedades para la recolección de piezas, y el apoyo monetario del Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Bellas Artes y la Alcaldía de Bogotá. (Sociedad Colombiana de Arqueología, BLAA-AGHDA, 1936)

Con esta exposición, que ha sido estudiada por Perry (2009), se cerró un ciclo en torno al ejercicio colector y la musealización de objetos que fueron denominados como curiosidades, antigüedades y finalmente etnográficos. Guillermo Fischer y Gregorio Hernández de Alba venían trabajando en la idea desde 1935, que se materializó en 1938. La muestra contó con objetos provenientes de las expediciones de Hernández de Alba, piezas de la colección del Museo y la participación de grupos indígenas, lo que abría paso a los discursos de diversidad cultural y a la consolidación de la antropología profesional. En esta muestra:

la intención de los organizadores era propiciar un acercamiento para que las personas de la capital se dieran cuenta de que los indígenas de Colombia estaban vivos [...] La exposición fue hecha para presentar las características positivas de las culturas traídas a la capital. (Perry 2009, 91)

El desplazamiento de los expertos caracterizaría estos objetos como etnográficos y fue el conocimiento producido a través de las investigaciones

in situ el que les dio un nuevo valor en el Museo. La musealización empezó a privilegiar prácticas de colección que estuvieran asociadas a investigaciones arqueológicas y etnográficas interesadas en estudiar los contextos de producción de la materialidad.

apuntes finales

El valor museal del acervo etnográfico se ha modificado a través del tiempo, al igual que los actores que participaban (de forma activa y pasiva) en los procesos de musealización, adquisición y colección. La práctica de colección de misioneros religiosos y expedicionarios de las comisiones en búsqueda de recursos naturales, construcción de límites y demarcación de límites, vio en el objeto un testimonio de las actividades civilizatorias que tenían lugar en los territorios de frontera.

En esta medida, su comprensión estuvo mediada por una preocupación evangelizadora y patriótica, lo que llevó a que el ingreso de los objetos a la colección se diera bajo el tamiz de la curiosidad y que su relevancia partiera de la forma como podrían dar cuenta del “salvajismo” de quienes habitaban en los territorios donde tenían lugar las expediciones o el “grado de civilización” que adquirían las gentes a través de las labores de las misiones. Así, los objetos fueron uno de tantos instrumentos que legitimaban las acciones de colonización en las regiones donde tenían lugar las prácticas de colección.

Por otra parte, la cientificación del conocimiento del otro que tuvo lugar a inicios del siglo XX dio lugar a la aparición de valores culturales que habían sido invisibilizados en la mirada curiosa del misionero o de los ingenieros. En esta medida, los estudios de las comisiones y expediciones que tenían como objetivo un interés etnográfico permitieron que paulatinamente fueran registrados los usos y significados de los objetos en sus contextos de procedencia. Tímidamente, trabajos como los de Isaacs conformaron colecciones cuyos reportes identificaban varias comunidades y mencionaban algunos usos de los objetos. A su vez, el ejercicio colector estuvo acompañado de la publicación de estudios (ya fuera ensayo social, etnográfico o monografías) que tenían como finalidad analizar otras sociedades desde las teorías sociales de la época.

La creación de comisiones que reorganizaron las colecciones del Museo permitió una mirada con pretensión científica en la que gradualmente el objeto mutó de ser considerado como una curiosidad o antigüedad a ser

un objeto arqueológico y etnográfico. De allí la importancia de trabajos como los de Bolinder, articulado por una red institucional conformada por el museo, la universidad y el gobierno que trabajaba desde diferentes frentes, en la cual la colección hacía parte de una práctica de investigación específica que preveía los procesos de cambio de las sociedades estudiadas.

La temporalidad de los valores museales de los objetos rinde testimonio de las distintas formas de interacción entre los expedicionarios y las comunidades en territorios de frontera. El objeto puede ser muestra testimonial de procesos de modernización, evangelización y la búsqueda del ordenamiento de un territorio geográfico y social, como ocurrió en el primer espacio analizado; puede ser también testigo de la existencia de un(os) otro(s) en la zonas que fueron designadas como de frontera y símbolos de sus valores culturales, aunque se continuara insistiendo en las bondades de las labores misioneras. Las tensiones en torno a la musealización, aunada a los cambios de sedes y administración de las colecciones hacen que una nueva forma de comprender los objetos pueda invisibilizar a las anteriores. De esta manera, los ejercicios de recuerdo y olvido que hacen parte de la constitución del acervo y la identidad de los objetos ha mutado a lo largo del tiempo. Los procesos de adquisición que examiné en el presente artículo son a su vez testimonio de épocas y contextos determinados; algunos de ellos han ido quedando relegados al olvido. Es necesario profundizar en cada una de estas prácticas de musealización, así como otorgarles algunos recuerdos a muchas de las piezas que hoy se encuentran sin identificar en las reservas del Museo. Probablemente algunas correspondan a aquellas que fueron testigos de todos esos encuentros, de las complejas interacciones entre funcionarios y académicos con diferentes comunidades indígenas, como parte de las agencias y tensiones ejercidas en estas zonas de contacto.

referencias bibliográficas

Fuentes primarias (archivos)

Archivo General de la Nación (AGN)

Arrubla, Gerardo. Febrero 2 de 1936. Carta de Gerardo Arrubla a la Secretaría del Ministerio de Educación. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.

- Bolinder, Gustaf. Enero 20 de 1936. Carta de Gustaf Bolinder a Darío Echandía.
Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- 1939. Textos de conferencias. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- Legación de Suecia. Marzo 11 de 1935. Carta de la Legación de Suecia a Gerardo Arrubla. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- Lista de objetos de las tribus, para Colombia. Enero de 1936. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- Ministerio de Educación Nacional. 1936. Contrato con Gustavo Bolinder sobre enseñanza y algunos trabajos relacionados con la arqueología y etnografía.
Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- Ministerio de Educación. Mayo 27 de 1935. Carta del Ministerio de Educación al Ministerio de Relaciones Exteriores. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- University of Pennsylvania, The University Museum. 4 de abril de 1935. Carta de The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia al Ministerio de Educación Nacional. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.
- Washington, Walter. Mayo 2 de 1935. Carta de S. Walter Washington, Legación de EUA al Ministerio de Educación Nacional. Bogotá: AGN, Fondo Ministerio de Educación Nacional.

Archivo del Museo Nacional de Colombia (AMNC)

- Carreño, Pedro M. Mayo 21 de 1913. Carta de Pedro M. Carreño al Director del Museo. Bogotá: AMNC.
- Casas, José Joaquín. Mayo 5 de 1902. Carta de José Joaquín Casas al Director del Museo. Bogotá: AMNC.
- Charri, Gabino y Cenón M. Valencia. Noviembre 2 de 1918. Copia del informe que rinden al Ministerio de Gobierno los señores Gabino Charri G. y Cenón M. Valencia sobre unas ruinas encontradas en Aguabonita cerca de La Plata, Huila. Bogotá: AMNC.
- Comisión de Etnología y Arqueología. 1931. Acta n.º 3 de la Comisión de Etnología y Arqueología. Bogotá: AMNC.
- Correal, Luis Carlos. Julio 28 de 1915. Carta de Luis Carlos Correal al Director del Museo Nacional. Bogotá: AMNC.
- Durfán Mantilla, Joaquín. Julio 21 de 1924. Carta de Joaquín Durfán Mantilla al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Isaacs, Jorge. 1886. *Lista de la colección entregada al Museo Nacional*. Bogotá: AMNC.

Méndez, Abadía. Enero 8 de 1901. Carta de Abadía Méndez al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública. Julio 23 de 1924. Carta del Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública. Bogotá: AMNC.

— Marzo 14 de 1924. Resolución n.º 80 por medio de la cual se estudió y excavó el templo del sol en Sogamoso. Bogotá: AMNC.

Nepomuceno Rueda, Juan. Noviembre 19 de 1889. Carta dirigida al Sr. Fidel Pombo. Bogotá: AMNC.

— Abril 19 de 1890. Carta dirigida al Sr. Fidel Pombo. Bogotá: AMNC.

Rodríguez, Silvino. Noviembre 21 de 1926. Carta de Silvino Rodríguez al Presidente de la Academia Nacional de Historia. Bogotá: AMNC.

Biblioteca Luis Ángel Arango-Archivo Gregorio Hernández de Alba (BLAA-AGHDA)

Sociedad Colombiana de Arqueología. 1936. Proposición presentada por los socios Guillermo Fischer y Gregorio Hernández de Alba. Bogotá: BLAA-AGHDA.

Archivo de la Universidad Nacional de Colombia (AUNC)

Arrubla, Gerardo. Enero 12 de 1939. Carta de Gerardo Arrubla a Otto de Greiff. Bogotá: AUNC. Libro 83 - Correspondencia.

— Abril 1º de 1941. Informe de Gerardo Arrubla. Bogotá: AUNC. Libro 132-Correspondencia.

Archivo del Instituto Colombiano de Antropología (A-ICANH)

Comisión Nacional del Folklore. Acta del 12 de octubre de 1946 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá: A-ICANH.

— Acta del 22 de agosto de 1946 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá: A-ICANH.

— Acta del 28 de agosto de 1946 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá: A-ICANH.

— Acta del 30 de abril de 1947 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá: A-ICANH.

— Acta del 2 de julio de 1947 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá: A-ICANH.

— Acta del 9 de julio de 1947 de la Comisión Nacional del Folklore. Bogotá:
A-ICANH.

Fuentes primarias (bibliográficas y hemerográficas)

Academia de Historia Nacional. 1903. “Resolución n.º 115 por la cual se establece una Comisión de Historia y Antigüedades Patrias”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 1, 1: 1-2.

(s.a.). 1826. Museo Nacional. *Gaceta de Colombia* 222. Bogotá.

Pombo, Fidel. 1881. *Breve guía del Museo Nacional*, 20 de julio. Bogotá:
Imprenta de Colunje i Vallarino.

República de Colombia. 1919. *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes, años 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Restrepo, Ernesto. 1917. *Catálogo general del Museo de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Fuentes secundarias

Acevedo Tarazona, Álvaro. 2010. “El primer centenario de Colombia (20 de julio de 1910): Unidad nacional, iconografías y retóricas de una conmemoración”. *Revista Credencial Historia*, 252.

Acosta Luna, Olga Isabel y María Catalina Plazas García. 2011. “El manto o acso de la mujer de Atahualpa ¿Una prenda de la última reina del Perú?”. *Cuadernos de Curaduría*.

Arcila, Graciliano. 1943. “Grupos sanguíneos entre los indios páez”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 1: 7-14.

Botero, Clara Isabel. 2006. *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes.

Chacón, Nelson Javier. 2009. “Polémicas evolucionistas en Colombia a finales del siglo XIX: pasado y presente de la naturaleza, el hombre y las sociedades”. *Mem.soc.* 13, 26: 41-62.

Cristina, María Teresa. 1991. “Jorge Isaacs”. *Gran Enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores, tomo de biografías*. Colombia: Círculo de Lectores.

Córdoba, Juan Felipe. 2015. *En tierras paganas, misiones católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Desvallées, André y Francois Mairesse. (Dir.). 2010. *Conceptos claves de museología*. Armand Collin: ICOM.

- Duque, Luis. 1945. "El Instituto Etnológico y el Servicio de Arqueología en 1945". *Boletín de Arqueología* 1, n. 3: 209 – 227.
- 1946. "Informe del jefe del Servicio de Arqueología y del Instituto Etnológico Nacional sobre las labores, desde Junio de 1946 a Junio de 1947". *Boletín de Arqueología* 2, n. 3: 255 – 287.
- García Botero, Héctor. 2009. "¿Qué hay en un nombre? La Academia de Historia y el estudio de los objetos arqueológicos". *Memoria y Sociedad* 13, 27: 41-60.
- Instituto Etnológico Nacional. 1945a. "Notas". *Boletín de Arqueología* 1, n. 1: 75-85.
- 1945b. "Notas". *Boletín de Arqueología* 1, n. 5: 453 – 464.
- 1947. "Notas y noticias". *Boletín de Arqueología* 2, n. 5 y 6: 581 – 592.
- Isaacs, Jorge. 1967. *Estudios sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena*. Consultado el 12 de septiembre de 2017. <http://www.banrepultural.org/blavirtual/antropologia/tribus/indice.htm>
- Fabian, Johannnes. 2010. "Coleccionando pensamientos: sobre os atos de colecionar". *Mana* 16, 1: 59-73.
- Hoffmann, Beatrix. 2012. *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand*. Berlín: LIT Verlag.
- Kepplinger, Katharina. 2014. "Los gabinetes de curiosidades en el Renacimiento y el renacimiento de los gabinetes de curiosidades hoy en día". *Baukara* 6: 85-106.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1991. "Objects of ethnography". En *Exhibiting Cultures, The Poetics and Politics of Museum Display*, editado por Karp, I. y Lavine, S. D., 386-443. USA: Smithsonian Institution.
- Kuan Bahamón, Misael. 2015. *Civilización, frontera y barbarie, misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Londoño Vélez, Santiago. 1991. "Ruperto Ferreira, ingeniero, ministro y pintor". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 28, 28: 3-15.
- Penny, H. Glenn. 2002. *Objects of culture: ethnology and ethnographic museums in imperial*. Germany: Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Pérez Benavides, Amada Carolina. 2006. "Carta de Fidel Pombo a Santiago Cortés". *Cuadernos de Curaduría* 3.
- 2010. "Hacer visible, hacer visibles: la nación representada en las colecciones del museo. Colombia, 1880-1912". *Mem.soc.* 14, 28: 85-106.

- 2015. *Nosotros y los otros, representaciones de nación y sus habitantes, Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Perry, Jimena. 2009. “La exposición arqueológica y etnográfica de 1938 en Colombia: un primer intercambio cultural”. En *Arqueología y etnología en Colombia, La creación de una tradición científica*, compilado por Carl Langebaek y Clara Isabel Botero, 79-93. Bogotá: Universidad de Los Andes, Banco de la República de Colombia.
- Pratt, Mary Louse. 1992. *Ojos imperiales, literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Reichel-Dolmatoff, Gerard y Alicia Reichel-Dolmatoff. 1951. “Introducción: Investigaciones arqueológicas en el departamento del Magdalena, Colombia, 1946-1950”. *Boletín de Arqueología* 3, n. 1-6: 7-16.
- Reyes, Aura. 2009. *Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo XIX-XX*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.
- 2012. “Los misioneros como agentes del Estado. El caso de la Junta de Misiones en los años 20 y 30 del siglo XX”. En XIV Congreso de Antropología en Colombia. 23 al 26 de octubre. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- 2016. “De la collection à la citoyenneté. La notion d’Indien dans la République de Colombie au tournant du xxe siècle”. En *Régimes Nationaux d’Altérité, États-Nations et altérités autochtones en Amérique Latine, 1810-1950*, con la dirección de Paula López y Christophe Giudicelli, 73-89. París: Rennes.
- Rodríguez, María Paola. 2009. “Investigación y museo: Museo de Historia Natural de Colombia 1822-1830”. *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas* 5, n. 1: 87 – 108.
- 2013. *Le Musée National de Colombie 1823-1830, histoire d’une création*. Francia: L’Harmattan.
- Segura, Martha. 1995. *Itinerario del Museo Nacional de Colombia 1823-1994, tomo I cronología*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Cultura.
- Silva, Renán. 2002. “Reflexiones sobre la cultura popular a propósito de la Encuesta Folclórica Nacional de 1942”. *Historia y Sociedad* 8: 11-45.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

- Stocking, George. 1985. *Objects and others: Essays on Museums and Material Culture*. USA: Univ. of Wisconsin Press.
- Sturtevant, W. C. 1969. “Does Anthropology need Museums”. *Proceedings of The Biological Society of Washington* 82: 619-649.
- Vanegas, Carolina. 2010. “Representaciones de la Independencia y la construcción de una ‘imagen nacional’ en la celebración del centenario en 1910”. En *Las historias de un grito. Doscientos años de ser colombianos. Exposición conmemorativa del Bicentenario 2010*, 104-127. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

**VOLTEAR LA TIERRA PARA DESPERTAR LA VIDA:
EL RESURGIMIENTO DE LOS PUEBLOS DEL VALLE DE
ATRIZ, EN EL MUNICIPIO DE PASTO (COLOMBIA)¹**

jorge andrés perugache salas*

Instituto Andino de Artes Populares (iadap)

Universidad de Nariño, Colombia

*andresperugache@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 14 de marzo de 2017; aprobado: 16 de julio de 2017.

¹ Este artículo recoge algunos apartes del trabajo elaborado por el autor en el desarrollo de su tesis de Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, así como la investigación y el acompañamiento solidario que desde hace diez años adelanta el Instituto Andino de Artes Populares entre comunidades rurales del municipio de Pasto, Colombia.

resumen

Este artículo explora los procesos recientes de organización de los habitantes de Jenoy y Mocondino, en el municipio de Pasto (Colombia), en respuesta a eventos críticos que han amenazado su existencia como colectivos. Desde una aproximación etnográfica de larga duración indaga por acontecimientos pasados que han definido la relación de estas comunidades con Pasto y sus habitantes. Asimismo, se adentra en la vida cotidiana y festiva de los hombres y mujeres de Jenoy y Mocondino para mostrar cómo en estas comunidades se mantiene y actualiza una forma de identidad comunal profundamente arraigada que ha estado en el trasfondo de adscripciones étnicas y campesinas.

Palabras clave: Valle de Atriz (Nariño, Colombia), acontecimiento coyuntural, agua, identidad comunal, memoria, organizaciones colectivas, pensamiento telúrico.

**TURNING OVER THE SOIL TO ENABLE THE AWAKENING OF
LIFE: THE RESURGENCE OF THE JENOY AND MOCONDINO
COMMUNITIES IN THE VALLE DE ATRIZ, PASTO (COLOMBIA)**

abstract

This article explores how recent organization processes carried out by communities of Jenoy and Mocondino, in the municipality of Pasto (Colombia), have responded to key events that have jeopardized their existence as collectives. Using a *longue durée* ethnographic approach, it investigates past key events that have defined the relationships between these communities and the city of Pasto and its inhabitants. This article delves as well into the daily life and festivities of the men and women of Jenoy and Mocondino, in order to show how these communities preserve and constantly update a deeply-rooted communal identity that underlies both ethnic and peasant affiliations.

Keywords: Valle de Atriz (Nariño, Colombia), key events, water, collective identity, collective organization, social memory, nature-centered thinking.

**MOVER A TERRA PARA DESPERTAR A VIDA: O RESSURGIMENTO
DOS POVOADOS DO VALLE DE ATRIZ, NO MUNICÍPIO DE PASTO
(COLOMBIA)**

resumo

Este artigo explora os processos recentes de organização dos habitantes de Jenoy e Mocondino, no município de Pasto (Colômbia), ante fenômenos que ameaçam sua existência como coletivos. A partir de uma aproximação etnográfica de longa duração, indaga-se por acontecimentos conjunturais passados que definiram a relação dessas comunidades com Pasto e seus habitantes. Por outro lado, a pesquisa se aprofunda na vida cotidiana e festiva dos homens e das mulheres de Jenoy e Mocondino para mostrar como, nessas comunidades, se mantém e se atualiza uma forma de identidade coletiva enraizada que está no contexto de relações étnicas e camponesas.

