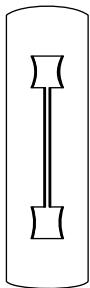


Vol.
35
Número 2
2 0 2 1

BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 35, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2021
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

maguaré



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 y autoras 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 BY-SA (Atribución-CompartirIgual) que puede consultarse en [Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

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

Margarita Durán Urrea

Pablo Simón Acosta

Valeria Moreno

Laura Andrea González

Verónica Cortés

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

IMÁGENES DE PORTADA Y PORTADILLAS:

Pablo Simón Acosta

Portada: "Snail Jolobiteik". Portadillas: "Guajolote"

y "Miichi guajira"

Valeria Moreno

Portadilla: "Calle de Mompos"

La revista *Maguaré* está incluida en:



DOAJ. Directory of Open Access Journal



Directory of Academic and
Scientific Journals



Fuente Académica Premier de EBSCO



Dialnet



Latindex



Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango



OEI - CREDI - Bases de Datos



Public Knowledge Project



Google Scholar



Anthropological Literature



Ulrich's Web



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

RECTORA:

Dolly Montoya

VICERRECTOR:

Francisco José Román Campos

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

VICEDECANA DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

Nubia Ruiz

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Laura De La Rosa Solano

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.lalibreriadelaun.com

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

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490



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 · Rubén Darío Flórez

Coordinación editorial · Catalina Arias y Julián David Morales

Corrección de textos en español · Íkaro Valderrama

Corrección de estilo en inglés · Julián Morales

Corrección de estilo en portugués · Catalina Arias

Coordinación de diseño y maquetación · Carlos Contreras

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN 11

MARTA ZAMBRANO

MARGARITA DURÁN

TATIANA HERRERA

PABLO SIMÓN ACOSTA

VERÓNICA CORTÉS

LAURA GONZÁLEZ

VALERIA MORENO

ARTÍCULOS

LA REINVENCIÓN DEL QUESO PAIPA EN EL MARCO DE LA DENOMINACIÓN
DE ORIGEN: TRANSFORMACIONES MATERIALES, CONSTRUCCIONES
DE AUTENTICIDAD Y RELACIONES DE PODER 19

PAULA MARIANA CARVAJAL · Universidad del Rosario · Bogotá · Colombia

LO TERRITORIAL, LO POLÍTICO Y LO JURÍDICO EN LA PATRIMONIALIZACIÓN
BARRIAL: UN ANÁLISIS DE BARRIO SUÁREZ MUJICA, SANTIAGO DE CHILE 51

VICENTE YÁÑEZ · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile

LOS OTROS XANTOLOS. MIRADAS DE INCLUSIÓN Y MIGRACIÓN ALREDEDOR
DE UN RITUAL EN LA HUASTECA POTOSINA, MÉXICO 91

JORGE ARTURO MIRABAL · Universidad Intercultural de
San Luis Potosí · San Luis Potosí · México

LA REGULACIÓN DE LA PLACENTA EN CHILE. REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS
EN TORNO A LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA LEGISLACIÓN SANITARIA 127

BÁRBARA BUSTOS · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile

PAZ CON LA SELVA	161
------------------------	-----

KRISTINA VAN DEXTER · George Mason University · Fairfax · Estados Unidos

EL DOCUMENTAL INDÍGENA COLOMBIANO EN PRIMERA PERSONA	197
--	-----

DAVID ANTONIO JURADO · Sorbonne Université · París · Francia

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

LIMBOS ARQUEOLÓGICOS: EL DESCENSO	227
---	-----

VÍCTOR GONZÁLEZ-ROBLES · Universidad Nacional Autónoma
de México (UNAM) · Ciudad de México · México

EN EL CAMPUS

UNA HISTORIA SIN SANGRE. UN PROYECTO DE PATRIMONIALIZACIÓN

DE LA TÉCNICA DE INTERPRETACIÓN MUSICAL

DEL PITO ATRAVESAO EN MORROA, SUCRE	255
---	-----

DIANA MARCELA CORREDOR · Universidad Nacional Autónoma
de México · Ciudad de México · México

AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2	283
--	-----

EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2	285
--	-----

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS	287
--	-----

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11
MARTA ZAMBRANO	
MARGARITA DURÁN	
TATIANA HERRERA	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
VERÓNICA CORTÉS	
LAURA GONZÁLEZ	
VALERIA MORENO	
 ARTICLES	
REINVENTING PAIPA CHEESE IN THE CONTEXT OF THE DESIGNATION OF ORIGIN: MATERIAL TRANSFORMATIONS, CONSTRUCTIONS OF AUTHENTICITY AND POWER RELATIONSHIPS	19
PAULA MARIANA CARVAJAL · Universidad del Rosario · Bogotá · Colombia	
THE TERRITORIAL, THE POLITICAL AND THE LEGAL IN NEIGHBORHOOD HERITAGE: AN ANALYSIS OF THE SUÁREZ MUJICA BARRIO, SANTIAGO DE CHILE	51
VICENTE YÁÑEZ · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile	
THE OTHER XANTOLOS. INCLUSION AND MIGRATION VIEWS IN A RITUAL AT THE HUASTECA POTOSINA, MEXICO	91
JORGE ARTURO MIRABAL · Universidad Intercultural de San Luis Potosí · San Luis Potosí · Mexico	
REGULATING THE PLACENTA IN CHILE. ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS ON PUBLIC POLICIES AND HEALTH LEGISLATION	127
BÁRBARA BUSTOS · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile	