Palavras-chave: acontecimento conjuntural, água, identidade, memória, pensamento telúrico, Valle de Atriz (Nariño, Colômbia).

introducción

Los pueblos del Valle de Atriz son actualmente un conjunto de comunidades rurales y semiurbanas integradas administrativamente como veredas y corregimientos al municipio de Pasto, capital del departamento de Nariño en Colombia, pero que hasta 1950 conformaban resguardos indígenas de origen colonial y sus habitantes estaban organizados en parcialidades y cabildos indígenas.

Mi primer acercamiento académico a estos pueblos estuvo encaminado a indagar por los fenómenos de movilidad étnica, primero en el corregimiento de Jenoy, ubicado a trece kilómetros de Pasto, sobre las faldas del volcán Galeras, y más adelante en Mocondino, ubicado a escasos tres kilómetros del casco urbano de la ciudad. Me pregunté por qué después de más de cincuenta años de haber sido extintos sus resguardos, cesados sus cabildos y sus habitantes haber pasado de ser declarados por el Estado colombiano de “inhábiles” y “menores de edad” a “ciudadanos con plenos derechos”, algunos sectores de estos pueblos reivindicaban su condición étnica y estaban reconstituyendo sus cabildos y resguardos de origen colonial. Para ocuparme de esta inquietud me interné en las lecturas que otros académicos y académicas han hecho de fenómenos similares y que han sido catalogados con apelativos como reetnización, reindigenización o reindianización.

En el caso colombiano Christian Gros (2000) ha ahondado en este asunto desde una lectura general. Para estudios de caso, Carlos Zambrano (1995; 2001) ha tratado las dinámicas de movilización de identidades étnicas entre los Yanacona. Margarita Chaves (2001) se ha acercado a procesos similares en el Putumayo, particularmente ha explorado los conflictos entre comunidades indígenas y campesinos colonos reindianizados. Ha habido también algunos acercamientos al resurgimiento de los muiscas en la Sabana de Bogotá (Gómez 2009). Patrick Morales (2011) ha trabajado el proceso de reetnización kankuamo. En contextos urbanos, Chaves y Zambrano (2009) han analizado los fenómenos de reindianización en Bogotá. Por otra parte, Joanne Rappaport (2005) ha explorado los procesos de apropiación del pasado y definición de identidad por parte de los habitantes de Cumbal en Nariño.

Sin embargo, encontré que dichas aproximaciones no me permitían entender la particularidad de los fenómenos que acontecían en Jenoy y Mocondino. Por una parte, porque reducen los procesos de

reivindicación de identidades étnicas a la aparición espontánea de identidades políticas sin explicar las trayectorias históricas de los sectores involucrados en dichas reclamaciones. Poco informan sobre lo que acontecía con estas poblaciones antes de la aparición de la legislación favorable al reconocimiento cultural, así como el lugar de las reclamaciones étnicas, más allá de los discursos y en escenarios distintos a los de interlocución entre líderes, organizaciones, oenegés, la academia, el Estado, entre otros.

Este último aspecto influyó para que en mis posteriores encuentros con los procesos de Jenoy y Mocondino privilegiara un acercamiento etnográfico con ámbitos cotidianos y rituales. Esto me llevó a ver que en dichos escenarios las políticas de identidad no podían ser comprendidas solamente desde el análisis del uso y el despliegue, siempre conflictivo, de adscripciones en torno a categorías como indígena, campesino, indio o colono, que usualmente han sido usadas desde el exterior y, con menor frecuencia, dentro de estas mismas comunidades como formas de nominación y autonominación. Tampoco hallé que las reivindicaciones étnicas que reclamaban algunos habitantes de Jenoy y Mocondino, que llevaban aparejadas reclamaciones de carácter territorial y político, se pudieran reducir a la movilización estratégica e instrumental de discursos y prácticas, extrapoladas a menudo como “tradiciones inventadas”, solo por el aparente interés de aprovechar una serie de prerrogativas y beneficios ofrecidos por la ley, o que la relación de los habitantes de estos pueblos con ciertos lugares de apego pudiera ser solo estratégica, contingente o imaginada.

Encontré que en los relatos sobre el pasado narrados por los habitantes de estas dos comunidades había momentos coyunturales, hitos cultural, social y políticamente significativos que impactaron su vida colectiva. Estos momentos marcaron, como en el presente, puntos de quiebre, reacomodo y disputa sobre lo que era ser indígena, campesino, colono, ciudadano, etc., pero también reactivaron discursos, memorias y prácticas que dieron contenido a formas peculiares de identificación.

Me propuse, entonces, indagar más ampliamente por el significado de estas formas de identificación, así como por su lugar en los momentos críticos de la vida colectiva de los habitantes de Jenoy y Mocondino, tanto de su pasado reciente como del presente, el que una parte de los hombres y mujeres de ambos pueblos identifican como un tiempo de “despertar”.

Para acercarme a esto opté por dos rutas. Por un lado, me propuse explorar etnográficamente los sentidos y significados de colectividad que prevalecían en Jenoy y Mocondino. Aquí me fue útil la sugerencia de Frank Salomon (2001) de que “evocar etnográficamente las nociones —implícitas pero a la vez profundamente experimentadas— del ser colectivo” que un grupo emplea para sí (66) implica, retomando la idea de “desindianización” del concepto de lo autóctono de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2000), ir más allá de la presunción de la “existencia continuada y subyacente de la dicotomía colonial básica entre nativos y no nativos” (67). Igualmente me resultó apropiado para esta tarea el llamado de atención de Brubaker y Cooper (2001) de que usar la identidad para “conceptualizar todas las afinidades y filiaciones, todas las formas de pertenencia, todas las experiencias de comunalidad, conexión y cohesión, las autocomprendiciones y las autoidentificaciones nos hace cargar con un vocabulario poco específico, chato e indiferenciado” (2). Por lo tanto, estos mismos autores abogan por iluminar la relación variable y contingente entre las meras categorías y los grupos que comparten un atributo categórico y una disposición para emprender la acción colectiva.

Por otro lado, para ver cómo y de qué forma aparecían sentidos y nociones del ser colectivo en otros acontecimientos evocados en Jenoy y Mocondino, retomé la noción de acontecimiento propuesta por el antropólogo Marshall Sahlins (1988), como un hecho culturalmente significativo para una sociedad que “no es solo un suceso del mundo [sino] es una relación entre cierto suceso y un sistema simbólico dado” (142) o la “realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico” (14).

Estas dos rutas de indagación implicaron adentrarme etnográficamente en la vida pasada y actual de los habitantes de Jenoy y Mocondino. A transitar de los espacios eminentemente políticos de los cabildos, las asambleas y escenarios de interlocución con actores externos como gobiernos e instituciones —espacios dominados casi siempre por hombres— hacia ámbitos más cotidianos, cercanos a la vida diaria y festiva de los habitantes de estos pueblos, que aunque no son ajenos a discusiones políticas, tienen otras maneras de expresión. Asimismo, este proceso implicó un ejercicio de recopilación de memorias orales, gráficas y territoriales y la revisión y lectura conjunta de documentos del Archivo Histórico de Pasto y del Archivo General de la Nación.

En general, esta propuesta está enmarcada en trabajos que han abogado por un acercamiento etnográfico en la lectura de los procesos de reivindicación étnica. En el caso colombiano resalto particularmente el trabajo de Patrick Morales (2011) quien ha trabajado la reetnización entre los kankuamos desde la tensión entre rememorización y actualización en el escenario de la fiesta y el ritual. Para este antropólogo existe una relación entre el énfasis metodológico del análisis discursivo y la proliferación de lecturas estratégicas sobre la reetnización. Señala así que: “resituadas en un contexto etnográfico, muchas veces ausentes en este tipo de análisis, las construcciones que podríamos señalar como instrumentales revelan caminos inscritos más allá de sus dimensiones estratégicas” (135).

En lo que sigue trataré de mostrar algunos de los hallazgos que obtuve teniendo en cuenta las dos rutas de indagación que señalé antes. Inicialmente haré un recuento de los sucesos que recientemente han acontecido en Jenoy y Mocondino y de los procesos de reclamación de identidades étnicas. Luego mostraré dos momentos coyunturales del pasado evocados por los hombres y mujeres de estos pueblos a la luz de los sucesos que actualmente afrontan. Por último, discutiré cómo en uno y otro momento se manifiestan implícitamente sentidos y nociones del ser colectivo que están en el trasfondo de proyectos políticos y organizativos y la adscripción a identidades étnicas y campesinas.

los pueblos del valle de atriz

El paisaje del Valle de Atriz en la actualidad, con el núcleo de población urbana en la zona baja y central —aunque se extiende cada vez más hacia sus contornos—, y una serie de pueblos que la rodea, es un retrato que a pesar de sus cambios evidentes ha permanecido fiel a través del tiempo, desde inicios del periodo colonial. El cronista Pedro Cieza de León (2005), por ejemplo, quien describió esta región en la década de 1540 resaltó las estancias, granjerías y vegas de los españoles en el centro del Valle de “Atris”, cercadas por sierras y altas montañas ocupadas por los indios naturales (96-99). Descripciones similares aparecen de manera recurrente en crónicas de viajeros, de las cuales Cerón (2000; 2002) hace una interesante recopilación. Vale la pena resaltar por su particular detalle la descripción del Valle de Atriz de Miguel Triana a principios del siglo xx (2009 [1950], 72-73).

Articulados hoy a la economía de mercado, los descendientes de los pueblos de indios del Valle de Atriz aún abastecen a la ciudad con alimentos de todo tipo y sus habitantes ejercen allí distintos oficios. Las mujeres se dedican primordialmente a la venta y reventa de verduras, tubérculos, hortalizas, plantas aromáticas, flores y leche; de productos artesanales como canastas de bejucos; de pequeños animales como cuyes y gallinas y de alimentos preparados como el mote, el champús o la chicha. Productos que ellas mismas cultivan, elaboran y crían junto a sus familias en parcelas de su propiedad o en arriendo. La venta de estos productos la hacen por lo general en los mercados y tiendas de barrio de la ciudad. Las mujeres se dedican también a otros oficios, como empleadas de servicio doméstico, cajeras, vendedoras y modistas, principalmente. Por otro lado, los hombres laboran, sobre todo, como maestros de obra, albañiles, carpinteros, ebanistas, vigilantes y mensajeros. Algunos de estos oficios, como la albañilería y la carpintería, tienen larga data y se han trasmisido generacionalmente al interior de las familias, tal como lo constató el historiador Sergio Elías Ortiz (1935) en la década de 1930 para el caso de Jamondino y Males.

Pero a pesar de la cercanía con la ciudad, la dependencia económica y comercial de esta y la presión sobre la tierra en sus lugares de origen —entre otras razones por el avance urbano, el crecimiento poblacional y el crecimiento de la actividad pecuaria—, para los habitantes rurales de los alrededores de Pasto la tierra sigue siendo un elemento relevante en su vida cotidiana, aspecto que ha sido resaltado en varios trabajos. El antropólogo Miller Melo (1992), por ejemplo, estudió la persistencia del modelo microvertical en el manejo del territorio en Jenoy y su influjo en la economía, la ideología y la organización social de sus habitantes. Por otro lado, Claudia López (1996) destaca cómo para los pueblos del Valle de Atriz la tierra sigue siendo el elemento fundamental de su sentido de vida, la transformación de sus valores socioculturales y la reafirmación de su identidad sociocultural.

De esta manera, es frecuente que las labores en la ciudad se mezclen con actividades propias de la vida rural como la agricultura en pequeña escala del maíz, la papa, el uyoco y el frijol, de los cuales aún conservan semillas nativas, y de productos heredados de los colonizadores españoles como el trigo, la cebada y las hortalizas. Además de la “chagra”, lugar donde siembran el maíz, en cada casa de habitación —la mayoría construidas

con cemento, ladrillo y zinc, aunque las más antiguas aún conservan materiales como la tapia y el barro cocido—, tienen en su contorno una huerta de tamaño variable que por lo general abarca entre 200 y 1.000 metros cuadrados. En la huerta cultivan también verduras, hortalizas, algunos árboles frutales, plantas medicinales y flores. Allí, además, las mujeres crían animales como gallinas, cerdos, conejos y cuyes. En estos pueblos existen también monocultivos de papa y cebolla que generalmente no superan las dos hectáreas.

La actividad agrícola en los pueblos rurales del Valle de Atriz aún encierra un conjunto de conocimientos sobre el entorno que incluyen el tiempo de descanso de la tierra, con el propósito de alternar su uso para la agricultura y la cría de pasto, el tipo de plantas que pueden mezclarse en la huerta y la chagra, el uso de abonos orgánicos y sobre todo, aunque algo debilitado en las recientes generaciones, el conocimiento de la relación entre el ciclo lunar y varios oficios de la vida rural como la siembra y la cosecha, la recolección de material vegetal, el manejo de animales, entre otros.

Ya que predomina el minifundio, no hay un grado elevado de tecnificación en el desarrollo de la actividad agrícola. El uso de maquinaria moderna como el tractor solo se observa en pueblos donde existe algún grado de agricultura intensiva y donde el tipo de terreno lo permite, como en Catambuco. La yunta de bueyes era común hasta hace un tiempo, pero debido a la mengua paulatina de la tierra cultivable, ha ido desapareciendo. Esta disminución ha tenido que ver con el desplazamiento de la fuerza de trabajo a la ciudad, sobre todo de la población joven, pero también por el incremento del uso del suelo para la cría de ganado lechero. Hoy en día una importante proporción de familias de estos pueblos obtiene parte de sus recursos de la venta de leche en los mercados de Pasto, a través de intermediarios o por medio de asociaciones.

Dado el fuerte influjo colonizador, la gente de los pueblos del Valle de Atriz perdió su idioma nativo, aunque en la toponimia de los lugares donde viven, en sus propios apellidos y en los nombres de herramientas agrícolas de uso cotidiano aún se conservan vestigios de sus lenguas nativas y del quechua. Por otro lado, en estas comunidades perduran fiestas que mezclan elementos autóctonos y de la religiosidad católica, se mantienen prácticas de reciprocidad como la minga, el ruego y el cambio de productos, y, a pesar de la desaparición de los cabildos, han

mantenido un control relativamente autónomo de bienes comunitarios como acueductos, casas comunales, cementerios, iglesias y escuelas a través de juntas, consejos y recientemente de cabildos reconstituidos.

Los aspectos que he señalado describen de manera somera la vida de los hombres y mujeres de los pueblos del Valle de Atriz, en lo que, valga aclarar, no influye su identificación como indígenas o campesinos. Quiero ahora describir lo que ha sucedido recientemente en Jenoy y Mocondino, cuando acontecimientos críticos, que bien podrían haber sido golpes fulminantes para la existencia de estos colectivos, han incidido en procesos de organización que han desembocado en la adscripción étnica de algunos sectores de estos pueblos, como indígenas quillasingas, y conllevado procesos de organización campesina dirigidos, principalmente, a la defensa común de los acueductos comunitarios.

al fluir del agua despertamos

Entre los habitantes de Mocondino afloran memorias sobre conflictos pasados relacionados con el agua pero también de cómo alrededor de este elemento se han tejido sus relaciones con los pueblos vecinos, lo que ha forjado la creación de organizaciones comunitarias y ha reforzado lazos sociales a través de prácticas como la minga.

En los últimos años, los conflictos alrededor del agua han involucrado a la gente de Mocondino y a organizaciones locales con actores externos que tienen intereses particulares sobre el líquido. Según denuncias de habitantes de Mocondino (Naspirán S. 2015; Naspirán F. 2015; Perugache 2007-2015), en 2011, personas foráneas adquirieron un lote de terreno en Canchala, una de las cuatro veredas que conforman el corregimiento de Mocondino junto a Puerres, Dolores y Mocondino. La parcelación de este lote y el hecho de que no haya sido usado para labores agrícolas prendió las alarmas de la población local. Más aún cuando uno de los recientes propietarios conformó una asociación de vivienda de interés social denominada inicialmente “Siglo XXI”, más adelante llamada Asociación “San Francisco”.

Por no ajustarse a la normatividad interna, la Junta del Acueducto de Canchala negó el servicio de agua para la urbanización. A pesar de esto y de la denuncia presentada por algunos líderes de Mocondino, de que la construcción de las viviendas contrariaba lo estipulado en el Plan de Ordenamiento Territorial de Pasto, que prohíbe la urbanización de áreas

rurales, Corponariño otorgó a la asociación de vivienda “San Francisco” la concesión de la la Toma-Mandural, principal fuente que abastece la red del acueducto compartido por las veredas Mocondino, Puerres y Canchala. En respuesta, los representantes de la asociación iniciaron los trámites para la conformación de una nueva vereda denominada Alto Canchala y solicitaron a la Alcaldía de Pasto la construcción de un “acueducto paralelo” desde la fuente que les había sido concesionada.

Esto generó un conflicto que involucró a las juntas de acueducto de las veredas Mocondino, Puerres y Canchala, que se opusieron a la concesión y la construcción del nuevo acueducto, a representantes de la asociación de vivienda “San Francisco” —que siguieron insistiendo en el proyecto—, la Secretaría de Ambiente de Pasto y Corponariño.

A esto se sumó el empeño de la Alcaldía de Pasto para la transformación de los acueductos comunitarios rurales del municipio en empresas prestadoras de servicio del agua, lo que implicaba para las juntas locales de acueducto perder el control del manejo del agua, una señal del desconocimiento del Estado colombiano de las organizaciones comunitarias como prestadoras del servicio de acueducto. La Ley de servicios públicos de 1994 solamente reconoce como prestadores de este servicio a organizaciones públicas y privadas.

Un sector mayoritario de habitantes de Mocondino se opuso a esta iniciativa, alegando que no entregarían lo que consideraban un patrimonio colectivo legado por sus antecesores. Tras el incremento de estas confrontaciones y porque sus demandas no fueron tenidas en cuenta, a inicios de 2012, quienes encabezaban el “Comité en Defensa del Agua” en Mocondino, junto a sus familias y otras más, reconstituyeron el cabildo indígena y empezaron a reconocerse frente a las entidades municipales, regionales y nacionales como indígenas. Una de las artífices de esta iniciativa, la profesora Rosario Jojoa, en una conversación personal manifestó: “Se puede decir que es como un nuevo brote de esas raíces, de esa semilla. El despertar. Porque mi papá siempre sabía decir una palabra que decía estamos como adormecidos que significa como despertarse” (Perugache 2007-2015).

Actualmente, sigue vigente el conflicto por la construcción del “acueducto paralelo” para urbanizaciones que poco a poco se van expandiendo hacia la parte alta del Valle de Atriz. Tampoco ha dado marcha atrás la iniciativa municipal de transformar los acueductos

comunitarios en empresas prestadoras de servicios públicos. Sin embargo, con el cabildo y el reconocimiento estatal de la comunidad indígena a finales de 2014, los mocondinos han tenido mayores garantías en la defensa de sus derechos.

Figura 1. Iglesia de Canchala.



Fuente: Jorge Perugache, septiembre de 2015. Al fondo una panorámica de parte de los barrios surorientales de Pasto donde antiguamente quedaban los ejidos municipales y que según los mocondinos eran parte del resguardo colonial.

al rugir del galeras desperimentamos

En noviembre de 2005 el gobierno colombiano expidió un decreto que declaraba los municipios de La Florida y Nariño y los corregimientos de Jenoy y Mapachico, pertenecientes al municipio de Pasto, como zonas en riesgo de desastre por acción del Galeras, uno de los volcanes más activos de Colombia. Lo insólito de la medida para los habitantes de estos pueblos fue que ni siquiera había habido una erupción. Solamente desde agosto de 2005 el volcán había empezado a manifestar una continua actividad sísmica. Para gran parte de quienes viven cerca al Galeras, por su experiencia o por testimonios transmitidos de generaciones pasadas, este comportamiento del volcán era algo

usual, aunque no para los gobiernos local y nacional e instituciones de riesgo y desastres que desde ese momento propusieron planes para el desalojo y posterior reasentamiento de quienes vivían en lo que años después se denominó la Zona de Amenaza Volcánica Alta del Volcán Galeras (cfr. Ministerio del Interior y de Justicia 2005; Departamento Nacional de Planeación 2006).

Debido a la reactivación del Galeras, los habitantes de Jenoy organizaron varias caminatas hacia las bocas del volcán en las que registraron que no existía el peligro declarado. En una de estas ascensiones varios hombres y mujeres del pueblo llevaron una pequeña figura de la Virgen del Rosario para “calmar al volcán” (Perugache 2007-2015) y evitar cualquier desastre. Ya en otras ocasiones, cuando el Galeras manifestaba algún comportamiento inusual, los jenoyes solían sacar a la plaza la figura de esta virgen, según cuentan en el pueblo, remanecida en las faldas del volcán.

Esta vez, además de declarar su inconformidad por el desalojo temporal de sus viviendas, varios habitantes de Jenoy y de las zonas incluidas en la llamada “zona de desastre” empezaron a manifestarse en contra de las medidas del gobierno municipal y central. Particularmente se mostraron reacios frente al plan de reasentamiento, proponiendo en cambio que les dejaran convivir con el Galeras, como lo habían hecho desde hace siglos (Comunidad de Jenoy 2006a; 2006b; 2007). Pero en distintos escenarios, representantes del gobierno local y nacional, las instituciones encargadas de la gestión de desastres y los gremios descalificaron las aspiraciones de la gente de Jenoy tachándolas de “creencias ideológicas” que no solo dificultaban la concientización del peligro que les acechaba sino que no les permitía ver las “posibilidades de progreso” que traería su reasentamiento en lugares más favorables para el comercio (Perugache 2007-2015).

Puesto que sus reclamaciones no habían sido consideradas por las instituciones y al verse obligados al destierro, varios líderes de Jenoy empezaron a plantear la posibilidad de reconstituir el cabildo y autorreconocerse como indígenas para resistir los planes estatales. A finales de 2007, en una asamblea comunitaria, alrededor de 200 hombres y mujeres del pueblo eligieron, después de 57 años, a las autoridades del cabildo renaciente. Posteriormente, en enero de 2008, las nuevas autoridades tomaron posesión de su cargo en una ceremonia que se llevó a cabo en el Mantel de la Vida, un petroglifo que habitantes del pueblo habían desenterrado meses antes en las faldas del volcán.

Lo que siguió de 2008 hasta hoy en relación con el conflicto originado por el proceso de reasentamiento de las comunidades de la Zona de Amenaza Volcánica Alta (ZAVA) ha sido un tira y afloje entre la resistencia de las comunidades y las amenazas del gobierno central y local. En varias oportunidades los jenoyes han manifestado públicamente su deseo mayoritario de seguir habitando al pie del Galeras, argumentando que desaparecerían como pueblo si son reasentados (Parcialidad Indígena de Jenoy 2009). Sin embargo, aún hoy está vigente el decreto que declaró a Jenoy y a otras poblaciones como zona de desastre y en varias ocasiones el Estado ha amenazado con expropiaciones y con recurrir a la fuerza si no es atendido el llamado para el reasentamiento definitivo.

Figura 2. Panorámica de Jenoy desde Pullitopamba.



Fuente: Jorge Perugache, abril de 2007. Zona templada donde se implantaron la mayor parte de haciendas desde el periodo colonial. En el medio aparece el centro nucleado del pueblo y en la parte alta las cúspides del Galeras, sobresalen las tres puntas que, cuentan los jenoyes, son las salientes de los tres pilares de piedra labrada que sostienen al pueblo.

A continuación profundizo en dos acontecimientos del pasado reciente de Jenoy y Mocondino cuyos habitantes evocan a la luz de las amenazas que actualmente afrontan. Antes quisiera trazar algunas

líneas sobre la relación histórica de los pueblos del Valle de Atriz con Pasto y sus habitantes.

pasto entre los pueblos del valle de atriz

El destino de las poblaciones nativas que ocupaban el Valle de Atriz cambió drásticamente tras la llegada de las primeras expediciones españolas provenientes de Quito y la fundación de Pasto. En la *Crónica del Perú*, Pedro Cieza de León (2005, 96) dio cuenta de la existencia en este Valle de “indios y naciones, a quien llaman los Quillacinges”; entre otros, mencionó a Mocondino como uno de los pueblos principales.

Desde los albores del periodo colonial, el crecimiento de Pasto requirió la fuerza de trabajo indígena como la única disponible, el usurpamiento progresivo de las tierras que habitaban, así como de sus conocimientos del medio físico. Más adelante, sobre la base de instituciones como la encomienda y la mita, con la mano de obra nativa y la extracción de los recursos naturales de sus territorios, se construyeron las casas, calles y edificios de la ciudad, se mantuvieron los cultivos, se criaron animales y se ejercieron los oficios domésticos (cfr. Calero 1991; Martínez 2005; Mamián 2014; Perugache 2015). Posteriormente, durante la época republicana, incluso hasta después de haber sido declarados legalmente como “ciudadanos” tras la disolución de los resguardos, los habitantes de los pueblos del Valle de Atriz siguieron trabajando de manera obligada y gratuita en la ciudad y poblaciones cercanas bajo el denominado servicio sucedáneo y vecinal —que era el servicio obligatorio y gratuito que debían cumplir los hombres indígenas entre los 18 y 60 años a cambio del usufructo de los terrenos de resguardo—.

Los pobladores actuales del Valle de Atriz recuerdan estos hechos a partir de hitos específicos que en general marcan momentos críticos en su vida colectiva, muchos de ellos ligados a su relación con Pasto. Algunos de estos hitos tienen que ver con batallas en las cuales participaron sus ascendientes o se llevaron a cabo en sus territorios, como los enfrentamientos contra funcionarios coloniales por el aumento de los estancos del aguardiente y el tabaco en 1781, las batallas en el marco de las campañas independentistas, como la Batalla de Jenoy de 1821, la Guerra de los Mil Días y la época de La Violencia a mediados del siglo xx (Perugache 2015). Otra serie de relatos se remontan a hechos más antiguos, como las historias sobre los *infieles*, los *antiguas* o antepasados

y los caciques. Como ahondaré más adelante, los habitantes de Jenoy y Mocondino se reconocen como descendientes de estos antiguos pobladores y resaltan el hecho de que siguen asentados en las mismas tierras donde estos vivían.

Por ahora me interesa mostrar cómo dos hitos rememorados con más intensidad en Jenoy y Mocondino guardan semejanza con lo que actualmente acontece entre estas poblaciones.

Haciendas y conflictos por el agua

Entre las décadas de 1920 y 1940 los pueblos ubicados en la parte alta del Valle de Atriz tuvieron conflictos con hacendados que pretendieron apoderarse de las fuentes de agua que los abastecían. Los cabildos de Mocondino y los pueblos vecinos de Canchala y Puerres, por ejemplo, estuvieron involucrados en numerosos pleitos y procesos judiciales, se les impidió hacer uso del agua que nace en sus territorios y fueron multados cuando se oponían a ello por las autoridades municipales y judiciales de Pasto; todo ello a causa de las demandas de hacendados que tenían amistades y contactos familiares en dichas instancias. Además de los indicios que existen de estos conflictos en el Archivo Histórico de Pasto, los actuales habitantes de Mocondino recuerdan estas confrontaciones y aquellas que han tenido que sortear en la defensa del manejo autónomo del agua, sobre todo actualmente cuando se ven abocados a una amenaza similar, como recién vimos.

Un caso que ilustra estos conflictos aconteció en 1942. Ese año, Braulio R. de la Rosa, propietario del fundo El Tejar, denunció a varios parcialistas de Mocondino, Puerres y Canchala por hacer uso del agua que bajaba por estos pueblos hacia su propiedad. En otro litigio por el mismo asunto, en un memorial dirigido al Alcalde de Pasto el 4 de noviembre de 1941, el mismo hacendado había pedido que se le concediera protección, alegando que las parcialidades de Mocondino, Puerres y Canchala “no tienen derecho alguno al dominio de las aguas” y que él era “dueño exclusivo de ellas” (AHP. Fondo Cabildo de Pasto. Cj: 335. L: 3).

De manera recurrente, como resultado de estas acusaciones, la Alcaldía de Pasto multaba a los indígenas, ante lo cual los cabildos y comuneros elevaban reclamaciones escritas. En el proceso de 1942, uno de los acusados por Braulio R. de la Rosa, Julián Jojoa, comunero de

Mocondino y condenado a pagar una multa de cincuenta pesos por hacer uso del agua, en un memorial dirigido a la Alcaldía de Pasto denunció los atropellos del hacendado contra los indígenas y la complicidad de los funcionarios del gobierno municipal. Señalaba Jojoa:

Resulta que este D. Braulio de la Rosa individuo que a todo trance pretende perjudicar a los indígenas de las parcialidades y que —por el hecho de haber nacido en la ciudad, tener un patrimonio más o menos crecido e influencias en las altas esferas sociales— no tiene en cuenta ni siquiera el curso natural de las cosas de este mundo y el todo para él es procurar sanciones para el mayor número posible de indígenas a quienes, según cree habrá de atemorizar tarde o temprano [...] y me extraña más, señor Alcalde el hecho de que la única voz que se atienda sea la del señor de la Rosa; cuando se trata de quejarse en contra de nosotros, haciendo caso omiso de todos los reclamos, por justos que ellos sean [...] todos tienen necesidad de ellas [las aguas], porque todos tienen que beber para saciar la sed y todos tienen que regar las sementeras para que produzcan el fruto que habrá de traerse a los mercados de la ciudad a alimentar a sus habitantes. (AHP. FCP. Cj334. L3. F 311r, 311v, 312r)

En este caso, pero en general en los expedientes judiciales de los procesos que enfrentaron a propietarios de fundos e indígenas, se lee que mientras para los hacendados el agua era un bien privado susceptible de ser acaparado, para los indígenas, en cambio, el agua no podía ser apropiada ni obstaculizada ya que satisfacía necesidades vitales y colectivas, no exclusivamente para beneficio personal. Además, reclamaron en varias ocasiones que el agua que utilizan para regar sus campos nutría las cosechas que alimentaban a la ciudad, por lo que consideraban incoherente el tratamiento que recibían por parte de las autoridades de Pasto, tal como se aprecia en el memorial de Julián Jojoa en 1942, o en este aparte de una solicitud dirigida por los cabildantes de Mocondino al alcalde de Pasto, también en 1942:

Y así hemos tenido que privarnos de coger hasta el agua necesaria, sacrificando con esto no solamente nuestros propios intereses sino los intereses generales, porque no otra cosa significa el cultivo de la tierra que con sus frutos procura el abastecimiento del mercado público. (AHP. FCP. Cj353. L3. F48r, 48v)

Estos conflictos y los acontecimientos actuales muestran que la historia reciente de los mocondinos y su relación con la ciudad ha estado ligada al agua. Los intereses de particulares, apoyados casi siempre por los poderes locales de Pasto, han intentado arrebatar el manejo autónomo del agua ejercido por las comunidades de Mocondino y en general de los pueblos del Valle de Atriz. Hace más de setenta años fueron los hacendados, hoy la amenaza aparece en la figura de urbanizadores y en proyectos y normas que pretenden convertir los acueductos comunitarios en empresas privadas.

En la otra orilla, la defensa del agua y su manejo autónomo han motivado en Mocondino la movilización social mediante estrategias legales, la renovación de identidades étnicas y la creación de organizaciones para la defensa de los acueductos comunitarios, pero además ha movilizado sentidos sociales y ha reforzado identidades comunales.

la disolución de los resguardos

Otro evento muy recordado entre los habitantes del Valle de Atriz es la disolución de los resguardos indígenas antes de 1950. Todos rememoran este episodio como la “llegada de las escrituras”, un momento coyuntural que significó además el supuesto paso de su condición de indígenas a “ciudadanos con plenos derechos”.

Los hechos que antecedieron a este evento fueron igualmente trágicos. A lo largo de la primera mitad del siglo xx, la falta de tierra en los resguardos, en parte por la sobrepoblación pero también por el cercenamiento que habían venido sufriendo desde la Colonia, llevaron al apego de los indígenas a las haciendas como peones conciertos, hecho que se recuerda en estos pueblos como la “época de la esclavitud”, y al aumento de la dependencia de Pasto, donde ejercían trabajos precariamente remunerados.

Otra estrategia frente a la escasez de tierras en la primera mitad del siglo xx fue el desplazamiento de comuneros en búsqueda de baldíos. Especialmente controversiales, por los conflictos violentos entre indígenas y gamonales con influencias en las élites políticas de Pasto, fueron el desplazamiento y el poblamiento desde 1936 de parcialistas, entre ellos de Mocondino, de los bosques y baldíos en las montañas del Campanero y Casanare, ubicadas al sur de Pasto, en la región del río Bobo².

² Los detalles del curso de este conflicto se pueden ver en el expediente de parcelación del Campanero en el AGN (Fondo Ministerio del Interior, cj7, CP2).

La situación de precariedad de los resguardos se sumó al creciente interés de latifundistas por las tierras ocupadas por las parcialidades del Valle de Atriz, así como el aumento poblacional de Pasto, exacerbado por el crecimiento comercial y la llegada de gente de otras regiones del departamento tras la apertura de la carretera hacia el norte a raíz del conflicto colombo peruano de 1932.

Esta serie de circunstancias incidió en el agravamiento de conflictos internos de las comunidades, que atizadas por agentes extraños y aprovechadas por el gobierno local y nacional, llevaron a la desintegración de los resguardos indígenas. Con el propósito de evitar el largo proceso que significaba la parcelación de un resguardo legalmente constituido, funcionarios del gobierno e interesados en la extinción de las propiedades colectivas negaron la existencia de los títulos coloniales y republicanos, los cuales fueron robados, quemados, destruidos o bien desconocidos. Así, el Estado colombiano negó que los resguardos, con casi cuatro siglos de antigüedad, hubieran existido alguna vez, por lo cual declararon estas tierras baldías y a quienes vivían allí como colonos ocupantes de suelos de la nación.

Otra fuente de recuerdo tiene que ver con la resistencia, una vez fueron liquidados los resguardos, a entregar el manejo de las casas comunales donde sesionaban los cabildos. En Jenoy este hecho adquirió tintes dramáticos. Allí, algunos de los últimos cabildantes junto con una parte del pueblo se opusieron a la entrega de la casa comunal al comisario, la autoridad que reemplazó al cabildo y que era elegida por el alcalde de Pasto de acuerdo con alianzas partidistas.

En 1950, Nabor Erazo, Alcalde Segundo del último cabildo, dirigió un memorial al Alcalde de Pasto pidiéndole revocar la orden de entrega de la casa del cabildo de Jenoy. Argumentó que esta casa, sus muebles y archivo eran:

[...] trabajo y plata de la comunidad que subsiste como las raíces de sus arboledas, de sus matas, de los palos enterrados de sus casas, con las mismas cruces de sus muertes en el cementerio, con todo que se ha hecho una riqueza —algo que satisface al pueblo, merced al esfuerzo y gotas de su sudor, y no pocas veces de sangre cuando se lastima o se corta con las herramientas de trabajo. (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r, 272v)

Pese a las peticiones elevadas por la gente de Jenoy y tras un largo proceso, la casa comunal fue entregada a la fuerza al comisario. Casos similares acontecieron en otros pueblos del Valle de Atriz tras la desintegración de los resguardos (Perugache 2015). Como en Jenoy, las casas de cabildo o casas del pueblo fueron defendidas por considerarlas patrimonio y legado del trabajo colectivo de las parcialidades. Como en el caso del agua y los acueductos la defensa de estos bienes motivó la organización social, movilizó sentidos sociales y reforzó el ser colectivo. Como ahondaré más adelante, estas reacciones están fuertemente ligadas al espacio geográfico donde habitan estos pueblos. Así, en el caso del conflicto por la casa de Jenoy, la defensa de Erazo de la casa del cabildo es indistinta de la defensa de “la casa del PUEBLO DE JENOY” que, señala el memorialista, “se sostiene sobre pilares de piedra labrada” y que por esta razón “jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENOY” (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r).

Los eventos críticos sucedidos en Jenoy y Mocondino en la primera mitad del siglo xx dan pistas también para entender la continuidad de estas sociedades hasta el presente. A pesar de la cesación de los cabildos, en estos pueblos se ha mantenido un modelo comunitario en el manejo de bienes naturales e inmuebles comunes como el agua, los acueductos, las casas comunales, las iglesias, los cementerios y las escuelas. Esta tarea fue asumida por excabildantes y después por líderes locales en cabeza de juntas administradoras de acueducto, juntas comunales y recientemente por cabildos indígenas reconstituidos. Esto ha permitido la preservación de cierto grado de autonomía en aspectos de la vida comunitaria en los pueblos del Valle de Atriz, ha asegurado la persistencia de prácticas colectivas como mingas, que hasta hoy son usuales para el arreglo y mantenimiento de bienes comunes y ha mantenido la vigencia de fiestas a través del papel de los síndicos.

A continuación ahondaré en cómo el agua y la tierra-volcán, ejes de disputa con Pasto, sus habitantes y el resto la sociedad nacional y por aparecer en momentos críticos de la vida de mocondinos y jenoyes, también han sido elementos catalizadores de renovación cultural, o “despertar”, en estas sociedades.

memorias de agua

En Mocondino cada 5 y 6 de enero se venera una pequeña figura conocida como el Niño Jesús de los Santos Reyes. La fiesta en honor al Niño aglutina a toda la comunidad porque “es una fiesta de pueblo”. A pesar de los intentos de curas y autoridades civiles para erradicar la fiesta por los altos costos que implica su preparación esta ha permanecido, cuentan, desde tiempos remotos. Tanto así que al Niño nunca le ha faltado fiestero.