PAZ CON LA SELVA	161
KRISTINA VAN DEXTER · George Mason University · Fairfax · United States	
COLOMBIAN INDIGENOUS FIRST-PERSON DOCUMENTARIES.....	197
DAVID ANTONIO JURADO · Sorbonne Université · Paris · France	
ANTHROPOLOGY IN IMAGES	
ARCHAEOLOGICAL LIMBOS: THE DESCENT	227
VÍCTOR GONZÁLEZ-ROBLES · Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) · Mexico City · Mexico	
FROM THE CAMPUS	
A BLOODLESS STORY. PATRIMONIALIZING THE MUSICAL INTERPRETATION TECHNIQUE OF THE PITO ATRAVESAO IN MORROA, SUCRE.....	255
DIANA MARCELA CORREDOR · Universidad Nacional Autónoma de México · Mexico City · Mexico	
AUTHORS, MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2.....	283
PEER REVIEWERS, MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2.....	285
SUBMISSION GUIDELINES	293

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO	11
MARTA ZAMBRANO	
MARGARITA DURÁN	
TATIANA HERRERA	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
VERÓNICA CORTÉS	
LAURA GONZÁLEZ	
VALERIA MORENO	
 ARTIGOS	
A REINVENÇÃO DO QUEIJO PAIPA NO ÂMBITO DA DESIGNAÇÃO DE ORIGEM: TRANSFORMAÇÕES MATERIAIS, CONSTRUÇÕES DE AUTENTICIDADE E RELAÇÕES DE PODER	19
PAULA MARIANA CARVAJAL · Universidad del Rosario · Bogotá · Colombia	
O TERRITORIAL, O POLÍTICO E O JURÍDICO NA PATRIMONIALIZAÇÃO DO BAIRRO: UMA ANÁLISE DO BAIRRO SUÁREZ MUJICA, SANTIAGO DE CHILE	51
VICENTE YÁÑEZ · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile	
OS OUTROS XANTOLOS. OLHADAS DE INCLUSÃO E MIGRAÇÃO EM TORNO DE UM RITUAL NA HUASTECA POTOSINA, MÉXICO	91
JORGE ARTURO MIRABAL · Universidad Intercultural de San Luis Potosí · San Luis Potosí · México	
A REGULAÇÃO DA PLACENTA NO CHILE. REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS EM TORNO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DA LEGISLAÇÃO DE SAÚDE	127
BÁRBARA BUSTOS · Universidad Alberto Hurtado · Santiago de Chile · Chile	

PAZ COM A SELVA	161
KRISTINA VAN DEXTER · George Mason University · Fairfax · United States	
DOCUMENTÁRIO INDÍGENA COLOMBIANO EM PRIMEIRA PESSOA	197
DAVID ANTONIO JURADO · Sorbonne Université · Paris · França	
 ANTROPOLOGIA EM IMAGENS	
LIMBOS ARQUEOLÓGICOS: O DECLÍNIO	227
VÍCTOR GONZÁLEZ-ROBLES · Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) · Cidade do Mexico · México	
 NO CAMPUS	
UMA HISTÓRIA SEM SANGUE. PROJETO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA TÉCNICA DE INTERPRETAÇÃO MUSICAL DO PITO ATRAVESAO EM MORROA, SUCRE	255
DIANA MARCELA CORREDOR · Universidad Nacional Autónoma de México · Cidade do Mexico · Mexico	
AUTORAS E AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2	283
AVALIADORES E AVALIADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2	285
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	295

PRESENTACIÓN

Este número congrega ocho artículos que tienen fuerte arraigo en la investigación de campo, se nutren de distintas perspectivas etnográficas y examinan el valor de lo cultural. Cuatro de ellos giran en torno al patrimonio; más precisamente, se enfocan en su fabricación, tema que en los últimos decenios ha provocado mucho interés académico e incluso motivado la noción de *patrimonialización*, neologismo que apunta a la creación cultural, histórica y política del patrimonio. A partir del trabajo de campo en Paipa y Sotaquirá, Boyacá, Mariana Carvajal explora los retos y dilemas de campesinas y campesinos que se dedican a la producción artesanal del queso semi maduro que en Colombia conocemos como *queso Paipa*. Estos retos derivan de circunstancias que cruzan varias escalas espaciales, asociadas con la transnacionalización neoliberal del patrimonio. En el caso del queso Paipa, tienen que ver con la creación y legitimación de las marcas de denominación de origen y el *terroir*, la idea de que el lugar de producción marca de manera distintiva las cualidades sensoriales y materiales, así como la calidad de un determinado alimento o bebida. Carvajal se centra en el cruce, las inconsistencias y tensiones entre las interpretaciones locales de la definición de la denominación de origen del queso Paipa y examina las acciones de diversos agentes, situados en dispares lugares de la cadena productiva: productores semi-industriales y campesinos y autoridades locales y departamentales. Aunque todas las interpretaciones suponen acciones y cambios importantes en la fabricación del queso en pos de cumplir los contradictorios requisitos que exigen autenticidad, estandarización e higienización, son las productoras campesinas quienes enfrentan las mayores dificultades para lograrlo.

Como Carvajal, el artículo de Vicente Yáñez pone ojos y oídos en los agentes involucrados en la patrimonialización, esta vez del barrio Suárez Mujica, fundado a comienzos del siglo XX en la zona central de Santiago de Chile, habitado desde sus inicios por integrantes de las clases medias y altas. El autor analiza la manera en que un grupo de residentes se apoyó en piezas legislativas dispersas y en el trabajo de comunicación barrial para poner en marcha el proceso de protección patrimonial de su barrio con el objetivo de detener las fuerzas

urbanizadoras neoliberales que buscaban demoler las casas de habitación y reemplazarlas por edificios. Este proceso *down-top* (desde abajo) conversa con otros casos iniciados por agentes locales en diversos centros urbanos latinoamericanos, pero añade nuevas dimensiones. El artículo revela que el proceso no solo supuso el enfrentamiento de los y las habitantes con los intereses estructurales de agentes más poderosos, sino entre habitantes: en el barrio Suárez Mujica chocaron dos bandos de residentes, uno a favor y otro en contra de la patrimonialización, con discursos, estilos de divulgación y alcances divergentes.