Según la historia, el Niño Jesús de los Santos Reyes vino entre el agua y el lodo del río Mijitayo, proveniente del volcán Galeras, en un día de lluvias torrenciales, hace más de 160 años. El Niño fue encontrado en este río, en el sector de San Felipe, en Pasto, por la jabonadora de Mocondino, Natividad Cantuca, ascendiente del actual síndico del Niño, Paulino Pinza. Afirman que después de que esta mujer enjuagara lo que pensaba era un muñeco, este empezó a patalear insistente hasta que ella se lo mostró al cura del lugar donde iba a trabajar. Él le dijo que no era un muñeco cualquiera sino que se trataba del Niño Jesús de los Santos Reyes. Unos días después, acompañada por gente del pueblo y en una procesión con tambores y vientos, Natividad subió la figura de Pasto a Mocondino para celebrarle la fiesta que se realiza desde entonces.

La fiesta inicia el 5 de enero cuando se traslada el Niño desde la capilla donde permanece todo el año al templo mayor de Mocondino, en un desfile con música y danzas. En la noche se celebran las vísperas con castillos de pólvora y “vacaloca”, y al día siguiente se vuelve a llevar al Niño a su capilla en procesión. La celebración culmina con el paso de la fiesta a los nuevos fiesteros. Este acto solemne se acompaña con un banquete organizado por los fiesteros salientes en honor a los nuevos y sus “acompañantes recibidores”, que en conjunto pueden sumar sesenta personas. Durante el acto se ofrece una amplia variedad de platos: buñuelos con miel, arroz, papas, empanadas, caldo, pollo, cuy, chicha, aguardiente y “pan de fiesta” que se entrega en forma de “guaguas de pan” (con forma humana). La preparación de estos alimentos y otros menesteres de la fiesta como el raje de leña, la compostura y enjoye del Niño, la novena, las danzas del desfile, la música y los fuegos pirotécnicos, involucra a familiares, amigos y vecinos de los fiesteros quienes viven en Mocondino o en las colonias de Pasto u otras ciudades.

Figura 3.



Fuente: Jorge Perugache, enero de 2014. En primer plano, doña María Jojoa y don Ignacio Jojoa, fiesteros de 2014, cargan la figura del Niño para el inicio de la procesión.

La historia del hallazgo del Niño es bien conocida en el pueblo. Se relata durante el banquete el 6 de enero junto con la información sobre el linaje de los síndicos que han custodiado la figura y las trágicas historias ocasionadas por los “castigos” del Niño a quienes no creen en él o a fiesteros que han excluido a gente del pueblo.

Todas las versiones sobre la aparición del Niño Jesús de los Santos Reyes coinciden en un aspecto esencial: su llegada entre el agua y el lodo. En Mocondino, además, prevalecen recuerdos sobre derrumbes y avalanchas esporádicos que han dejado marcas en el paisaje y que atribuyen a la acumulación de agua en la parte alta de las montañas donde se forman grandes pantanos. Estos acontecimientos son hitos mediante los cuales la gente del pueblo reconstruye el pasado. Además, existe la creencia

de que en los derrumbes y avalanchas han visto descender misteriosos personajes o que en las marcas que han dejado estos fenómenos en las montañas están plasmadas figuras como vírgenes.

Estas creencias y la de la llegada del Niño Jesús de los Santos Reyes en un río de lodo y agua revelan el papel que los mocondinos otorgan a manifestaciones naturales asociadas al agua como los derrumbes y las avalanchas. Esta es una creencia ampliamente extendida en otros pueblos andinos. Los guambianos (Dagua, Aranda y Vasco 1998) dicen ser hijos del agua y que sus caciques y héroes culturales, o *pishau*, provienen de las guaicadas que se forman por la filtración del agua en la tierra y el posterior arrastre de material sólido en forma de inundaciones y derrumbes. En los Andes centrales esto aparece asociado a los *lloqlas* o avalanchas de agua, tierra, piedras, animales y material vegetal. En todos estos casos las avalanchas, derrumbes o guaicadas son manifestaciones de la voluntad de la tierra, de purificación y de destrucción, y al mismo tiempo portadoras de seres fundadores.

En Mocondino, el agua trae al Niño Jesús, un ser que garantiza la reproducción social y cultural ya que aglutina cada año a los habitantes del pueblo en torno a su fiesta más importante. En la celebración del Niño, además, las insignias que simbolizan el traspaso de la tradición de los fiesteros salientes a los entrantes son el pan y la leche materna. El pan se entrega en forma de tres guaguas que simbolizan a cada uno de los fiesteros y al síndico, mientras que la leche aparece en forma de aguardiente. El momento de entrega de las guaguas de pan y las botellas de aguardiente, o la entrega del “voto”, es la etapa culmen y más solemne de la fiesta.

La leche materna, al igual que el agua, son dos fluidos esenciales para la vida y bien podría decirse que la leche de la fiesta es el “líquido vital de los mocondinos”, porque este alimenta las tres guaguas de pan que representan a los dos fiesteros y el síndico, encargados de preservar la tradición de la fiesta un año más. Con el traspaso del pan y la leche los fiesteros salientes entregan, además, dos consejos a los nuevos fiesteros. El primero es que los nuevos fiesteros deberán alimentar a la guagua a lo largo del año, “dándole leche de a goticas”, es decir, deberán ser cuidadosos de hacer durar la botella en el transcurso de este tiempo. El otro consejo es que, si es necesario, los nuevos fiesteros deberán reprender a la guagua, echándole fuete, con el propósito de mantener en firme la

fiesta y preservar las tradiciones. Ambas recomendaciones representan el trabajo comprometido y constante de los nuevos fiesteros a lo largo del año, con la responsabilidad que implica la transmisión de la tradición y en últimas hacerse cargo de la reproducción de los mocondinos.

De esta forma, en la fiesta del Niño confluyen varias claves que permiten entender la agencia del agua en la definición del ser colectivo en Mocondino, como parte integral de la sociedad y eje estructurador de las relaciones sociales. Otros trabajos han resaltado la centralidad del agua en otras sociedades andinas. Paul Gelles (2000), en su estudio del sistema de irrigación en Cabanaconde, una comunidad serrana del sur del Perú, muestra la existencia de un conjunto de conocimientos sobre el agua, así como una organización social y política para su manejo comunitario, que aunados a ideas religiosas para asegurar la fertilidad y abundancia del líquido dan forma a una “etnohidrología andina”. Este concepto se podría aplicar a la tradición de gestión social del agua entre los pueblos del Valle de Atriz, sustentada en un modelo de control y manejo del líquido que, a pesar de sus transformaciones a lo largo del tiempo, ha conservado su carácter comunal. Este modelo de propiedad común está integrado a conocimientos de las distintas manifestaciones del agua, prácticas para la preservación del líquido, como la siembra de determinadas especies vegetales, o “plantas de agua”, así como normas sociales para el cuidado del agua, que bien podrían dar contenido a formas locales de etnohidrología.

memorias volcánicas

Cuentan en Jenoy que en un tiempo remoto, del cielo, de la parte alta del volcán, cayó un trueno y del centellazo del trueno vino un niño. El rayo había caído en el umbral de la casa de unos esclavos conciertos. El niño tenía un sello, una letra que decía que donde cayera era la propiedad del nombre Criollo y por eso, cuentan, los ricos tuvieron que salir y los esclavos quedaron en libertad como dueños del pueblo. Por eso a Juan Criollo lo dejaron de cacique y de allí siguieron los caciques de Jenoy y los Criollo como dueños del territorio.

A pesar de las diferentes versiones de la historia de Juan Rayo, Guagua Rayo o Juan Criollo, todas coinciden que el rayo, y con él Juan, cayó en Jenoy y dio origen a los Criollo, el apellido más común hoy en día entre los habitantes del pueblo. En las historias, este ser es asociado a varios

fenómenos naturales como el rayo, el trueno, el agua y a manifestaciones del volcán como las piedras y la ceniza. La relación entre estos elementos y otros, como el *cueche* o arcoíris, es una idea ampliamente extendida en otros contextos andinos. Ortiz (2009, 275), retomando a Rostworowski (1988), señala que una variación de la deidad andina del rayo Illapa era Tonapa o Tunapa, divinidad de la sierra y la costa sur de los Andes, que estaba asociada a fenómenos del agua, como el trueno, la lluvia y el granizo, pero también a los fuegos celestes y terrestres, como las explosiones volcánicas.

En Jenoy hay además otros seres que habitan y provienen del volcán y que los jenoyes consideran como parte primordial de su sociedad. En especial llama la atención una pequeña figura de la Virgen del Rosario que, cuentan, remaneció en Sachapampa, un lugar en la parte alta del pueblo caracterizado por la proliferación de bosques y ojos de agua. Allí la vieron los *antiguas* que solían arriar ganado por la zona. La cogieron, la bajaron y la pusieron en el altar de la iglesia, en ese tiempo de paja. Le celebraron la misa, pero el lunes que la fueron a ver ya no estaba. Los *antiguas* la fueron a buscar y la vieron otra vez, parada sobre el mismo tronco de fragua. Nuevamente la bajaron, pero otra vez se devolvió al sitio donde la hallaron. Cansados de esta situación le dieron fuete para que se acostumbrara a la iglesia, pero ni esto dio resultado por lo que finalmente optaron por cortarle un dedo del pie. Dicen que ahí sí, “la virgen se acostumbró” (Perugache 2007-2015).

Los jenoyes le atribuyen gran poder a esta figura, por eso solo la sacan en momentos especiales, como para las rogativas en épocas de intenso verano, cuando la pasean pidiendo la llegada de las lluvias, para pedir por la fecundidad de las chagras o cuando el volcán se pone “bravo”. La relación de esta Virgen con el Galeras es manifiesta. Según los jenoyes solo ella puede aplacar el carácter del volcán. Fue por eso que en los momentos más aciagos por el despertar del Galeras en 2005, los jenoyes hicieron una comitiva para llevar la figura a las bocas para “calmar el volcán”, algo que a ojos de las instituciones y las autoridades municipales resultaba inverosímil.

Entre estos dos seres y fuerzas volcánicas, Juan Criollo y la Virgen del Rosario, se debate la vida de los jenoyes. Forjados a través de procesos indígenas y coloniales, los jenoyes han integrado ambos seres a su sociedad, a sus fiestas, creencias y fundamentalmente a su territorio, al

pie del Galeras, que se manifiesta con elementos vitales como el agua, la ceniza y el rayo.

Por esta razón, para los hombres y mujeres de Jenoy el volcán es una manifestación con voluntad, que se alimenta, respira y de repente da sus soplidos, por eso lo llaman “amigo” y en ocasiones lo identifican como “un taita” o un padre, que contrario a la visión de gobiernos e instituciones, en vez de afectarlos, dicen, les da calor, agua y fundamentalmente los alimenta cuando expulsa la ceniza. Para la gente de Jenoy sin el Galeras no existirían como sociedad. Por eso causó desconcierto entre el gobierno local y nacional e instituciones encargadas de la gestión del riesgo que frente a la propuesta de reasentamiento colectivo, la respuesta de los jenoyes haya sido que se reasentaban pero con el Galeras incluido. Desconcertaba a los funcionarios de estas dependencias también que estos hombres y mujeres sintieran como propias las injurias y calumnias que según ellos se lanzaban contra el volcán, cuando lo acusaban de generar peligro; por eso le pidieron disculpas por las molestias que le causaba el ruido de los helicópteros y la visita de personas extrañas (*Semana* 2004). También, cuando estaba en auge su reciente reactivación, los jenoyes le protestaron al Galeras por no haberlos tenido en cuenta, al haber enviado la ceniza hacia Pasto y Consacá, un pueblo cercano, y no a Jenoy para abonar las tierras.

Otros autores han resaltado para el contexto de las comunidades andinas que sus referentes de identidad están ligados a las montañas donde habitan. Joseph Bastien (1985), por ejemplo, muestra para el caso de la comunidad aimara de Qollahuayas que su identidad colectiva e individual está corporeizada con el monte Kaata donde viven. La metáfora cuerpo/montaña, que a juicio de este autor es un modelo propio de la sociedad qollahuayas y de otros pueblos andinos, es la que permite comprender de manera más profunda la unidad y las relaciones simbólica, social y política del *ayllu* o la comunidad con su entorno, a pesar de la influencia de fuerzas políticas externas.

En las historias de don José Francisco Yaqueno, uno de los más importantes memoristas del pueblo, Jenoy se sostiene sobre tres pilares de piedra que emergen de las bocas del Galeras y se internan en lo profundo del territorio de Jenoy. Dice don José que por esta razón el pueblo de Jenoy nunca va a fracasar y mucho menos a desparecer de la historia. Como mostré, hace más de sesenta años Nabor Erazo escribió que la “casa del

pueblo de Jenoy” se sostenía sobre pilares de piedra que se hundían en la tierra y que por esta razón “jamás nunca podría tomarse por la fuerza las tierras poseídas por los verdaderos dueños, la indiada, el pueblo de aborígenes de JENOY” (AHP. FCP. Cj427. L3. F272r). Esto nos habla del vínculo que une a la gente de Jenoy con el volcán y que se expresa a través de la geografía volcánica, de raíces, matas, troncos y minerales como piedras labradas y preciosas³. Señala Bastien (1985) que estas metáforas operan como principios unificadores de la comunidad con su entorno y sus distintos niveles ecológicos.

Pero además este hecho nos habla de la latencia de memorias y concepciones del mundo que emergen en momentos de peligro en la vida de esta comunidad. Por otro lado, la relación de la gente de Jenoy con el territorio volcánico ha persistido también en las prácticas culturales. Representan materialmente la división tripartita del manejo microvertical de su territorio en los castillos de frutas que se elaboran durante la fiesta anual de San Pedro y San Pablo.

En estas estructuras de palos de madera ubican alimentos y productos provenientes de los distintos climas del volcán, desde lo frío hasta lo templado. Con el pasar de los años también han ido incluyendo otros elementos como ollas, gaseosas, botellas de vino y champaña, entre otras. El principal producto de los castillos son las guaguas de pan que representan a los fiesteros así como a toda la comunidad. Durante la celebración, los productos pueden ser tomados por cualquier persona del pueblo con la condición de que al año siguiente debe regresar el doble. De esta manera, la elaboración del castillo fomenta la solidaridad y la comunión entre la comunidad y de esta con el volcán, cuya representación es el mismo castillo.

“somos positivos de aquí”

Frente a las amenazas que actualmente enfrentan sus comunidades y territorios, los pobladores Jenoy y Mocondino han recurrido a diversas estrategias. Por un lado, como he descrito, algunos sectores de estas

³ Pacheco de Oliveira (1999, 27) y Joanne Rappaport (2005, 143-45) también mencionan el uso de metáforas asociadas a estos elementos como un vínculo con un pasado y un territorio de origen entre grupos en proceso de despertar étnico.

comunidades han reconstituido cabildos indígenas, están en proceso de constitución y reconstrucción de resguardos y han reivindicado su condición como indígenas quillasingas. En el municipio de Pasto este proceso inició a finales de la década de 1990 con la constitución del Resguardo Refugio del Sol en el corregimiento del Encano. En la siguiente década se replicaron en los corregimientos de La Laguna y Jenoy y, posteriormente, después de 2010, en Obonuco, Mocondino, Aranda, Jongovito, Gualmatán, Mapachico, Catambuco y Botanilla.

Por otro lado, desde 2014, varios sectores de los pueblos del Valle de Atriz, particularmente ligados al manejo y control del agua, pero también cabildos y juntas comunales, se han vinculado en torno a la defensa de los acueductos comunitarios. Desde mediados de 2015 han integrado una federación conformada aproximadamente por treinta acueductos rurales del municipio de Pasto.

A pesar de estos procesos organizativos y las adscripciones étnicas y campesinas que allí se despliegan, la forma básica de autoidentificación de los hombres y mujeres de los pueblos del Valle de Atriz y la manera como se diferencian de sus vecinos y los pobladores urbanos de Pasto es por el gentilicio de su lugar de origen: jenoyes, mocondinos, catambucos, etc.

Fuentes históricas de los siglos XIX y XX provenientes del Archivo Histórico de Pasto y del Archivo General de la Nación dan cuenta de esto, al igual que los testimonios de viajeros coloniales y de la época republicana. Esta forma de identificación estuvo entrelazada con el autorreconocimiento generalizado de los habitantes de los pueblos del Valle de Atriz como indígenas, casi hasta el final de la década de 1950, lo que se ha intensificado desde finales de los noventa, como ya indiqué. Sin embargo, no hay indicios que permitan afirmar que la gente de los pueblos del Valle de Atriz haya compartido la filiación con alguna entidad étnica común, como ha sucedido recientemente en torno a los quillasingas. Es más, antes de la década de 1990, solamente cronistas, visitadores y académicos se habían referido a los habitantes de estos pueblos con esta denominación.

Así, a pesar de los procesos de debilitamiento social y político, sobre todo a partir de la disolución de los resguardos, más adelante el acelerado proceso de expansión urbana y, últimamente, el fuerte embate neoliberal, entre los habitantes de estos pueblos ha persistido la autoidentificación en torno a su identidad comunal. De ello dan cuenta

los trabajos de Ortiz (1935; 1969) y más recientemente los de Melo (1992), López (1996), Mamián (2000) y Ojeda (2011). Claudia López (1996), en su etnografía de los pueblos del Valle de Atriz, encontró el rechazo entre los habitantes de estos pueblos al uso de categorías como indio, campesino o pueblerinos.

He propuesto que esta forma de identificación se ha mantenido en parte gracias a la conservación de un modelo comunitario en el manejo de bienes comunes, lo que es extensible a la preservación y control colectivo de fiestas patronales. Este modelo ha permitido conservar prácticas de reciprocidad como la minga y el ruego, ha forjado lazos sociales, ha ayudado a mantener el vínculo con un pasado remoto y, particularmente, ha reforzado y actualizado el vínculo de estas sociedades con el espacio geográfico donde habitan, con sus manifestaciones naturales y espirituales, en últimas con sus referentes de identidad primordiales.

Así, por lo menos para el caso de Jenoy y Mocondino, la manera peculiar y específica de identificación frente a otros pueblos y sectores sociales, el ser colectivo jenoy y el ser colectivo mocondino, se manifiesta en los sentidos, prácticas y conocimientos que atan a la gente de estos pueblos con el agua y el volcán, que, como vimos, cumplen un papel cultural y social importante en estas sociedades, así como el vínculo con los antiguas, y con seres tutelares, estructuradores del orden social y “telerufanías” o manifestaciones de la tierra⁴, como el Niño Jesús de los Santos Reyes, Juan Criollo y la Virgen del Rosario. He mostrado cómo estas manifestaciones naturales y espirituales están dotadas de voluntad y poder y se consideran parte primordial del orden social y cultural de estos pueblos.