En el artículo incluido en la sección *En el Campus*, Diana Corredor examina la iniciativa de patrimonializar la técnica de ejecución del pito a través en Morroa, Sucre. En contraste con el caso del barrio de la capital chilena, retratado por Yáñez, esta es una iniciativa desde arriba, impulsada desde instancias institucionales, en diálogo con expertos en música y en patrimonio, que deja de lado la voz y los conocimientos de los músicos piteros morroanos, fabricantes y ejecutores del instrumento. Con aguzado sentido etnográfico y con el propósito de alcanzar una puesta en valor que parte de la comunidad y sus necesidades, la autora analiza la práctica musical de los músicos piteros y la comunidad morroana y contrasta la descripción local de la música de los piteros como algo que se lleva “en la sangre” con los criterios musicológicos, las jerarquías del saber y los intereses políticos y económicos que se tejen en el proceso de patrimonialización.

En sintonía con el artículo de Diana Corredor, el ensayo visual de Víctor González-Robles incluido en la sección *Antropología en imágenes* propone una nueva mirada que desestabiliza las percepciones tradicionales del patrimonio cultural. El autor recorre varios sitios arqueológicos en México que están en el “limbo”, dada su falta de inclusión y reconocimiento en los espacios oficiales del patrimonio en México, muy enfocados hacia lo monumental. Estos sitios liminales son administrados por terceros no autorizados, no reciben apoyo gubernamental y, por ende, su usufructo económico lo aprovechan las poblaciones locales para la supervivencia. González-Robles reflexiona sobre las tensiones que sostienen el patrimonio arqueológico como un proceso global, un discurso autorizado y un conjunto de prácticas locales que resultan de la ilegibilidad de las normas, pero también de la mirada educada, producto del régimen visual hegemónico.

A escala global, por la capacidad de transmutarlas en espectáculo de consumo turístico, las fiestas patronales y religiosas han sido objeto de puesta en valor patrimonial. La celebración del Día de los Muertos en México no ha escapado a este proceso. Según la Unesco, ha merecido estar en la lista de bienes representativos del Patrimonio Cultural Inmaterial por ser “una expresión tradicional-contemporánea y vi-viente a un mismo tiempo-, integradora, representativa y comunitaria” (<https://es.unesco.org/news/dia-muertos-regreso-lo-querido-o>). Como lo reconocen esa entidad y varios estudios académicos, ese conjunto de ceremonias se celebra de diversas maneras a lo largo y ancho de México. Aunque no se enfoca en las claves patrimoniales, el trabajo de Jorge Antonio Mirabal sobre el Xantolo, o Día de los Muertos en la Huasteca Sur, un escenario pluricultural del Estado de San Luis de Potosí, es de interés para algunos de los estudios del patrimonio porque su enfoque cruza diversas coordenadas para situar las transformaciones contemporáneas de la celebración. Explora las dinámicas que han y están transformando el Xantolo en un ritual de retorno anual a la patria chica para los y las nahuas y la población mestiza que han migrado a la ciudad de Monterrey. Se detiene en particular en la renovación de las relaciones sociales entre hombres, mujeres, hombres no binarios, mestizas e indígenas y examina los nuevos lugares de representación y visibilidad que unas y otros ocupan en una fiesta cuya participación está fuertemente masculinizada. A la vez, reflexiona sobre la capacidad económica de mujeres y hombres no heterosexuales que, gracias a los frutos de su trabajo fuera de la Huasteca, son actores importantes en la financiación del ritual y la manera como esto provoca su inclusión contemporánea en la fiesta, a partir de la creación de nuevos eventos como el concurso de la Señorita Xantolo y las festividades del 1 y 2 de noviembre.

Así como el texto de Mirabal, los demás trabajos que integran este volumen ponen la mirada sobre el valor de lo cultural, que los procesos de patrimonialización han reclamado para sí, y han vinculado al desarrollo económico en el panorama contemporáneo. A la vez, sitúan escenarios en los que el valor de las prácticas culturales se revela en su potencial cuestionador y transformador de discursos y prácticas hegemónicas, que reivindican la diversidad en dimensiones como las relaciones sociales de género, las prácticas de salud alternativas a la biomedicina, el reconocimiento

de formas de relacionamiento con la selva que sean constructoras de paz y la producción de nuevos registros de cine etnográfico.

En su sugestivo trabajo de reflexión etnográfica post facto, basada en su experiencia profesional, la relectura de notas, actas de reuniones y documentos, Bárbara Bustos examina retrospectivamente la modificación de la política de regulación y acceso a la placenta en Chile. En una doble e importante contribución al conocimiento del ejercicio de la antropología profesional y de su papel en la formulación de políticas públicas, la autora se detiene en el papel y las jerarquías de los saberes y quehaceres disciplinarios en los escenarios institucionales y de trabajo del Estado. Describe las discusiones entre profesionales entrenados en distintas disciplinas acerca del manejo de la placenta de mujeres indígenas y no indígenas en el sistema de salud chileno y recurre a la antropología para mostrar la diversidad de voces e intereses en tensión. Cuestiona la manera en que distintas experticias definen y toman decisiones desde la perspectiva del sistema de salud que considera a la placenta como un residuo y sospecha de los usos indígenas de ella. En diálogo con la antropología del Estado, analiza cómo las prácticas estatales están atravesadas por las experiencias, trayectorias, valores y emociones de quienes participan en procesos burocráticos y destaca la operación de las jerarquías disciplinarias en la constitución de evidencias duras y evidencias blandas.

En una perspectiva que, como la de Bustos, combina el trabajo etnográfico y el diálogo con la literatura académica, Kristina Van Dexter indaga sobre la destrucción de la selva en Putumayo, un escenario de guerra que ha persistido durante el posconflicto. La autora plantea que la selva es un haz de relaciones en el que se conjugan mundos de vida humana y no humana y nos reta a pensarlo como posibilidad para la construcción de paz. Examina la densidad histórica de las relaciones entre diferentes actores cuyas acciones han producido el ecocidio de la selva y explora la posibilidad de darle vuelta atrás mediante el reconocimiento y la valoración de las iniciativas de comunidades indígenas y campesinas para tejer relaciones distintas con el ecosistema a partir de las prácticas de agricultura en la selva y de relaciones dialógicas centradas en las chagras.

En el texto que cierra la sección Artículos, David Jurado se interesa por las transformaciones contemporáneas del documental indígena

en Colombia. A partir del análisis histórico, narrativo e ideológico de tres cortometrajes pioneros en la historia reciente del país: *Viaje a Kankuamía* (2016) de Erick Arellana Bautista; *Mu drua* (2011) de Mileidy Orozco Domicó y *Na Misak* (2019) de Luis Tróchez Tunubalá, el autor examina el giro intimista que se avizora en la actualidad, después de un periodo de apropiación de los medios audiovisuales en el que primó la perspectiva colectiva y el “nosotros”. En contraste, los tres documentales mencionados se centran en la primera persona del singular y en las particularidades de las vidas de sus protagonistas, en el choque cultural y las subjetividades que emergen por el individualismo de las urbes sin dejar de lado su fuerte arraigo en las tradiciones originarias.

En conjunto, los artículos contenidos en este número permiten contrastar, desde una perspectiva etnográfica, el lugar que ocupan y que pueden ocupar diferentes prácticas culturales atravesadas por dispares procesos de valoración, que van desde la activación patrimonial, pasan por el reconocimiento académico o, por el contrario, sufren la sospecha y prohibición estatal. A la vez, dan protagonismo en la lectura de estas prácticas a la voz de las y los agentes involucrados en ellas, y la tensiona con los discursos oficiales, patrimoniales y estatales que las rodean. Es precisamente desde allí que este número de *Maguaré* reúne contribuciones de la antropología para pensar en las complejas relaciones entre el patrimonio, la etnografía y el valor de lo cultural.



ARTÍCULOS



**LA REINVENCIÓN DEL QUESO PAIPA EN
EL MARCO DE LA DENOMINACIÓN
DE ORIGEN: TRANSFORMACIONES
MATERIALES, CONSTRUCCIONES DE
AUTENTICIDAD Y RELACIONES DE PODER**

PAULA MARIANA CARVAJAL*

Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia



*carpama18@gmail.com ORCID: [0000-0001-8155-4125](https://orcid.org/0000-0001-8155-4125)

Artículo de investigación recibido: 5 de mayo de 2020. Aprobado: 25 de febrero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Carvajal, Paula Mariana. 2021. “La reinvención del queso Paipa en el marco de la denominación de origen: transformaciones materiales, construcciones de autenticidad y relaciones de poder”. *Maguaré* 35, 2: 19-50. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98458>

RESUMEN

En este artículo abordo el fenómeno de la reinvenCIÓN de los alimentos a partir de la producción del queso Paipa y de la emisión de su denominación de origen (do). Con base en mi trabajo de campo en Paipa y Sotaquirá, donde se elabora el queso, analizo la manera en que se construye el *terroir* de este producto y sus efectos a escala local. Para ello, profundizo en dos aspectos: por un lado, en las variadas interpretaciones que de la denominación de origen hacen los actores locales, quienes incentivan la reinvenCIÓN del queso en función de nuevas exigencias y expectativas de calidad que pocos pueden cumplir. Por otro lado, las relaciones de poder que atraviesan la denominación de origen, las cuales hacen de su implementación un escenario de discusiones inacabadas, no neutrales y en el que los beneficios se distribuyen de manera diferenciada y desigual.

Palabras clave: denominación de origen, patrimonio inmaterial, producción artesanal, queso Paipa, reinvenCIÓN de los alimentos, *terroir*.

REINVENTING PAIPA CHEESE IN THE CONTEXT OF THE DESIGNATION OF ORIGIN: MATERIAL TRANSFORMATIONS, CONSTRUCTIONS OF AUTHENTICITY AND POWER RELATIONSHIPS

ABSTRACT

In this article I approach the reinvention of food by studying the production of Paipa cheese and the recognition of its Designation of Origin (do). Based on field work in Paipa and Sotaquira (Colombia), where Paipa cheese is made, I analyze how the *terroir* of this product is produced and its effects on a local scale. To do this, I delve into two aspects: On the one hand, I explore local actors' divergent interpretations of the Designation of Origin as well as the ways that these actors encourage the reinvention of cheese based on new demands and quality expectations that only few of them can meet. On the other hand, I focus on the power relations that cross the process of granting the Designation of Origin label to Paipa cheese. I purport that this process is a scenario full of unfinished discussions that differentially and unevenly distributes its benefits.

Keywords: artisanal production, denomination of origin, food reinvention, intangible heritage, Paipa cheese, *terroir*.