Varias investigaciones acerca del suroccidente colombiano han remarcado aspectos históricos, culturales, políticos y sociológicos de la reapropiación de imágenes culturales de origen religioso, fenómeno además que se extiende a lo largo de América Latina y otras regiones del planeta. Nates (2001) y Zambrano (2002) muestran cómo para los indígenas y campesinos que habitan el Macizo colombiano los santos y las vírgenes remanecidos juegan un rol fundamental en los relatos sobre la fundación de pueblos. Sin embargo, mientras que Nates (2001) está más interesada en analizar el fenómeno del remanecimiento en sí mismo, desde la religiosidad popular, la conjunción de elementos simbólicos

4 Agradezco al profesor Carlos Páramo este concepto.

ibéricos y nativos, y la “reescritura real de una propia historia” que hacen los pobladores del Macizo, Zambrano es más incisivo sugiriendo que este fenómeno, más allá del campo folclórico de la religiosidad popular, es una puerta de entrada para el estudio de la “formación de comunidades locales en situaciones de cambio cultural” (110).

Acogiendo esta perspectiva, mi trabajo ha estado encausado más que a entender las dimensiones de religiosidad popular de la aparición y el remanecimiento de manifestaciones sagradas, como el Niño Jesús de los Santos Reyes y de la Virgen del Rosario, en destacar el papel de estos seres en la definición de sentidos colectivos de comunidad y en el fomento de la cohesión social. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en el Macizo, particularmente con el proceso político de la etnicidad yanacona, no he encontrado que en Jenoy y Mocondino haya una motivación consciente ni mucho menos instrumental de movilizar santos y vírgenes remanecidos o llegados a sus territorios para legitimar alguna aspiración étnica o política en concreto.

Otros autores han resaltado la predominancia de una forma de identificación similar en otros lugares de los Andes. Gelles (2000), a propósito de su trabajo sobre el agua, la identidad y el poder en Cabanaconde, señala que allí las políticas de identidad y etnicidad van más allá de los usos diferencialmente posicionados de indio, cholo, mestizo y criollo. Propone, además, que hay una variedad y complejidad de formas de identificación entre los grupos sociales en los Andes, basadas en sistemas nativos de religión y prácticas rituales que los vinculan a una geografía sagrada y a santos patronos en cada pueblo (44-45). Como ya indiqué, Joseph Bastien (1985) también señala que las sociedades aimaras distinguen sus comunidades o *ayllus* de acuerdo con la montaña donde habitan (5).

Luis Guillermo Vasco (2002, 225) propone que a pesar del despojo territorial, el arrasamiento de sus formas políticas y sociales, o de la integración de sus miembros a la vida económica de las sociedades nacionales, aspectos importantes de la cultura de antiguos pueblos, lo que pudiera llamarse una cultura espiritual, una manera de pensar y conocer el mundo y relacionarse con él, se han preservado a través del tiempo, como base que ha mantenido a estas sociedades diferenciadas del resto de la nacionalidad colombiana. Además, gran parte de esta conciencia y pensamiento social “se estructura alrededor de la idea de una ligazón vital” entre la comunidad y la tierra, en la que

“si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir” (2002, 196-200). Para Vasco este es un sistema de pensamiento telúrico. Bastien (1985, 196-197) también propone que la metáfora cuerpo/montaña, que podría ampliarse a la relación vital entre la comunidad y el entorno en el que habita, se fundamenta en su carácter telúrico, es decir, su asociación primaria con la tierra y sus manifestaciones naturales.

Visto en la larga duración esto supone que los tiempos sociales de colectivos con antigüedad en el tiempo, como Jenoy y Mocondino, no pueden desligarse de los ciclos de los fenómenos naturales con los cuales conviven y hacen parte integral de sus sociedades. No es entonces una casualidad que los conflictos pasados y actuales que han vivido estos pueblos y que han involucrado al agua y al volcán hayan convocado y motivado la resistencia de la comunidad, a la vez que trastocaron los órdenes sociales y culturales de estas sociedades o, en otras palabras, hayan sido el motivo de su “despertar”.

voltear la tierra para despertar la vida

Con estos elementos sobre la mesa, la comprensión de lo que acontece en Jenoy y en Mocondino a raíz de los sucesos críticos recientes adquiere mayor complejidad. Por un lado, están las acciones políticas propiamente dichas, pugnas por derechos territoriales en el marco de disputas por el reconocimiento y la legitimidad de identidades étnicas y proyectos político-organizativos no étnicos. Pero, por otro lado, existe otro nivel, perceptible solo por una mirada etnográfica que vea más allá de los discursos políticos de los líderes locales o de las discusiones y disputas por la designación y autodesignación, siempre conflictiva, como indígenas, campesinos, ciudadanos, etc.

Allí aparecen concepciones del mundo, no siempre conscientes, mucho menos instrumentales o estratégicas, que como he mostrado toman más fuerza en momentos críticos de la vida de jenoyes y mocondinos, pero que en general permanecen latentes en su vida cotidiana, en sus prácticas rituales, relatos y conocimientos, y que dan contenido a una forma particular de definición del ser colectivo que ha prevalecido a través del tiempo.

He encontrado que uno y otro nivel se conectan a través de la metáfora “remoción de la tierra” y la acción concreta del descubrimiento y desenterramiento de rocas especiales y poderosamente significativas

para jenoyes y mocondinos. Esta acción, además de tener un carácter consciente, de develar escrituras antiguas que legitimen sus exigencias territoriales y políticas, representa, también, el desenterramiento de los *antiguas*, la vuelta de memorias, el transitar por caminos de los territorios desandados por mucho tiempo y en general el volcamiento de sus sociedades y la tierra.

En Jenoy, por ejemplo, no fue sorpresivo para sus habitantes que precisamente en el momento en que buscaban pruebas para legitimar su permanencia en el territorio aparecieran dos piedras talladas con petroglifos justo en las faldas del Galeras, conjunto al que llamaron Mantel de la Vida. En los testimonios que recogí poco después del hallazgo, la mayoría de jenoyes coincidieron que esto demostraba su larga convivencia con el volcán, lo que establece el vínculo y la continuidad temporal entre quienes habían tallado la roca, los *antiguas*, y los actuales habitantes del pueblo. Don José Eloy Criollo, por ejemplo, habitante de la vereda Charguayaco, en una minga que se hizo poco tiempo después del hallazgo para cerrar y marcar el lugar, manifestó públicamente:

Cuántos miles de años habrán pasado cuando nuestros antecesores, los propios indios que vivieron en la época antes de la Conquista, tenían el santuario para orar a su dios [...] porque de no ser que ellos tuvieron que abandonar estas tierras perseguidos por el gobierno monarca, por la conquista que los españoles solo buscaban a los indios para apoderarse de sus riquezas y tomarnos como esclavos. Tal vez ellos se enterraron en vida con lo que tenían y por allí encontramos riquezas que nuestros antecesores nos dejaron [...] Para mí que este hallazgo nos da pie para decirle al gobierno de que nuestros viejos, ancestros, antepasados, vivieron y convivieron aquí, hubo vivencia entonces. (José Eloy Criollo, 9 de septiembre de 2007. Grabación)

El hallazgo dio pie para que los líderes locales que se oponían al reasentamiento reforzaran sus argumentos sobre su histórica convivencia con el Galeras. Ponían sobre la balanza si valían más los dos años que tenía de antigüedad el decreto que los obligaba a reasentarse, el cual estaba escrito en un simple papel, o las letras escritas en piedra, con seis mil años de antigüedad —edad que le atribuyeron los jenoyes al Mantel— (Perugache 2007-2015).

A pesar de lo que pudiera leerse como una instrumentalización en discursos políticos o reivindicativos, el hallazgo del Mantel de la Vida significó *algo más*. El encuentro con esta y otras rocas regadas a las faldas del Galeras significó para los jenoyes su “despertar”, el desenterramiento y el encuentro con los *antiguas*, los *infieles* que dormían desde cuando se enterraron antes que ser sometidos por los españoles. No es extraño que algunos mayores del pueblo, cuando les preguntaba por el hallazgo hayan dicho que se trataba del remanecimiento de un indígena, y que don José Francisco Yaqueno, cabildante en 1946 y primer gobernador del cabildo renaciente en 2008, en una visita al Mantel, haya dicho que la figura antropomorfa que aparecía en el centro de la piedra más grande se trataba en realidad de Juan Criollo, y que el Mantel, al igual que la piedra laja, un lugar de la vereda Aguapamba donde sobresalen rocas fundidas por el derretimiento de lava volcánica, se trataba de las salientes de los pilares de piedra que sostenían la “casa del pueblo de Jenoy”.

Figura 4.



Fuente: Jorge Perugache, marzo de 2011. En el centro, Juan Rayo remanecido en el Mantel de la Vida.

De manera que el descubrimiento de un lenguaje antiguo escrito en las rocas, misterioso y extraño para muchos, pero cercano espiritualmente, motivó también el despertar de memorias profundas, de la relación consustancial de los jenoyes con su territorio-volcán. El extraño llamado de la piedra era una manifestación de la tierra, del volcán y de Juan Rayo, en fin, de otra parte de su misma sociedad que les reclamaba a los actuales habitantes de Jenoy por su letargo. Como todo remanecimiento, el hallazgo del “cacique de Jenoy” era el inicio de un nuevo tiempo.

conclusiones

La defensa del agua en Mocondino y la decisión de seguir habitando a las faldas del Galeras en Jenoy han motivado distintas acciones político-organizativas. Entender estos fenómenos desde un análisis que no considere la relación histórica de los pueblos embarcados en estos procesos con la ciudad, en particular, y con la sociedad nacional, en general, y mucho menos las dimensiones simbólicas de la vida cotidiana de los hombres y mujeres de estas sociedades, podría llevarnos a lecturas superficiales o incompletas.

En este sentido, para la comprensión de lo que actualmente acontece en Jenoy y Mocondino y en otros momentos de peligro en la vida de estos colectivos es oportuno un acercamiento etnográfico de larga duración a los sentidos y nociones del ser colectivo que han existido en estas sociedades, lo que, retomando a Salomon (2001, 67) implica “no contentarnos con la simple transvaloración de la dicotomía que se esconde tras el vocablo indígena”.

Esta pista permite entender que los procesos de identificación en Jenoy y Mocondino han ido más allá del uso, el despliegue y la disputa de identidades políticas, y están relacionados con identidades comunales profundamente arraigadas, aunque han sido producto de la conjunción de procesos nativos y coloniales. Esta forma predominante de identificación, que se manifiesta en el ser mocondino y en el ser jenoy, está estrechamente ligada al vínculo de estos colectivos con su entorno geográfico y a las manifestaciones naturales y espirituales que se presentan, brotan y viven en dicho espacio, y que en conjunto son parte integral de sus sociedades. Dos escenarios claves para entender la forma como

se actualizan, refuerzan y transforman estos referentes son las fiestas patronales y el modelo comunitario de manejo de bienes colectivos como las casas comunales, iglesias, cementerios y, particularmente, los acueductos comunitarios.

Finalmente, esta forma de identidad comunal ha servido como fundamento de procesos político-organizativos basados en la adscripción a identidades étnicas y campesinas. Este vínculo se revela en una acción concreta, sugestiva y potente: la remoción de tierra y el desenterramiento de rocas con antiguas graffías en Jenoy y Mocondino, y la metáfora que lleva aparejada esta acción: el voltear la tierra para despertar la vida, o el volcamiento de la tierra y con ella de todos los órdenes sociales, lo cual marca momentos de cambio y permanencia.

A propósito de esto, es interesante la figura de “*viagem da volta*” (viaje de vuelta o viaje de regreso) que Joao Pacheco de Oliveira (1999) propone para dar cuenta de los procesos de renacimiento indígena en el nordeste brasileño. Con esta figura, el autor propone pensar la etnicidad como una trayectoria histórica que está determinada por múltiples factores, y como un origen, una experiencia primaria condensada en saberes y narrativas. Señala el antropólogo brasileño:

lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, más aún lo refuerza. Y de la resolución simbólica y colectiva de esa contradicción transcurre la fuerza política y emocional de la etnicidad. (29)

Como el “*viagem da volta*”, la remoción de la tierra expresa no solo la resistencia y la legitimación de las aspiraciones étnicas en el presente, también evoca la búsqueda de un origen, el desenterramiento de raíces, troncos y matas. El vaivén que trazan ambas figuras expresa la oscilación entre los dos momentos que caracterizan el tiempo geográfico y social de jenoyes y mocondinos: el receso y el despertar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diario y notas de campo

Perugache, Jorge. 2007-2015. Notas de campo. Manuscrito inédito.

Fuentes primarias

- Archivo General de la Nación [AGN]. Fondo: Ministerio de Interior. Caja: 7.
Carpeta: 2. Expediente de disolución Campanero. Años: 1937-1943.
- Archivo Histórico de Pasto [AHP]. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 334. Libro: 3.
Resolución en el proceso de disputa sobre aguas entre el hacendado Braulio de la Rosa y parcialistas de Mocondino, Puerres y Canchala. Año: 1942.
- Archivo Histórico de Pasto [AHP]. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 335. Libro: 3.
Documentos sobre procesos por conflictos en torno al agua entre Braulio R. de la Rosa y los cabildos de Puerres y Canchala. Año: 1939.
- Archivo Histórico de Pasto [AHP]. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 353. Libro: 3.
Documentos sobre procesos por conflictos en torno al agua entre Braulio R. De la Rosa y los cabildos de Puerres y Canchala. Año: 1941,1942.
- Archivo Histórico de Pasto [AHP]. Fondo Cabildo de Pasto. Caja: 427. Libro: 3.
Proceso de entrega de la casa del pueblo de Jenoy. Año: 1951.

Fuentes secundarias

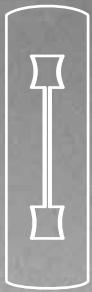
- Bastien, Joseph. 1985. *Mountain of Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press.
- Brubaker, Roger y Frederick Cooper. 2001. “Más allá de ‘Identidad’”. *Apuntes de Investigación del CEPPyP*, 7. Consultado el 14 de septiembre de 2017. <http://comunicacionycultura.sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf>
- Calero, Luis Fernando. 1991. *Pastos, Quillacinges y Abades 1535-1700*. Banco Popular.
- Cerón Solarte, Benhur. 2000. Comentarios a las crónicas viajeras sobre la ciudad de Pasto (I Parte). En *Manual de Historia de Pasto. Tomo IV*, 163-79. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- 2002. Comentarios a las crónicas viajeras sobre la ciudad de Pasto (II Parte). En *Manual de Historia de Pasto. Tomo V*, 152-90. Pasto: Academia Nariñense de Historia.
- Chaves, Margarita. 2001. “Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo”. En *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, editado por Mauricio Archila, 234-258. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano. 2009. “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el

- mestizaje en Colombia". En *Repensando los movimientos indígenas*, compilado por Carmen Martínez, 215-245. Quito: Flacso Ecuador.
- Cieza de León, Pedro. 2005. *Crónica del Perú*. Editado por Franklin Pease. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Comunidad de Jenoy. Agosto de 2006a. *Carta al Presidente de la República de Colombia. Álvaro Uribe Vélez*. Manuscrito inédito.
- Septiembre de 2006b. *Comunicado al gobierno e instituciones*. Manuscrito inédito.
- 2007. *Propuesta comunitaria de convivencia con el volcán*. Manuscrito inédito.
- Dagua, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoíris y del agua*. Bogotá: Los Cuatro Elementos, Fondo Promoción de la Cultura, Fundación Alejandro Ángel Escobar, CEREC.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Departamento Nacional de Planeación. Noviembre de 2006. Documento Conpes. *Lineamiento de política para implementar un proceso de gestión integral del riesgo en la ZAVA del volcán Galeras*. Bogotá.
- Gelles, Paul. 2000. *Water and power in highland Peru. The cultural politics of Irrigation and Development*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Gómez, Pablo. 2009. *Los Chyquys de la Nación Muisca Chibcha: ritualidad, re-señificación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- López, Claudia Leonor. 1996. "Pueblos del Valle de Atrís". En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central*. Tomo iv. Vol. 1, coordinado por François Correa, 223-273. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Mamián, Dumer. 2000. "Rastros y rostros de un camino para andar". *Revista Mopa-Mopa* 14: 75-88.
- 2014. *Mocondino en su historia: la invasión de la ciudad de Pasto*. Manuscrito inédito.
- Martínez, Paula. 2005. "Definición y análisis de los procesos de transformación del valle de Atriz, Municipio de Pasto (Nariño)". Tesis de Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia.
- Melo, Miller. 1992. "El manejo y conocimiento de los Andes. Corregimiento de Genoy, Municipio de Pasto". Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad del Cauca.

- Ministerio del Interior y de Justicia. 15 de noviembre de 2005. Decreto 4106.
- Morales, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Naspirán, Fabio. 2015. “El agua: renacer ancestral de los mocondinos”. En *Mocondino. Manojo de historias, saberes y sueños*, 73-78. Pasto: Alcaldía de Pasto.
- Naspirán, Silvio. 2015. “Renacer del cabildo indígena del pueblo Quillasinga de Mocondino”. En *Mocondino. Manojo de historias, saberes y sueños*, 79-86. Pasto: Alcaldía de Pasto.
- Nates Cruz, Beatriz 2001. “Reapropiación y articulación socio-cultural de santos y Vírgenes católicos en los Andes Sur Colombianos”. *Archives de sciences sociales des religions*, 113. Consultado el 16 de septiembre de 2017. <http://assr.revues.org/20184>
- Ojeda, Elizabeth. 2011. “Representaciones sociales de comunidad en la Parcialidad Indígena de Jenoy”. Tesis de Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño.
- Ortiz, Natalia. 2008. “El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los andes centrales durante la Colonia”. *Maguaré* 23: 265-301.
- Ortiz, Sergio Elías. 1935. *Las comunidades indígenas de Jamondino y Males. Apuntaciones etnológicas*. Pasto: Imprenta del Departamento.
- 1969. *Informe etnológico de las comunidades de Jamondino y Males*. Manuscrito.
- Pacheco de Oliveira, João, org. 1999. “Uma etnologia dos “indios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais” En *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboracão cultural do Nordeste indígena*, 11-39. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Parcialidad indígena de Jenoy. 2009. *Manifiesto del 23 de Mayo. Por los derechos comunitarios de los hijos de Urcunina*. Manuscrito inédito.
- Perugache, Jorge. 2015. “Voltar la tierra para despertar la vida: el resurgimiento de los pueblos del Valle de Atriz en el municipio de Pasto”. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Rappaport, Joanne. 2005 [1994]. *Cumbe renaciente: una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Revista Semana*. “La virgen y el volcán”. Septiembre 19 de 2004. Consultado el 16 de septiembre de 2017. <http://www.semana.com/especiales/articulo/la-virgen-volcan/68169-3>

- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1988. *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Salomon, Frank. 2001. “Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana”. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 7: 65-84. México: CIESAS.
- Triana, Miguel. 2009. *Por el sur de Colombia*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Zambrano, Carlos. 1995. *En la senda del Camino Real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá: ICANH.
- 2001. “Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano”. En *Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia*, editado por Mauricio Archila, 260-285. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.
- 2002. “Remanecidos y remanecimientos. Hallazgos de vírgenes y santos en la construcción de comunidades políticas locales”. En *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, 95-119. Colombia: Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



**LA IMAGEN DE LO SAGRADO Y LO SAGRADO DE LA
IMAGEN: EL CASO DE LA VIRGEN DE LAS LAJAS**

juan diego gutiérrez*
Universidad Nacional de Colombia

*judgutierrezme@unal.edu.co

La relación entre la fotografía y la antropología es metafórica y práctica. John Peacock, en su célebre libro *La lente antropológica* (2001), propuso entender la antropología en los mismos términos que la fotografía, como una mirada. En este texto abordo la relación entre el pensamiento antropológico, la práctica etnográfica y el papel de la fotografía en el trabajo de campo, la reflexión y la escritura antropológicas, sustentado, o más bien escrito, desde mi experiencia en campo.