A REINVENÇÃO DO QUEIJO PAIPA NO ÂMBITO DA DESIGNAÇÃO DE ORIGEM: TRANSFORMAÇÕES MATERIAIS, CONSTRUÇÕES DE AUTENTICIDADE E RELAÇÕES DE PODER

RESUMO

Neste artigo abordo o fenômeno da reinvenção dos alimentos com base na produção do queijo Paipa e a emissão de sua denominação de origem (do). A partir do meu trabalho de campo em Paipa e Sotaquirá, onde o queijo é feito, analiso a construção do *terroir* deste produto e seus efeitos na escala local. Para isso, aprofundo em dois aspectos: por um lado, nas diversas interpretações que, dà denominação de origem, fazem dos atores locais, que estimulam a reinvenção do queijo a partir de novas exigências e expectativas de qualidade que poucos conseguem satisfazer. Por outro lado, as relações de poder que perpassam a denominação de origem, que tornam sua implantação num cenário de discussões inacabadas, não neutras e em que os benefícios se distribuem de forma diferenciada e desigualmente.

Palavras-chave: denominação de origem, patrimônio imaterial, produção artesanal queijo Paipa, reinvenção de alimentos, *terroir*.

INTRODUCCIÓN¹

En este artículo abordo *la reinvenCIÓN de los alimentos* (Grasseni et al. 2013) en el caso de la denominación de origen (DO) del queso Paipa, un queso artesanal de origen campesino que en los últimos años ha adquirido reconocimiento por su particular sabor. Este fenómeno hace referencia al redescubrimiento y revalorización de técnicas culinarias tradicionales y artesanales, pero también a la “renovación de las bases” de tales métodos para que sigan siendo viables bajo nuevos esquemas políticos, regulatorios y de mercado. El marCO analítico de la *reinvenCIÓN de los alimentos* me permite examinar algunas de las discusiones, negociaciones y tensiones en torno al queso Paipa como un alimento *local, artesanal y tradicional* de agentes sociales que tratan de posicionar este producto a partir de la diferencia que les confiere su *terroir* —la idea de que las particularidades de un lugar influyen en las cualidades sensoriales de un producto—, en el marCO de las políticas de desarrollo rural contemporáneas.

Mi objetivo es analizar la manera como se construye el *terroir* del queso Paipa a partir del reconocimiento tanto de la DO como de las tensiones y negociaciones que derivan de ello a escala local. Las preguntas principales que guían este caso de estudio son: ¿cómo los diferentes actores locales de Paipa y Sotaquirá adaptan y debaten la noción del *terroir* del queso Paipa en el marCO de la implementación de la DO? Y ¿cómo usan y elaboran esta noción dependiendo de sus intereses particulares y sus roles en la cadena de producción?

Como señalan Bowen y de Master (2011) y West (2016), el uso actual del *terroir* y de *lo artesanal* cobra vigencia en el contexto de las tendencias en el sistema agroalimentario contemporáneo, cuyo modelo de abastecimiento parte de la producción industrial y a gran escala de alimentos durables, procesados y empacados, adecuados para el transporte de larga distancia, en la que las corporaciones agroalimentarias concentran y centralizan el capital. Frente al modelo de producción industrial,

¹ Esta investigación contó con la financiación del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) en el marCO de la Convocatoria de Fomento a la Investigación 2017. El artículo deriva de la tesis de pregrado en antropología *Lo inacabado del queso Paipa: materialidades orgánicas, actores diversos y valores heterogéneos*.

existe una creciente demanda de las y los consumidores de productos alimenticios elaborados por medios alternativos y que respondan a sus expectativas de calidad de acuerdo con nuevos patrones de consumo informado, consciente y responsable. Tal como lo sugieren Grasseni et al. (2013), además del sabor y la tradición, el empoderamiento socioeconómico de las comunidades rurales, las relaciones de producción más justas y sostenibles con el ambiente son nuevos criterios para evaluar *la calidad* de la comida y el valor de la localidad.

A estos criterios se remite el concepto francés *terroir*, que confiere las particularidades del producto alimentario al ambiente del que surge —microclima, topografía, suelos— y a la experiencia y conocimientos acumulados en el tiempo por los productores que inciden en su elaboración. Las DO y las certificaciones de origen parten del concepto de *terroir* y, por definición, están intrínsecamente vinculadas a un lugar, lo que las convierte en un recurso para el desarrollo local o regional. En países del sur global, el carácter artesanal del proceso confiere una ventaja competitiva a estos productos a pesar de su pequeña escala de producción, las limitaciones tecnológicas y los mayores costos de insumos y mano de obra (Barham 2003; Acampora y Fonte 2007; Belletti y Marecotti 2011).

Si bien una DO puede fomentar el desarrollo socioeconómico, la conservación de entornos sostenibles y de prácticas tradicionales, considero importante examinar estos procesos a la luz de las implicaciones de su construcción sociocultural y de las relaciones de poder que los atraviesan. Internacionalmente, las DO son reguladas como derechos de propiedad intelectual por la Organización Mundial del Comercio (OMC). En Colombia, la Superintendencia de Industria y Comercio (SIC) es la entidad responsable de proteger y otorgar autorizaciones de uso de la etiqueta de DO y el nombre del lugar a quien lo solicite. Para promover el reconocimiento, legitimidad y protección de la especificidad de dichos productos, la DO requiere la descripción y delimitación del área geográfica, así como del origen histórico del producto con el fin de diferenciar sus cualidades y calidad. La elaboración de los criterios de producción (origen geográfico e histórico, ingredientes, procedimientos) que le dan el carácter artesanal singular y auténtico a un alimento están a cargo de un Consejo Regulador integrado por personas involucradas en su producción y comercialización y que tienen la facultad de expedir el sello de la DO a quien la solicite y cumpla con tales requisitos.

Como me propongo argumentar, el reconocimiento, legitimación y protección del queso Paipa mediante esta certificación entraña dos tensiones. De una parte, este tipo de certificaciones destacan el saber hacer y la singularidad del lugar y del producto, pero al sugerir criterios objetivos que determinan y hacen explícito el vínculo entre el alimento y su *terroir*, dan lugar a la reinvención de la materialidad del alimento, es decir, de sus propiedades organolépticas: apariencia estética, sabor, olor y textura para responder a las exigencias de innovación, modernización e higiene que demanda el mercado y la reglamentación sanitaria. De otra parte, la implementación del sello en muchos casos limita o excluye la participación de actores como los y las campesinas, que tienen menores posibilidades y recursos para incidir en las discusiones sobre los criterios de calidad que definen el *terroir* del producto. Esto cuestiona el carácter inclusivo que, en el discurso, pretende esta certificación.

Dada la dimensión alimentaria, material/biológica, simbólica y social del queso Paipa, acudo a diferentes literaturas ubicadas en el campo de los estudios sociales y antropológicos de la alimentación y análisis del *terroir*, que visibilizan cómo este es puesto en valor mediante un conjunto de prácticas legales y de mercadeo que a su vez articulan una multiplicidad de actores para representar los productos y los lugares donde estos son elaborados (Grasseni 2003; Besky 2013; Guntra 2014). Así, mediante estrategias visuales y narrativas, las *poéticas de autenticidad* (Grasseni 2003) nos transmiten la ilusión de que estamos consumiendo un alimento elaborado en un sistema de producción único y tradicional que sobrevive en medio de una creciente ola de alimentos producidos industrialmente.

También retomo los análisis de los procesos socioculturales y de poder que subyacen a la construcción del *terroir* y de la DO (Bowen 2010; Rodríguez 2007; Parasecoli 2014; Barrera, Quiñones y Jacanamijoy 2014; Camacho 2014). Estos estudios discuten las relaciones de poder implícitas en la construcción de dichas certificaciones, las formas en que estas dinámicas determinan sus efectos concretos y cómo los productos especiales son re-fetichizados por medio de las etiquetas que enfatizan el lugar de origen y que no resuelven las desigualdades que enfrentan las y los actores presentes en todas las escalas del sistema agroalimentario.

La información que dio lugar a este artículo fue fruto de una estancia de nueve meses (entre enero y octubre de 2017) y visitas posteriores a las

zonas de valle y montaña de los municipios de Paipa y Sotaquirá. Durante este periodo me aproximé al tema de investigación desde mi propia experiencia y por medio de entrevistas semiestructuradas con productores campesinos/as, semiindustriales, funcionarios de alcaldías locales, gobernación, el movimiento *One Village, One Product*–OVOP y la observación directa de los modos de elaboración del queso y su comercialización. Gracias a ello pude comprender lo inestable y cambiante del queso, el conocimiento de sus productores para manejarlo y las fuerzas sociales que se articulan desde el proceso de la DO. Indagué en las entrevistas con las personas por sus percepciones y experiencias en relación con la DO, con OVOP y con la reglamentación sanitaria; por sus trayectorias en relación con la producción del queso Paipa al igual que por sus interpretaciones de lo que consideran tradición y modernidad, heterogeneidad y estandarización, artesanalidad e industrialización. Mi intención fue explorar la complejidad de la implementación de la certificación desde la diversidad de las materialidades de los quesos y de los conocimientos de quienes lo producen a partir de capitales desiguales.

Algunas de estas conversaciones fueron grabadas y transcritas, otras fueron notas en mi diario de campo. En consideración de las diferencias y tensiones entre los actores locales por los estándares definidos en la denominación de origen del queso Paipa, mantengo anónimas sus declaraciones. Parte de la metodología de esta investigación fue comer quesos, madurarlos por mi cuenta y observar qué pasaba con su materialidad. Así comprendí y comprobé la particularidad del queso, es decir, la de un producto vivo inextricablemente vinculado a cambios bioquímicos y microbiológicos a lo largo de su proceso de fermentación.

Este artículo está dividido en tres partes. En la primera hago una breve contextualización sobre el caso: identifico actores, instituciones y describo el queso. Muestro la manera en que la producción del queso Paipa como un producto con DO lleva a la estandarización e higienización de su elaboración, lo que repercute en la materialidad orgánica y siempre cambiante de este alimento. Además, discuto la forma en que la construcción de autenticidad del producto surge en medio de la división ambivalente entre comida industrial/artesanal y los significados de la elaboración artesanal del queso para los actores, más allá de las cuestiones técnicas. En la segunda parte, me concentro en los conflictos locales que surgen de la reinención material del queso Paipa y en la manera

en que la DO dinamiza dinámicas de inclusión y exclusión de quienes pueden o no acceder a los derechos y privilegios que de ella derivan. Como expongo, tales posibilidades dependen de la capacidad de las personas interesadas para cumplir los criterios desde los que se establece dicha certificación en medio de relaciones de poder. Concluyo con unas reflexiones y planteo posibles caminos de investigación.