Este fotoensayo es un complemento que surge a partir de mi trabajo de grado sobre el Santuario de la Virgen de Las Lajas en Ipiales, Nariño, Colombia (Gutiérrez 2016). En este espacio desarrollo dos ideas: la primera es la de lo fotográfico como un agenciador del pensamiento antropológico y no solo como una herramienta de registro. Esto lo hago por medio de las letras y el lenguaje visual en un diálogo entre la teoría y mi experiencia en campo, con el cual espero despertar una reflexión sobre la pertinencia de la fotografía como metodología antropológica y no como un mero adorno para los textos. Si bien el enfoque y el tema no son nuevos, e incluso han sido trabajados en esta revista (Rodríguez 2015), considero que se puede decir aún más al respecto. La segunda cuestión la desarrollo con base en mi experiencia de campo en Las Lajas y es una breve reflexión sobre la imagen y lo sagrado.

Primero quiero ahondar en la relación histórica, incluso epistemológica que une a la antropología con aquel producto de la alquimia que es la fotografía. Dibujar, grabar, pintar e incluso esculpir han sido formas milenarias de *representar*, de simbolizar la presencia de la ausencia (Hall 1997; Ortega 1992). Sin embargo, solo en el siglo XIX se pudo encapsular por la naturaleza del fenómeno en sí; la fotografía es una huella física, un pedazo recortado del instante en que fue tomada (Berger 1987). En esencia una cámara funciona igual que nuestros ojos, la luz afecta física y químicamente una superficie, esa afectación es ordenada e interpretada por nuestra mente y se convierte en parte de un yo que se va dejando suceder en el tiempo. La cámara fotográfica es entonces uno de muchos intentos por reproducir la memoria, esta máquina que parece salida de un universo *steampunk* funciona para capturar la experiencia.

Las fotografías son tal vez las más misteriosas de todas las cosas que conforman y densifican el entorno que reconocemos como moderno. Las fotografías son, en verdad, experiencia capturada, y la cámara es el arma ideal de la conciencia en su modalidad adquisitiva.
(Susan Sontag citada por Berger 1987, 52)

En este sentido, las fotografías funcionan como un *monumento documento* (Le Goff 1991), como fuentes (Burke 2001), lo que lleva a pensar en su utilidad en el terreno historiográfico pero también en el etnográfico. Para el etnógrafo las imágenes detonan la memoria de un campo pasado. No obstante, antes de entrar en detalle sobre los usos de la fotografía es pertinente aclarar sus dimensiones pública y privada. Para esto utilizo un recurso pedagógico de John Berger (1987).

A continuación presento una fotografía, por favor mírela sin ver el pie de foto y anote lo que logra leer de ella. Posteriormente realice la misma acción pero esta vez leyendo el pie de foto 1, luego de esto repita la acción por tercera vez con el pie de foto 2.



Pie de foto 1: Peregrina orgullosa durante el Domingo de Ramos en el Santuario de la Virgen de Las Lajas. Juan D. Gutiérrez. Temporada de campo 2, 21 de marzo de 2016.

Pie de foto 2: Cuando la vi pensé para mis adentros que era la Abuela Grillo.¹ Sus canas me llamaron la atención entre la muchedumbre que se abultaba en la plaza. Presioné el obturador unas cuantas veces desde lejos pero al final me terminé acercando. Un poco tímido, pero educadamente, la saludé y le pregunté si le podía tomar una fotografía. Ella accedió, me preparé para tomar la foto y ella se puso al otro lado de la lente, se paró con la espalda recta, esbozó una sonrisa casi imperceptible, como un guiño de complicidad. Fue un único disparo (torpe, sobra decir), me despedí y seguí con mi observación participante.

A continuación lea lo que escribió y compare. Las dos primeras son las dimensiones públicas, la tercera es un intento de hacer comprender lo que significa para mí la *dimensión privada*. Ahora bien, esto se traduce en una transformación directa en el significado de la fotografía. En lo privado esa foto representa para mí muchos sentimientos y pensamientos asociados con el contexto, la experiencia del momento y el lugar donde la tomé. Por su parte, para quien lee esta reflexión es tan solo una imagen que ha sido usada dentro de un texto, o como texto.

Esta dimensión privada hace de la fotografía un elemento de valor casi milagroso para la etnografía, pues si se entienden las fotos como una “experiencia capturada”, en palabras de Sontag, estamos hablando de gran parte de lo que es hacer etnografía. Si a eso le agregamos todo lo que implica tomar una fotografía, la negociación o la decisión de retratar a cierta persona o personas, haciendo algo específico y en un momento particular, la imagen capturada dice tanto de nosotros como de lo retratado.

¹ *Abuela Grillo* es un cortometraje de animación dirigido por Denis Chapon y estrenado en 2009.



En este sentido, la fotografía es una alquimia que logra materializar la mirada en un documento, permitiéndonos volver de forma casi mágica a momentos pasados. Como cuando Don Alberto, quien con sus manos y al ritmo de sus palabras iba armando los paquetes de “tres velas por mil” me contaba sobre su padre, un escultor. Él no paró de hablar mientras yo me encontraba en la más impertinente posición, sentado en el camino estorbando a todas las personas que pasaban. Hacía frío pero él continuaba como si no le importara, yo tenía las manos entumecidas por el viento helado que las golpeaba mientras las intercalaba para sostener la grabadora. Después de unos cuarenta minutos me dijo que se iría a descansar, así que le pedí unas fotos, y con la misma mirada con la que me contó su historia miró la lente, obturé.

Esta situación ilustra que esa reciprocidad implícita en la mirada —mirar incluye la posibilidad de ser visto— una *rear window* en la cotidianidad, que por defecto también se encuentra implícita en la fotografía. Mirarse implica reconocerse (Berger 2000), reconocer al otro, pero sobre todo enmarcar las experiencias en el mundo visible, “real”. Aquel retrato en que Don Alberto me mira desde su silla es tan solo una parte de toda la situación, pues más allá de los bordes de la foto, exactamente al otro lado de la lente, estaba yo, sentado en el piso enmarcando y calibrando la cámara. Él no solamente está posando, sino que reconoce allí mi presencia.

La fotografía es un método, su proceso alquímico le dio validez dentro del discurso científico pues parecía la manera más fidedigna de registrar la realidad, sin darse cuenta de que al fin y al cabo, es una *representación* más. En este sentido, toda imagen encierra en sí una reordenación del mundo percibido (físicamente) y reordenado (culturalmente). Estas cuestiones de la representación y del mirar son elementales cuando se habla de imágenes religiosas, pues la religión es un conjunto de discursos que ordena el mundo, un mundo en su mayoría visual.



En la fotografía de la Virgen que tomé durante mi trabajo de campo en marzo y abril de 2016 se puede ver cómo la pintura se encuentra sobrepuesta en la laja desnuda de la montaña. Esto lo traté en mi trabajo de grado, en donde defino a la Virgen como un proceso de mestizaje vivo, producto de una sobreimposición de símbolos. Para efectos prácticos es una montaña que ha sido enmascarada con una virgen en el contexto de la Conquista de América. Este es un acto de conquista simbólica, teniendo en cuenta la cercanía de un lugar con pictografías —imágenes también— al Santuario de Las Lajas (Gutiérrez 2016).

Esta sobreimposición de símbolos/representaciones, imágenes/imaginarios es algo a lo que Gruzinski le dedicó su libro *La guerra de las imágenes* (1990), en el cual relata cómo gran parte de la Conquista se dio por medio de un mestizaje pictórico, visual. La razón de esto es la mirada, como había mencionado al respecto de la fotografía de Don Alberto, el mirar nos permite situarnos en el mundo de lo “real” y al mismo tiempo reconocer a los otros. Sin embargo, la mirada no es estática, sino que sobre ella siempre devendrá la experiencia, (valga el pleonasmo) como a cualquier otro sentido que le da sentido a nuestra vida y que, con la fuerza de la cotidianidad, se normalizó tanto que terminó por naturalizarse.

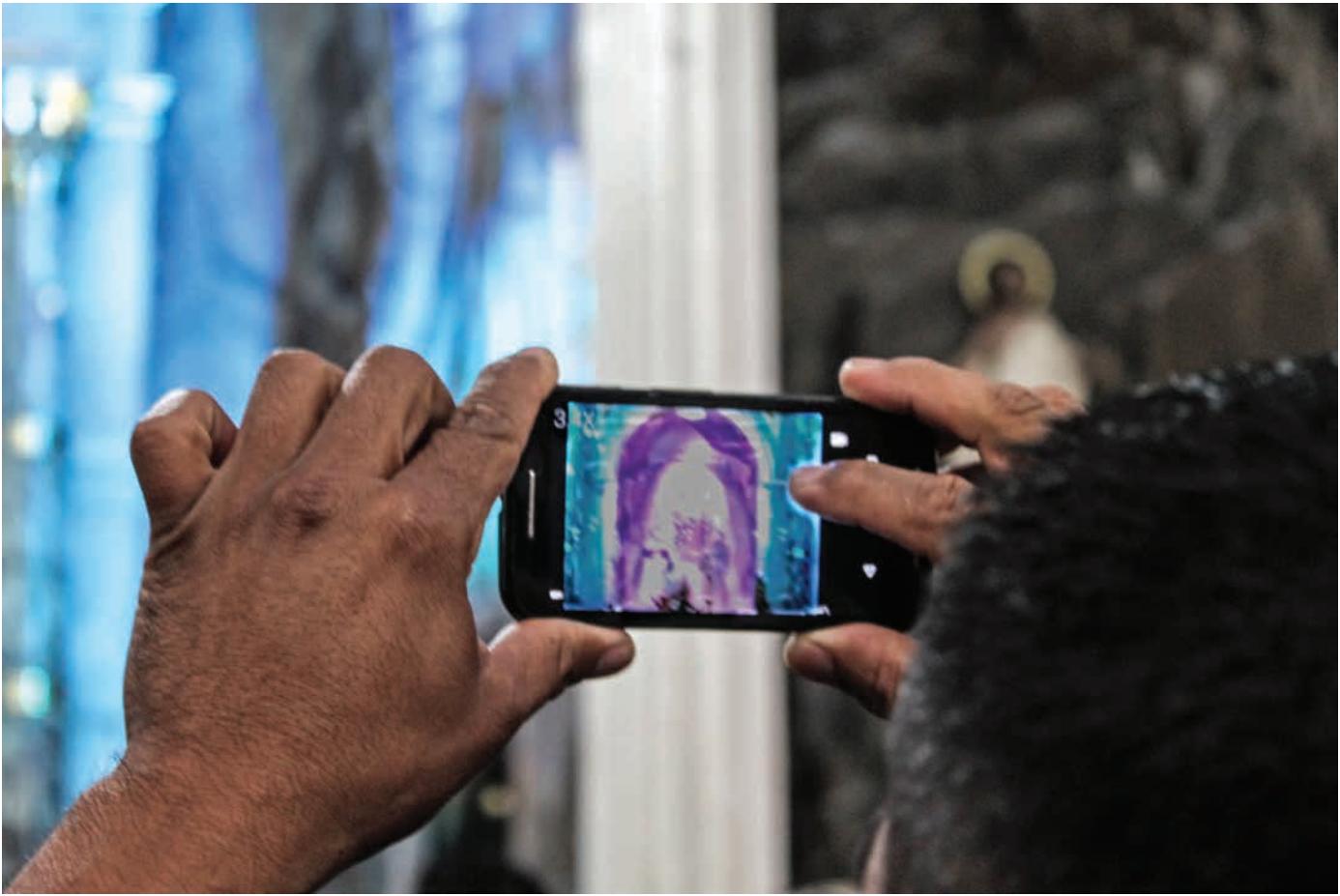
Esto se aprecia en Las Lajas con la edificación de una iglesia sobre un abismo, las imágenes de lo sagrado, Virgen y roca/montaña, se fusionan visualmente, una enmascara a la otra, y en la práctica de sus peregrinos y fieles es significada y entendida ambiguamente. La iglesia, la Virgen y el discurso hegemónico católico simbolizan la forma que se le ha dado a lo sagrado, pero son solamente transformaciones históricas de una noción sagrada sobre el territorio que ya estaba allí (Ferro 2004; Gutiérrez 2016).



En la actualidad, la presencia cotidiana de ambas nociones de lo sagrado se plasma en las prácticas religiosas de los creyentes, tales como meter algodones, cabello y fotos en la piedra. El uso de fotografías en la relación de los feligreses con la Virgen/montaña muestra que la representación religiosa se expresa en dos sentidos. Las personas tienen una noción visual de sí mismas (naturalizada en la fotografía), se reconocen en la imagen, se re-presentan en ella. Por tanto, la práctica de colocar una foto entre las rocas muestra lo liminal de la imagen entre el terreno de lo imaginario y de lo real, y su capacidad de ser interpretación y reordenamiento de la realidad.

Si miro y entiendo la roca como Virgen, como algo sagrado, y le agrego a esa imagen una fotografía mía —la presencia de mi ausencia— me quedaré en el Santuario, así me haya ido. Esta situación ilustra lo que Marc Augé problematiza como un triángulo de lo imaginario en el cual lo “imaginario individual, imaginario colectivo y la ficción como creación” (1999, 8) aparecen como categorías elementales para entender la relación entre lo imaginario y la ficción. Augé reconoce en esta última la capacidad para influir en la esfera de lo imaginario, pero reconoce la paradoja epistemológica constante entre ficción y creencia (Ginzburg 2010).

Lo imaginario aparece como una noción individual/colectiva de lo “real”, mientras que lo ficticio se problematiza por su cercanía al mito. Paradójicamente, lo religioso tiende a “desmitificarse” y a tratar de imponerse como historia para ser validado (Augé 1999). La imagen, en este caso, se vuelve el medio por el cual se hace presente lo sagrado y trata de validarse empíricamente, ya que al presentarse de esta forma entra en el mundo visible “real” y, por lo tanto, puede ser descrita (Ries 1995).



Llegados a este punto, puedo decir que lo *sagrado de la imagen* resulta ser su naturaleza fronteriza, pues siempre nos pone en contacto con otras realidades, otros tiempos u otros espacios, aunando esto a lo que se podría llamar la posibilidad de creación. Es decir, que la conciencia de lo real, principalmente visual, genera una respuesta creativa y discursiva que ordena constantemente el mundo: lo imaginario (Augé 1999). Esta última fotografía ilustra cómo al obturar, aquel peregrino está creando un registro de su experiencia, un *documento/monumento*, cuyo significado privado solo puedo intuir. Sin embargo, esta fotografía (la mía) ilustra lo que se podría llamar una matrioska, pues hay una imagen dentro de otra, como una metáfora del juego recíproco del triángulo de lo imaginario, en el cual persiste una dinámica de retroalimentación entre los actores colectivos/individuales/ficcionales (Augé 1999).

Esta retroalimentación, o aculturación en dos sentidos, es lo que Ginzburg llama la “circularidad cultural” (1986). En este caso, la significación y las imágenes/imaginarios que los y las fieles ejercen sobre el Santuario, la Virgen y la roca son la *imagen de lo sagrado*, pues son aquellos discursos y prácticas los que le dan forma. Las reflexiones sobre el uso de celulares y la masificación de la tecnología, así como la dogmatización de la ciencia, también ilustrados en la fotografía, se escapan por ahora a mi trabajo, por tanto, quedan sugeridos como futuros proyectos de investigación.

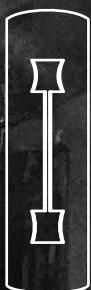
Solo me queda decir que así como los creyentes registraron su peregrinar, su experiencia en busca de lo sagrado, yo registré mi campo, e hice de esta experiencia una peregrinación en busca de capturar lo sagrado, en letras y en imágenes.

referencias bibliográficas

- Augé, Marc. 1999. “De lo imaginario a lo ‘ficcional total’”. *Revista Maguaré* 14: 5-18.
- Berger, John. 1987. *Mirar*. Madrid: Hermann Blume.
- Berger, John. Et ál. 2000. *Modos de ver*. Barcelona: Gili.
- Burke, Peter. 2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Ferro, Germán. 2004. *La geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de Las Lajas*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- Ginzburg, Carlo. 1986. *Historia nocturna*. Barcelona: Mashnik.
- . 2010. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. 1988. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1994. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Juan. 2016. *La Mestiza: religiosidad practicante y doctrina en lucha por lo sagrado, el caso de la Virgen de Las Lajas*. Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hall, Stuart. 1997. “El trabajo de la representación”. En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall y traducido por Elías Sevilla Casas, 17-34. London: Sage Publications.
- Le Goff, Jacques. 1991. “Documento/monumento”. En *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, traducido por Hugo Bauzá, 227-239. Barcelona: Paidós.
- Ortega, Sergio. 1992. “Introducción a la historia de las mentalidades”. En *El historiador frente a la historia: corrientes historiográficas actuales*, 87-95. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Peacock, John. 2005. *La lente antropológica*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, Alejandro. 2015. “Retractus: memorias etnográficas e historia”. *Maguaré* 29, 1: 237-256.
- Ries, Julien. 1995. “Mutación y permanencia de lo sagrado en el curso de tres milenios de experiencia religiosa”. En *Tratado de antropología de lo sagrado*, tomo 4, coordinado por Julien Ries, 403-430. Madrid: Trotta.

EN EL CAMPUS



SIGUIENDO A UN CICLISTA. UNA ETNOGRAFÍA EN Y DEL MOVIMIENTO

césar leonel corre a ber múdez
Universidad Nacional de Colombia

Cada página con todas sus letras es para ti, Carol.

Alguien tocó a la puerta del amigo. “¿Quién eres?”, preguntaron de adentro.

El que tocaba respondió: “¡Soy yo!”.

“¡Vete!”, dijo el amigo. En esta fiesta no hay lugar para lo crudo.

¿Qué cocina lo crudo y lo libera de la ignorancia,
si no el fuego de la separación?

El pobre hombre se fue y viajó por un año,
ardiendo con las chispas de la ausencia del amigo.

El que estaba crudo se cocinó y volvió a la casa del amigo.

Tocó la puerta con suavidad, cuidando sus modales.

El amigo le gritó: “¿Quién está ahora en la puerta?”.