MATERIALIDADES ORGÁNICAS, ACTORES Y CONTEXTO NORMATIVO

Factores naturales y humanos del queso Paipa

El queso Paipa es elaborado con leche cruda por medio del trabajo físico y manual, a partir del conocimiento y experiencia familiar local y con ingredientes propios de la región boyacense de Paipa y Sotaquirá. Además, ha gozado de una reputación especial por su condición de queso maduro que lo distingue y diferencia de otros quesos fabricados con métodos similares de producción. Si bien no hay una historia escrita sobre el Paipa —es algo que los actores locales están creando— comerciantes, consumidores y productores con los que conversé señalaron que se trata de una producción y consumo asociados a la esfera privada y doméstica y reconocieron a la vez que el queso ha circulado en el comercio local durante largo tiempo.

Según los testimonios de productores, vendedores, consumidores y funcionarios de la alcaldía de Paipa y Sotaquirá el queso adquirió su nombre porque Paipa era un punto de parada obligatorio para los viajantes que iban desde Bogotá hacia la costa, los Llanos o Venezuela a mitad del siglo XIX (Diario de campo 1 y 3). La historia del queso también habla de su comercialización informal en las plazas de mercado de Paipa y Sotaquirá, y en las del 7 de Agosto, la Plaza España y el barrio Restrepo en Bogotá, al igual que en Corabastos, la mayor central de abastecimiento del país.

En la década de 1970, con el inicio de las primeras plantas de producción de tipo semi industrial y la articulación regional a una dinámica más amplia de modernización del país, el queso Paipa ingresó en el comercio formal. Esto implicó la expedición en Cámaras de Comercio y licencias de producción de instituciones como la Secretaría de Salud de Boyacá, pues se trataba de un producto elaborado con leche cruda,

sin pasteurizar (Entrevista 1). Parte del carácter artesanal del queso está ligado a la narrativa histórica de su origen local, que resalta los conocimientos para su elaboración transmitidos de generación en generación que hoy en día se replican y lo convierten en un producto “auténtico”.

El queso Paipa es elaborado por productores y productoras campesinos/as y semi industriales de la zona de montaña y valle de los municipios de Paipa y Sotaquirá que tienen diferentes esquemas de producción y están regidos por lógicas económicas distintas. Los productores semi industriales —como se consideran y autodenominan para diferenciarse de la producción industrial— son urbanos y responden a una dinámica de producción en serie, estandarizada, con lotes de producción de aproximadamente 200 libras diarias (Robayo 2013), con mano de obra contratada, quienes comercializan sus productos en grandes superficies o en tiendas especializadas donde son vendidos, acorde a su gramaje, entre 12 000 y 17 000 pesos aproximadamente para 2018. La fabricación del queso Paipa alcanza alrededor de 35 toneladas por mes y su producción anual se valora en cerca de 280 000 dólares estadounidenses (Aranda, Gómez y Ramos 2014). En 2013 la Secretaría de Productividad, TIC y Gestión del Conocimiento del departamento tenía un registro de 14 microempresarios. Según funcionarios de las alcaldías locales y productores, para 2018, entre Paipa y Sotaquirá había alrededor de 19 microempresas dedicadas a la producción del queso.

La producción campesina del queso Paipa, por su parte, tiene lugar en unidades familiares con economías de autosubsistencia en las veredas altas de Paipa y Sotaquirá y en gran medida está a cargo de las mujeres. Además del pancoger y la cría de animales domésticos, estas unidades familiares suelen sembrar cultivos rotatorios comerciales como maíz, arveja y mora, cuyo mercado es sumamente fluctuante según la cantidad cosechada, la calidad de los tiempos estacionales, el crecimiento de la semilla y los precios. El queso es una pieza importante en una economía basada en la producción para el autoconsumo y el mercado local, la diversidad productiva y con gran flexibilización laboral. A pesar de no ser muy rentable, representa un ingreso constante con un precio estable. Como pude comprobar en el mercado local, la libra se paga a los campesinos entre 5000 y 6500 pesos, la mitad o menos de lo que cuesta un queso semi industrial.

En estas veredas las personas elaboran el *queso prensado*, término que emplean para referirse a un queso que pasa por la prensa por más de 10 horas y que en el mercado se comercializa como queso Paipa. Según don Sergio, productor que ronda los 70 años y es uno de los pocos fabricantes campesinos de queso en el corregimiento de Palermo (Paipa), alrededor de seis personas hacen queso prensado (Diario de campo 1). En Avendaños (Sotaquirá) hay 39 casas habitadas por familias cuya composición y número varían, de las cuales siete hacen queso prensado (Diario de campo 2). La producción de las y los pequeños productores varía dependiendo de la cantidad de leche de que dispongan: quienes más fabrican quesos llevan al mercado entre 60 y 70 libras (30 y 35 kg) semanales, mientras quienes disponen de menos leche elaboran y llevan cinco quesos semanales, esto es, un queso diario.

Las características del queso Paipa cambian de acuerdo con el entorno de producción, los implementos utilizados y las recetas personales. Esto configura la *materialidad orgánica* del queso; es decir, procesos bioquímicos y microbiológicos que determinan su apariencia estética, sabor, olor y textura. Los quesos son el resultado de la actividad metabólica de bacterias y hongos que se alimentan de las enzimas y carbohidratos de la leche, cuyo metabolismo depende igualmente de la interacción del alimento con su entorno. Si bien frente a la DO, las y los actores tienen diferentes perspectivas, concuerdan en que el queso Paipa es un “alimento vivo”. Las diferencias en la materialidad del queso pueden apreciarse en las siguientes imágenes, ambas de quesos de productores distintos con 15 días de maduración. Mientras que la Figura 1 muestra quesos con colores y formas distintas, la Figura 2 da cuenta de diferencias en la consistencia y el color. Estos rasgos particulares y evidentes a la vista, expresan la diversidad en la materia prima, procedimientos y ambientes de elaboración que, igualmente, se reflejan en el sabor y olor del queso.

Los quesos en general se obtienen a partir de los mismos pasos básicos: acidificación, coagulación, desuero, salado, prensado y madurado, que fueron registrados por los productores en la Resolución 70802 que establece la DO para el queso Paipa. La relación de tiempo-temperatura, el tipo de leche empleada y el manejo del proceso generan los atributos particulares de cada tipo de queso, es decir, su *terroir*. El queso Paipa se caracteriza por su heterogeneidad pues parte de diferentes materias primas. Según disponibilidad y preferencia de cada productor/a, la leche

cruda de vacas Holstein, Jersey, Normanda y Gyr se cuaja en cantidades, temperaturas y tiempos distintos dependiendo de los volúmenes y la calidad que las y los productores notan en la leche.

Figura 1. Quesos con quince días de maduración y diferencias en colores y formas.



Fuente: Carvajal 2017.

Figura 2. Quesos con quince días de maduración y diferencias en consistencia y color.



Fuente: Carvajal, 2017.

Como pude observar en las visitas a lecherías y plantas de producción, la cuajada es cortada en pequeños pedazos con cucharas y machetes en las viviendas campesinas o con liras de acero inoxidable, en las plantas semi industriales, hasta que forman unos gránulos. Enseguida se separa el suero de la cuajada y esta es llevada a mesas de acero inoxidable o de

madera donde se amasa y se le agrega sal. A continuación, va el pre-prensado: un proceso que demanda gran esfuerzo físico ya que se coloca la cuajada, arrumada en pequeñas cantidades, en pedazos de lienzo y se presiona con puños y codos, que suelen quedar enrojecidos por la presión, en moldes cilíndricos hechos con tubos de PVC o de acero inoxidable, para darle forma y terminar de extraer el suero. Algunos productores semi industriales llevan estos moldes a una prensa hidráulica, mientras que los productores campesinos emplean una fabricada con palos de madera, cuerdas y grandes piedras (en costales) que ejercen el peso. Despues llevan el queso a una prensa por 24 horas, donde toma su forma cilíndrica.

Finalmente, trasladan el queso a cavas o cuartos cuya humedad relativa es parcialmente controlada por medio de deshumidificadores y calentadores para madurarlos. Algunos los dejan en su casa en grandes y viejas zarandas de madera, en repisas de guadua colgadas sobre las estufas de leña para que se ahúmen, o en repisas de madera muy cerca de los techos de las casas para que el calor no los “infle”, ni los animales se acerquen a ellos. El tiempo de maduración tambien varía conforme a la producción: los productores campesinos los dejan entre 7 u 8 días, mientras bajan al mercado local. Los semi industriales, por su parte, los dejan entre 15 y 21 días. El tiempo en cava depende de la demanda del queso y la urgencia económica; mayor tiempo de maduración equivale a falta de ingresos, en palabras de quienes los producen, *caja muerta* (Entrevista 1).

Sin importar las diferencias, productores semi industriales y campesinos/as del queso Paipa tienen la habilidad de trabajar en la química de la leche de acuerdo con las condiciones fluctuantes para hacer, en la medida de lo posible, un producto similar en cada lote de producción. Si bien no se refieren al queso en términos de las propiedades bioquímicas de los materiales, sí identifican transformaciones y comportamientos en su trayectoria a partir de sus experiencias cotidianas, regulares y sistemáticas con la temperatura, los tiempos y las materias primas que cumplen funciones específicas en la fermentación. Mediante la observación, degustación y manipulación de la leche, el cuajo, la sal y la cuajada, decantan y procesan información y construyen un conocimiento práctico y cotidiano que les permite obtener o evitar ciertos resultados.

Denominación de origen, productores y reglamentaciones sanitarias

Contrario a un documento rígido, la reglamentación de la DO es flexible en la medida en que no define qué es o qué debe ser el queso Paipa, sino que sugiere a las comunidades locales definir un proceso que sirva como referente del queso, que legitime y transmita el sabor del lugar a los consumidores. Para tal fin, en 2012 el gobierno departamental, junto con las alcaldías locales y en compañía de algunos productores crearon la Asociación de Productores de Queso Paipa de Paipa y Sotaquirá (Asoqueso Paipa), integrada por trece medianos productores de Paipa y Sotaquirá, quienes se encargarían de definir el proceso del queso y de mantener las normas de producción establecidas en la DO a escala local. Unos años más tarde, en 2016, surgió la cooperativa de pequeñas y pequeños productores de leche y de queso Paipa, Agrolac Paipa, con el objeto de integrarlas a la paulatina transformación de los métodos de elaboración del queso Paipa y también para regular y formalizar el mercado de este producto. Desde 2016 las dos asociaciones se involucraron en la construcción de la DO desde sus intereses particulares y sus roles en la cadena de producción del queso Paipa.

Las condiciones de producción del queso y los alcances de la DO han sido objeto de múltiples interpretaciones y discusiones en Asoqueso, la junta directiva de Agrolac, de los productores campesinos/as y las alcaldías, dependiendo de los modos diversos en que se relacionan con el queso y sus intereses frente a esta certificación.

La institución estatal a cargo del control de la calidad de los alimentos en Colombia, el Invima, ha incrementado en los últimos años las normas de inocuidad para cumplir con los acuerdos de libre comercio, en especial con los Estados Unidos y la Unión Europea que tienen estándares más estrictos para la importación de alimentos y materias primas. Los nuevos requisitos, entre los que se destacan las buenas prácticas de manufactura (BPM), buscan reducir el riesgo de contaminación mediante una producción uniforme y controlada para garantizar la calidad. Si bien antes de la DO existían controles y registros del