Y contestó: “¡Tú estás a la puerta, ladrón de corazones!”.

El amigo le dijo: “Puesto que eres yo, entra;
no hay lugar en la casa para dos de mí”.

En la aguja no cabe un hilo doblado; cuando seas uno, entra en la aguja.

Un solo hilo entra en la aguja; un camello no cabe en el ojo de la aguja.

¿Cómo puede el camello achicar su yo
si no es por medio de disciplina y práctica?

JALAL AL-DIN RUMI

resumen

Este artículo es una descripción etnográfica de uno de los tantos viajes que cotidianamente hacen las y los estudiantes para llegar a la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. Se concentra en un modo de viajar, un sujeto y un día específico: el viaje en bicicleta de C el 9 de septiembre de 2016; y se sirve de dos estrategias etnográficas, la etnografía multilocal y la observación participante móvil multilocalizada. El trabajo explica las estrategias etnográficas utilizadas, después presenta la descripción propiamente dicha y, por último, formula algunas preguntas. Así pues, este artículo pretende aportar a la comprensión de una práctica y experiencia urbana que cada vez adquiere mayor relevancia: la movilidad en bicicleta.

Palabras clave: Bogotá, Soacha, auto-etnografía, etnografía, ciclistas, prácticas y experiencias de movilidad, Universidad Nacional de Colombia.

FOLLOWING A CYCLIST. AN ETHNOGRAPHY IN AND OF MOVEMENT

abstract

This article provides an ethnographic description of one of many of the daily trips that students make to get to the Universidad Nacional de Colombia's campus in Bogotá. It focuses on one means of transportation, one subject, and a specific date: C's bike ride on September 9, 2016. After discussing the two ethnographic strategies, multi-local ethnography and mobile, multilocalized participant observation used in this study, this paper goes on to the description itself; finally, it poses a series of questions. The article seeks to contribute to the understanding of an urban practice and experience that is becoming increasingly relevant: biking as a means of mobility.

Keywords: Bogotá, Soacha, auto-ethnography, ethnography, cyclists, mobility practices and experiences, Universidad Nacional de Colombia.

SEGUINDO UM CICLISTA. UMA ETNOGRAFIA EM E DO MOVIMENTO

resumo

Este artigo é uma descrição etnográfica de uma das tantas viagens que, no cotidiano, os e as estudantes fazem para chegar à Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Concentra-se em um modo de viajar, um sujeito e um dia específico: a viagem de bicicleta de C no dia 9 de setembro de 2016; utilizam-se duas estratégias etnográficas: a etnografia multilocal e a observação participante móvel multilocalizada. O trabalho explica as estratégias etnográficas utilizadas e, em seguida, apresenta a descrição em si e, por último, formula algumas perguntas. Assim, este artigo pretende contribuir para a compreensão de uma prática e uma experiência urbana que cada vez ganha mais relevância: a mobilidade em bicicleta.

Palavras-chave: Bogotá, Soacha, autoetnografia, etnografia, ciclistas, práticas e experiências de mobilidade, Universidad Nacional de Colombia.

los pedales conceptuales

De la etnografía unilocal a la multilocal

La economía política capitalista en su forma contemporánea de “sistema mundo” ha generado un nuevo reto empírico para la investigación etnográfica: describir y comprender formaciones culturales producidas por sujetos localizados en distintos tiempos y espacios, es decir, por sujetos móviles y multisituados. La “etnografía convencional” no es suficiente para captar estas condiciones culturales, porque sus sujetos de estudio están localizados en un único tiempo y espacio, por lo que es relativamente estática y situada, es una “etnografía unilocal”. Es necesaria una nueva etnografía que, al igual que los sujetos a estudiar, esté en movimiento y múltiplemente situada, esta es la “etnografía multilocal” (Marcus 2001).

La etnografía multilocal se caracteriza por un trabajo de campo que tiene como propósito seguir a los sujetos en su cotidiana y dinámica producción cultural durante un periodo de tiempo: “La estrategia de seguir literalmente las conexiones, asociaciones y relaciones imputables se encuentra en el centro mismo del diseño de la investigación etnográfica multilocal [...] Seguir empíricamente el hilo conductor de los procesos culturales lleva a la etnografía multilocal” (Marcus 2001, 112).

Pero como la “etnografía multilocal” no sigue a sujetos en sí mismos, sino a sujetos que circulan por el “sistema mundo” acompañados de significados, objetos, narraciones, conflictos y otras vidas, seguirlos es también una manera de seguir al “sistema mundo”, de describirlo y comprenderlo. De ahí que esta sea una etnografía *en y del* “sistema mundo”: “No es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. Más bien, sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema” (Marcus 2001, 113).

En esa medida la “etnografía multilocal” expande las posibilidades de la investigación etnográfica. Propicia, por ejemplo, la creación de mapas de los procesos culturales; el planteamiento de comparaciones, contradicciones, continuidades y discontinuidades; la disolución de las dicotomías jerarquizantes entre “nosotros y nosotras” y “ellos y ellas”, así como la sustitución de traducciones bilingües por multilingües.

Sumergirse en la experiencia

La “observación participante móvil multilocalizada” es una estrategia metodológica para estudiar la movilidad urbana desde el enfoque etnográfico, y más exactamente, desde el enfoque de la etnografía multilocal. Su propósito es describir y comprender las *experiencias* de las personas en sus prácticas cotidianas de movilidad (Jirón 2012).

Las experiencias de movilidad están incorporadas en el cuerpo como usos y efectos, y en la mente como estrategias; son multisensoriales, porque involucran y afectan todos los sentidos; son emocionales, porque causan estados y expresiones emocionales; y están compuestas por modos específicos de significar, representar y actuar la movilidad. Así, describir y comprender las experiencias de movilidad es saber qué les sucede a las personas antes, durante y después del viaje; por qué, cuánto, a qué hora y cómo viajan; qué tocan, huelen, oyen, ven y saborean mientras están viajando; cuáles son sus interpretaciones, emociones, estrategias, rutinas y pensamientos al viajar (Jirón 2012).

En ese sentido, captar las experiencias de movilidad requiere una “técnica de seguimiento”, esto es, acompañar a las personas en sus viajes y ocupaciones cotidianas por un periodo de tiempo. Observar y participar en las prácticas de movilidad cual “sombra” de las personas es la condición necesaria para poder “experimentar al menos parte de lo que los viajeros experimentan”. En otras palabras, “seguir sus movimientos [...] es la manera más cercana de entender su experiencia” (Jirón 2012, 7-9). Por eso, es indispensable moverse con las personas, pero no solo a través del tiempo y el espacio, sino también a través de la palabra, la visión y la escucha:

El seguimiento implica acompañar a los participantes individualmente en sus rutinas diarias, observando la forma en que los participantes organizan y experimentan sus viajes, compartiendo y reflexionando colaborativamente sobre su experiencia en movimiento. Esto se logra discutiendo tópicos durante el periodo de seguimiento, o después de este. (Jirón 2012, 7)

En resumen, la “observación participante móvil multilocalizada” es una etnografía *en* y *del* movimiento, entendido este simultáneamente como práctica y experiencia.

las ruedas de la descripción

La descripción etnográfica que presento en esta sección del artículo surgió de mi interés por comprender una práctica y experiencia urbana que cada vez adquiere mayor relevancia, a saber, la movilidad en bicicleta. Para elaborarla utilicé las estrategias metodológicas anteriormente expuestas y atravesé por tres momentos de investigación.

Seleccioné un sujeto de estudio que realizara trayectorias espaciales *singulares* para llegar a la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, es decir, que se levantara a tempranas horas del día, viviera muy lejos, pedaleara durante largos períodos de tiempo, hiciera de la bicicleta su principal medio de transporte y asistiera regularmente a la Universidad. Este sujeto fue C. Y lo nombraré así porque él mismo me solicitó el anonimato:

No quiero que diga mi nombre, porque eso me hace distinto a los demás ciclistas. Yo quiero que quien lea su escrito sepa que yo soy como todos, que yo soy igual a cualquiera... ¡¿Qué tal una C o una K como en los cuentos de Kafka?! Huy, eso sería muy bacano, ¿no? (Entrevista 6)

Después de seleccionar el sujeto de estudio, de explicarle de qué se trataba la etnografía y de que aceptara participar en esta, iniciamos un proceso de conocimiento mutuo. Más específicamente, una entrevista semiestructurada en la que él me permitió acceder a su historia personal, sus antecedentes familiares, las razones de sus padres para elegir el lugar en el que reside, su descripción de la trayectoria de viaje que cotidianamente hace en bicicleta, sus motivos para decidir esta trayectoria y este modo específico de viajar.

Al terminar la entrevista acordamos con C el seguimiento de sus recorridos matutinos. Esto implicó que durante la semana del 5 al 9 de septiembre de 2016 estuviera en su apartamento a las cuatro de la mañana para observarlo mientras se alistaba y para participar con mi bicicleta en sus viajes. No sobra añadir que aunque en la descripción etnográfica solamente hago referencia al último día de observación participante, traté de condensar en ella toda la información que obtuve a lo largo de la semana.

En los recorridos me mantuve cerca de C para mapear sus tiempos y espacios, fotografiarlo e interrogarlo por sus motivaciones, pensamientos,

emociones, estrategias, sensaciones, en cada oportunidad que tenía; y cuando llegábamos a la Universidad, antes o después de las clases de C, conversábamos con más profundidad sobre cada viaje: le preguntaba acerca de momentos específicos de la experiencia, retomábamos los temas que no habíamos podido tratar por distintos motivos (tardanza, velocidad, tráfico, riesgo, etc.), discutíamos los tiempos y espacios, y por último, comentábamos las fotografías.

Esta fue una forma de experimentar parte de lo que C experimentaba. Por supuesto, es imposible comprender totalmente la práctica y experiencia del otro —incluso si ese otro es uno mismo—, pero intenté llegar lo más lejos que pude. La siguiente descripción es precisamente el resultado de ese intento.

C tiene 24 años de edad, nació en un pequeño pueblo del sur de Cundinamarca llamado Venecia, es estudiante de octavo semestre de sociología en la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá y actualmente vive solo en un apartamento de un conjunto residencial del barrio San Mateo, Soacha.

El 9 de septiembre de 2016, dado que tenía una clase a las 7:00 a.m., se levantó a las 4:00 a.m., se bañó, se vistió e hizo el desayuno. Hacia las 5:30 a.m., luego de ponerse un casco y un tapabocas, bajó esa bicicleta azul que le regaló su sobrino desde el cuarto piso donde está ubicado el apartamento en el que vive, y empezamos a pedalear.

Bajo el cielo encapotado de aquella mañana, tenía como primer objetivo “salir” a la Autopista Sur. Por lo que, aún dentro de su barrio, comenzó a eludir velozmente huecos y motos, bicitaxis, perros, buses, personas, carros y otros ciclistas. “Así me pasa siempre. Y todo por qué, porque aquí en Soacha no hay ciclovía, hay mucho desorden y a esta hora es mucha la gente que está saliendo a trabajar o a estudiar como yo” (Entrevista 2).

Recordaba en aquel instante, ah, el olor dulzón de una “aguapanela” hirviendo, el sabor crujiente de una “arepa de maíz pelao”, el sonido de una yema cayendo con su clara sobre aceite ardiendo... mis brazos temblorosos por la briza helada de la aún nocturna madrugada... un sentimiento de impotencia por no continuar concentrado en la etnografía a raíz de los avatares de la carretera...

Cuando al fin llegamos a la Autopista Sur, le fue imposible usarla debido al trancón que había. Decidió “darle derecho” por un andén paralelo a esta, hasta alcanzar su segundo objetivo, la Avenida 68. Tal andén le significó a C una disminución considerable de la velocidad, pues, además de tener bastantes altibajos, estaba atiborrado de obstáculos: personas apresuradas y esperando bus, señalizaciones, bolardos, niños, niñas y jóvenes yendo a estudiar, postes de luz, basura, talleres improvisados para reparar bicicletas y ventas ambulantes, más bicitaxis, más carros, más huecos, más motos, más buses y más ciclistas.

En ese momento el comportamiento de C cambió drásticamente. Su cuerpo, que permanecía relajado, se contrajo y se hizo rígido; su respiración, que era pausada, se aceleró; sus manos dejaron de coger con suavidad el manubrio y se sirvieron con más frecuencia de los frenos; su cabeza, que hacía solo un instante se movía con suavidad, empezó a moverse frenéticamente hacia los costados; sus piernas, que tenían movimientos relativamente regulares, ahora se alternaban entre movimientos lentos y rápidos. Y aún más, nacieron en él el temor y la angustia.

No había duda, C estaba enfrascado en una lucha por el espacio. A causa de que había tantos sujetos moviéndose en un área tan reducida, tenía la obligación de defender su posición y arrebatar la de los demás, pero también debíamos respetar unas reglas latentes: conservar la derecha, no chocar ni dejarse chocar, desplazarse principalmente en línea recta, dar uso a cualquier lugar vacío. En sus palabras, había que “pararse duro”, “andar en la juega”, “no dormirse”, “estar mosca”.

C supo —me contó— que estábamos cerca de su segundo objetivo, la Avenida 68, por tres motivos. Primero, los olores nauseabundos del río Tunjuelo y el Frigorífico Guadalupe. Segundo, el molesto sabor a manteca quemada que brota de grandes tanques de acero inoxidable en la Autopista Sur con Avenida Boyacá. Tercero, la publicidad y el contrastante color blanco del Alkosto de la 68.

Al llegar a la Autopista Sur con Avenida 68, y cerca de las 6:00 a.m., C trazó su tercer objetivo, la Avenida 68 con Transversal 53. Alcanzarlo nos fue un poco menos difícil, ya que se sirvió de vías secundarias y por tanto muy poco transitadas. Su comportamiento distendido regresó. Tanto así, que pudo “soltarse de manos” y “pasarse uno que otro semáforo en rojo”. No obstante, su espalda, bastante sudada, empezó a dolerle por el peso de la maleta y la tensión padecida.

Entretanto, mi pecho danzaba al ritmo de un tambor enardecido... Chiflaba con el ceño fruncido para evitar a una mujer despistada que “no iba mirando por dónde caminaba”... Un tanto avergonzado le pedía disculpas al motociclista que, ante mi imprudencia, gritaba: “¡Qué, muy picao e loca, pirobo!?”... Flechas de dolor herían mis muñecas y en la palma de mis manos se alzaban ya ardientes callos rojos...

Cuando eran un poco más de las 6:00 a.m., logramos llegar a la Avenida 68 con Transversal 53. C paró en el inicio de una ciclovía a beber agua, quitarse el saco que se había puesto para evitar el frío de la madrugada, y alejarse a sí mismo para conseguir su cuarto y último objetivo, la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá: “Como aquí para allá sí hay ciclovía de verdad, puedo volear zapato en forma, todo lo que quiera, a lo que me marca. Yo aquí voy es con toda” (Entrevista 4).

Y así lo hizo. Se levantó del rígido sillín, inclinó su tronco y movió sus piernas con toda la fuerza que pudo. A esa hora la cantidad de personas que utilizaban la ciclovía era mínima. Los obstáculos, principalmente carros y charcos, aparecían solo esporádicamente. Pero esto duró poco. Pues llegamos a la glorieta de la Calle 3 con Carrera 50 en Puente Aranda.

Una vez más, C tuvo que disputar el espacio con carros, motos y otros ciclistas. Salió avante gracias a que mantuvo una baja velocidad y a que anticipó los movimientos de los demás. Pero, en cuanto estuvimos fuera, los carros, mediante sus pitos, rapidez y tamaños, le ostentaron su poder y lo relegaron a la periferia de la carretera. Entre la ira y el temor, tuvo que conservar la derecha y seguir junto al andén.

De esa manera, avanzamos a lo largo de la Carrera 39 hasta llegar a la Calle 19. Allí, aún le quedaba por superar un último obstáculo, un paso destapado con indigentes e inundado de charcos y basura. Aceleró, aceleró y fingió no mirar a nadie. Ya, lo había logrado. Tres curvas más y estuvimos sobre la Avenida 26 frente a su último objetivo. Nos bajamos de la bicicleta y cruzamos el puente. Jadeaba. El sudor rodaba a goterones por su cabeza mientras su espalda ardía en húmedo calor. Eran las 6:38 a.m. La mañana azul despuntaba fulgurante en el horizonte:

Sí, es difícil, pero a mí me gusta, porque además de ahorrarme plata llego activado a estudiar. Ahorita, estiro un poco y me cambio esta camiseta mojada por otra, y listo. Ya estuve. Y en la tarde, devolverme. Pero como dicen en el barrio, “eso no son penas” y

menos para mí, que desde muy pequeño he practicado distintos deportes y sé lo que es vivir en el campo. (Entrevista 3)

Era el final, pero, ay, mi boca árida clamaba la vitalidad del agua... Mis oídos estaban intimidados por el acerado y veloz murmullo de la muerte... Mi nariz respiraba resignada el aire turbio que ahogaba las calles... Mis piernas extrañaban el suelo, y mi “nies” —aquella parte que según C “nies culo, nies güevas” (Entrevista 5)— maldecía el sillín... Cuánto reprochaba aquel día mi sedentarismo libreco.

fin y principio de la cadena

En términos muy generales, Marcus (2001) plantea que la “etnografía multilocal” se encarga de seguir a los sujetos, y Jirón (2012) que la “observación participante móvil multilocalizada” sigue a los sujetos para comprender sus experiencias. La descripción que hice del viaje de C es un ejemplo de la utilización de ambos planteamientos.

En primera medida, describí los movimientos de C a través de distintos tiempos y espacios. Desde que empezó a preparar su viaje a las 4:00 a.m., hasta que lo concluyó a las 6:38 a.m.; desde sus primeros pedaleos en la Autopista Sur, hasta sus cansados pasos sobre el puente de la Avenida 26. Y propicié de ese modo la evocación de un mapa, la creación de comparaciones y, por qué no, la superación de la dicotomía entre “ellas y ellos” y “nosotras y nosotros”, entre “él” y “yo”.

En segunda medida, describí diferentes dimensiones de la experiencia de C. Sus pensamientos acerca de la movilidad en Soacha; sus emociones de temor, angustia e, incluso, ira en determinados lugares y momentos; el sudor que le tocaba la espalda y la frente, los olores que lo ubicaban, los sonidos de los pitos, los obstáculos que veía, el sabor a manteca que repugnaba; sus estrategias para superar glorietas y evitar el tráfico; sus motivaciones para ejercitarse antes de estudiar. Así, el caso de C no solo es una descripción etnográfica de la experiencia de su viaje, sino también de la vida universitaria y, aún más, de la vida urbana soachuna y bogotana.

Hasta aquí, he puesto los pies sobre los pedales conceptuales y he dejado que las ruedas de la descripción se pusieran en movimiento; ha llegado entonces el momento de que detenga la cadena. Una buena forma

de dar fin a un texto es haciendo posible otro principio... formulando preguntas: si la “etnografía unilocal” es en buena medida el estudio de sujetos colectivos por parte de sujetos individuales, ¿podría pensarse que la “etnografía multilocal” abre nuevos caminos para el estudio de sujetos individuales por parte de sujetos colectivos? Si comprender la experiencia de movilidad requiere experimentar lo que los viajeros experimentan, ¿podría plantearse que la etnografía de su experiencia necesita simultáneamente de una auto-etnografía? Si la “observación participante móvil multilocalizada” es una etnografía *en y de* las prácticas y experiencias de movilidad, ¿podría inferirse que una manera acertada de realizarla es haciendo objeto de estudio nuestras propias prácticas y experiencias?

referencias bibliográficas

- Clifford, James. 1990. “Notes on (Field) notes.” En *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, 47-70. Ithaca: Cornell University Press.
- Geertz, Clifford. 2005. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. En *La interpretación de las culturas*, 19-40. Barcelona: Gedisa.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Jirón, Paola. 2012. “Transformándome en la sombra”. *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos* 10: 1-14.
- Marcus, George. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades* 11, 22: 111-127.
- Norman, Dezin e Yvonna Lincoln. 2015. *Manual de investigación cualitativa. Volumen IV. Métodos de recolección y técnicas de análisis*. Barcelona: Gedisa.

entrevistas

Entrevista 1: conversación informal con C el 1 de septiembre de 2016 en la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 78 minutos. Grabación de sonido y notas de campo.

Entrevista 2: conversación semiestructurada con C el 5 de septiembre de 2016. Antes, durante y después de nuestro recorrido en bicicleta entre Soacha y la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 56 minutos. Grabación de sonido.

Entrevista 3: conversación semiestructurada con C el 6 de septiembre de 2016.

Antes, durante y después de nuestro recorrido en bicicleta entre Soacha y la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 33 minutos. Grabación de sonido.

Entrevista 4: conversación semiestructurada con C el 7 de septiembre de 2016.

Antes, durante y después de nuestro recorrido en bicicleta entre Soacha y la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 42 minutos. Grabación de sonido.

Entrevista 5: conversación semiestructurada con C el 8 de septiembre de 2016.

Antes, durante y después de nuestro recorrido en bicicleta entre Soacha y la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 37 minutos. Grabación de sonido.

Entrevista 6: conversación semiestructurada con C el 9 de septiembre de 2016.

Antes, durante y después de nuestro recorrido en bicicleta entre Soacha y la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. 61 minutos. Grabación de sonido.

LO RECIENTE



ÁNGEL AGUIRRE BAZTÁN

Metodología cualitativa etnográfica

Perú: Universidad de Ayacucho Federico Froebel, 2015, 238 páginas

Metodología cualitativa etnográfica es un libro académico y supone a su vez una revisión del libro *Etnografía* publicado en 1995, un texto de referencia en muchas universidades de España y Latinoamérica.

La particularidad diferencial del libro aquí reseñado respecto a la obra precedente del autor reside en su propuesta innovadora, que emplea la metodología cualitativa y etnográfica como reivindicación emergente del campo cualitativo frente a la dominancia de la metodología cuantitativa en las universidades a la hora de estudiar al ser humano, individual y colectivamente en su contexto sociocultural.

El primer aspecto destacable de la revisión del libro es la diversidad de las referencias bibliográficas, las cuales abarcan diferentes disciplinas: antropología, psicología, filosofía, hermenéutica, sociología y semiótica. Este hecho le da soporte teórico a la obra y refleja la inmersión intelectual del autor. A lo largo del libro Aguirre referencia autores y aspectos relacionados con las disciplinas mencionadas, además, incluye una sección sobre hermenéutica “ontológica” y hermenéutica “metodológica” como una orientación, entre otras, de la interpretación en metodología cualitativa.

El libro está dividido en dos partes diferenciadas: la metodología cualitativa y la

metodología cualitativa etnográfica. Cada parte presenta un capítulo, que se subdivide a su vez en subcapítulos.

La primera parte presenta la metodología cualitativa de una manera innovadora, expuesta didácticamente, fácil de entender y de leer por cualquier tipo de público interesado en cuestiones metodológicas. Realiza un cuidadoso resumen de lo que es la metodología cualitativa. La investigación cualitativa se aplica sobre grupos en interacción humana, enmarcados en su contexto, sin modificaciones de laboratorio; por ello resulta ser la más adecuada para la investigación en ciencias humanas, pues capta la espontaneidad del comportamiento humano en su hábitat natural. El autor destaca como técnicas fundamentales de la metodología cualitativa la observación participante y la entrevista en profundidad, pues permiten una compenetración cercana, física, emocional y cultural con las personas y los fenómenos humanos en su contexto ecológico. Fruto de esta compenetración, después de haber realizado la codificación de los datos, la categorización y la interpretación, el autor plantea emitir un informe diagnóstico. Este último se compone de cinco momentos: el “afectivo”, el “cognoscitivo”, el “operativo”, el “ético” y el “social”.

En la segunda parte, el autor analiza la etnografía como una metodología cualitativa, empleando como concepto central la *cultura*, orientándola hacia la investigación cultural, particularmente hacia la etnografía activa, sobre la que Aguirre refiere que enmarca su trabajo. La etnografía activa la clasifica en: de rescate, por investigación académica y de resolución de problemas (“la etnografía activa por antonomasia”), así como “etnografía activa e investigación-acción”. Aguirre replantea el enfoque emic/etic en etnografía, demarcando previamente la historia de esta disciplina.

Esta metodología cualitativa etnográfica se secuencia en dos pasos principales: el proceso y el producto. El proceso, tanto para la metodología cualitativa como para la investigación etnográfica, discurre a través de la demarcación del campo a estudiar, la documentación, la observación participante, las entrevistas en profundidad, el registro de los datos recogidos y su codificación. Y el producto, en la metodología cualitativa y en la investigación etnográfica, discurre a través de categorización, interpretación, diagnóstico (informe, monografía) y operativización (aplicación, resolución).

Un aporte novedoso a modo de comparación entre la antropología y la psicología es la comparación del emic/etic del trabajo de campo etnográfico con la relación terapeuta/paciente en la clínica psicológica-médica. En ambos aspectos hay un discurso paciente/nativo y un discurso terapeuta/etnógrafo que devuelven

al paciente/nativo su informe diagnóstico/etnográfico. Esta interpretación de los datos permite una conclusión en forma de tesis sobre una realidad manifiesta, la cual se ha ido descubriendo y develando a lo largo de la investigación cualitativa etnográfica.

Otro aspecto que el autor incorpora a *Metodología cualitativa etnográfica*, sobre la base de *Los grupos étnicos y sus fronteras* de Fredrik Barth (1969), es la diferenciación entre etnia y etnicidad. A partir de la exposición de los “principales indicadores étnicos”, para el estudio de los llamados históricamente “pueblos primitivos”, replantea cinco elementos básicos como “indicadores de la etnicidad”, distribuidos en tres niveles: fundante, organizador y relacional exterior. A su vez, este planteamiento lo eleva al análisis de la cultura organizacional, el cual desglosa didácticamente y de manera resumida en el libro.

Este hecho refleja la capacidad del autor de relacionar conceptos y hacer analogías y transferencias de un campo disciplinar a otro, como en el ejemplo paciente/nativo, terapeuta/etnógrafo, lo cual solidifica una perspectiva holística y comparativa en el terreno de las ciencias humanas y en el abordaje teórico-metodológico para estudiar al ser humano. En conjunto ambas partes constituyen una reflexión profunda sobre cómo investigar en el campo de las ciencias humanas.

El libro *Metodología cualitativa etnográfica* ya fue traducido al portugués y forma parte de un curso de doctorado

impartido en la Universidad de Barcelona (España) y en la Universidad Luterana de Brasil.

Para concluir, el libro está dirigido a docentes y estudiantes, lo que lo hace útil como material de enseñanza-aprendizaje, así como a otros profesionales e interesados, lo que lo convierte en una guía para quienes se introducen en los campos

de la metodología cualitativa y la etnografía. Además, el libro puede ser un complemento, a modo de diseño mixto, para los y las profesionales que usan la metodología cuantitativa.

CÁSTOR SALDAÑA SOUSA

*Universidad de Ayacucho Federico
Froebel, Perú*

**AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ,
VOL. 31, N.º 1 · 2017**

CYNTHIA ACEVEDO RODRÍGUEZ

Profesora e investigadora del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad de Cienfuegos, Cuba. Tiene una licenciatura en Estudios Socioculturales y una maestría en Estudios Históricos y Antropología Sociocultural Cubana de esa misma universidad. Se dedica a la investigación social y ha publicado varios trabajos de carácter etnográfico.

OLGA CAROLINA CÁRDENAS

Abogada con Ph.D. en Derecho. Docente investigadora de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Caldas, Colombia.

CÉSAR CORREA

Estudiante de sociología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación “Gobierno, subjetividades y prácticas de sí”, reconocido por Colciencias.

MARIANA LOPRESTI

Licenciada en Ciencias de la Comunicación con orientación en Comunicación y Procesos Educativos de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente cursa la Maestría en Comunicación y Cultura en esta misma institución. Se desempeña como capacitadora y asistente pedagógica en la Gerencia Operativa Tecnología en Innovación Educativa del Ministerio de Educación argentino y como tutora virtual del curso Cuidado y Prevención de Adicciones en el Ámbito Educativo, perteneciente al Instituto Nacional de Formación Docente del Ministerio de Educación de la Nación. Además, es investigadora en temáticas vinculadas con medios, TIC e infancias en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y Conicet.

MARIANELA MORALES CALATAYUD

Doctora Ciencias Filosóficas por la Universidad de La Habana, Cuba, y Magíster en Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología. Coordinadora de la Cátedra de Estudios sobre Ciencia, Tecnología,

Sociedad e Innovación (CTS+I) y profesora titular de la Universidad de Cienfuegos, Cuba. Es Directora de Ciencia e Innovación Tecnológica e investigadora del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad de Cienfuegos. Coordina la línea de investigación universitaria “Estudios sociales de la ciencia y la tecnología y la innovación”. Se dedica a la investigación social y ha publicado varios trabajos y participado en numerosos eventos internacionales.

TAIMÍ NORJA VALERO

Especialista de la Dirección Provincial de Cultura en Cienfuegos, Cuba. Tiene una licenciatura en Estudios Socioculturales por esta misma institución. Es especialista principal de programación en el teatro Tomás Terry de la ciudad de Cienfuegos y profesora adjunta de la Licenciatura en Gestión Sociocultural del Desarrollo de la Universidad de Cienfuegos.

MARÍA CRISTINA PALACIO

Socióloga con estudios de maestría en Ciencias Políticas. Docente investigadora jubilada del Departamento de Estudios de Familia de la Universidad de Caldas, Colombia.

JORGE PERUGACHE

Antropólogo y Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Instituto Andino de Artes Populares de la Universidad de Nariño, desde donde ha acompañado procesos organizativos de comunidades indígenas y campesinas en el municipio de Pasto, Colombia.

MARÍA HIMELDA RAMÍREZ

Doctora en Historia de América de la Universidad de Barcelona, España; Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y Licenciada en Trabajo Social de la misma universidad. Se desempeñó como profesora del departamento de Trabajo Social entre 1976 y 2012 y de la Escuela de Estudios de Género entre 1994 y 2012, año desde el cual ha sido Docente Especial en la Facultad de Ciencias Humanas de esa universidad.

AURA LISETTE REYES GAVILÁN

Antropóloga, Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y Dr. Phil en el área de *Altamerikanistik* de la Freie Universität, Berlin. Es co-directora del grupo de investigación “Antropología e Historia de la Antropología en América Latina”. Sus intereses de investigación giran en torno a la teoría antropológica y la historia de la antropología, en particular en la normalización de la disciplina a inicios del siglo XIX, así como en las prácticas de colección y construcción de la alteridad.

JUAN DIEGO GUTIÉRREZ MÉNDEZ

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia con interés en las áreas de la antropología histórica y de las religiones, la teoría visual y la historiografía. Actualmente es Asistente Editorial de la revista *Maguaré* y miembro de la Red de Antropología Histórica Rizoma.

CÁSTOR SALDAÑA SOUSA

Doctor en Antropología Aplicada: Salud y Desarrollo Comunitario por la Universidad de Salamanca, España. Cum Laude Mención Internacional con Premio Extraordinario de Doctorado.

MAIA SHNAIDMAN

Licenciada y profesora en Ciencias de la Comunicación Social de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente cursa la especialización docente sobre Educación Sexual Integral en el Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González, Argentina.

EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 31, N.º 1

Amada Pérez. Departamento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana.

Andrés Cancimance. Grupo de investigación Conflicto social y Violencia del Centro de Estudios Sociales –CES, Universidad Nacional de Colombia.

Catalina Cortés Severino. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia
Clara Carreño. Departamento de Formación Lasallista, Universidad de la Salle.

Diana Oliveros. Departamento de comunicación social y periodismo, Universidad Central.

Edison Viveros. Facultad de Psicología y Ciencias Sociales, Universidad Católica Luis Amigó.

Juan Carlos Orrego. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia.

Juan Carlos Rubiano. Investigador independiente.

Marcela García. Docente Cátedra, Pontificia Universidad Javeriana. Curaduría, Museo de Bogotá.

Mariela Ortega. Departamento de Antropología, Universidad de Tarapacá, Chile.

Mónica Ghirardi. Centro de Investigaciones sobre Cultura y Sociedad (CIECS-CONICET y UNC), Universidad Nacional de Córdoba.

Xavier Etxaniz. Profesor, UPV/EHU por Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica, mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica, relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman la directora y editora de *Maguaré*, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de antropología en Colombia; y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole, entre los que se cuentan los siguientes: 1) artículo de investigación científica, que presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación, desde una perspectiva analítica o crítica, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales; 3) artículo corto: documento breve que presenta

resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés y particular y se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) informe de monografía: documento que resume los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

evaluación de artículos

Cada documento que recibe *Maguaré* entra en un proceso de selección que adelanta el Comité Editorial para escoger los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez seleccionado el texto, se asignan dos evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Finalizado el proceso de revisión, la(el) editora(or) informará al autor o autora la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar a su autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medios impreso y digital.

presentación de artículos

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido

- presentado a otras revistas o publicaciones. Los documentos pueden ser enviados, al correo electrónico: revmag_fchbog@unal.edu.co, o a la dirección postal: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
2. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato .doc o .rtf, en letra Times New Roman de 12 puntos y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
3. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos de su autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, 10 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (en nota a pie de página) el título y el número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que la financió.
4. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de tablas o diagramas, fotografías e ilustraciones. En cuanto a las dos últimas, estas deben estar en formato .png, .jpg o .tiff con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura

o tabla que no sea de la autoría del investigador, deberá contar con la autorización escrita del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe transmitirla el(la) autor(a) del artículo.

sistema de referencia bibliográfica

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica del sistema Autor-fecha del Chicago Manual of Style, 16.^a edición, disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. En las citas dentro del texto deben mencionarse entre paréntesis el primer apellido del autor o autora, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez 1998, 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos y tres (Shepsle y Bonchek 2005, 45); y cuando son cuatro o más, (Barnes Et ál. 2010, 25). En el caso de referenciar un autor citado en una fuente secundaria, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease 1982, 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo del mismo manual, con las modificaciones (disponibles en el enlace) para las publicaciones en castellano.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a biannual academic journal published since 1981 by the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to publish original pieces and work that contribute to anthropology and other social sciences. Maguaré fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness. It seeks to publish anthropologically-inspired texts produced by scholars from other social sciences and the humanities, such as history, sociology, literature, psychology, social work, among others.

Maguaré's editorial staff is composed of a director affiliated to the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; an editor; an Editorial Committee, whose members are professors at several Colombian anthropology departments; and an International Scientific Committee, composed by distinguished professors. These two committees assist the editorial process.

The Journal disseminates several categories of papers and articles, which include: 1) papers based on academic research that present detailed results of research projects; "artículos de reflexión" or reflexive or critical papers that deal with research of a specific subject, based on original sources; 3) short papers: brief documents that present original, preliminary or partial research results; 4) literature surveys about relevant topics to anthropology and the social sciences, based on at least fifty bibliographic references;

5) translation: translations of classic or contemporary texts, or transcriptions of historical documents of special interest

for Maguaré; 6) monographic reports, based on a graduate or undergraduate thesis or dissertation.

submissio n pr ocess

Manuscripts submitted to *Maguaré* should not be under consideration elsewhere or have been published in any form. All manuscripts are reviewed anonymously by three academic peers who evaluate if the piece should be published and who suggest minor or major changes.

Authors should send their manuscripts to the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1,500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 dpi. All images, figures or tables which

are not the researcher's authorship must have written authorization from the original author and the adequate reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the author.

bibliographic reference system

Maguaré follows the author-date bibliographic reference system espoused by the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and a list of references at the end of each piece. The in-

formation to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes Et ál. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação semestral editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. Entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve que apresenta resultados originais, prelimi-

nares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

avaliação de artigos

Cada artigo recebido pela revista *Maguaré* é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (à) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

apresentação de artigos

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.
2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-maguaré@gmail.com ou ao endereço da

Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.

3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do

pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

sistema de referência bibliográfica

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16^a edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavídez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes Et ál. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol.

Nuestras revistas



PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 19, N.º 2 • July-December 2017

Departamento de Lenguas Extranjeras

www.profile.unal.edu.co | rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 26, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Psicología

www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co

revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Lingüística

www.formayfuncion.unal.edu.co | fjf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 26, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Geografía

www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co

rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 44, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Historia

www.anuarioidehistoria.unal.edu.co | anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 19, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Literatura

www.literaturathc.unal.edu.co | revliter_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

UN la librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 N.º 7-15

Tel: 3165000 ext. 29494

Campus Ciudad Universitaria

Edificio Orlando Fals Borda (205)

Edificio de Posgrados de Ciencias

Humanas Rogelio Salmana (225)

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co



Facultad de Ciencias Humanas

Portal de revistas Universidad Nacional de Colombia

WWW.REVISTAS.UNAL.EDU.CO

Ideas y Valores

Vol. LXVI, N.º 163 • abril 2017

Departamento de Filosofía

www.ideasyvalores.unal.edu.co | revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguáre

Vol. 31, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Antropología

www.revistamaguare.unal.edu.co | revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 40, N.º 1 • enero-junio 2017

Departamento de Sociología

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

N.º 19 • enero-diciembre 2017

Departamento de Trabajo Social

www.revtrabajosocial.unal.edu.co | revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 17 • enero-diciembre 2017

Revista de Psicoanálisis

www.jardinefreud.unal.edu.co | rpsifreud_bog@unal.edu.co

Todas nuestras revistas académicas

se pueden consultar en línea

bajo la modalidad de acceso abierto.

DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN

Siglo del hombre Editores

Cra. 31A # 25B-50

Bogotá, Colombia

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com

CENTRO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Humanas

Ciudad Universitaria, ed. 205

Tel: 3165000 ext. 16208, 16212

editorial_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

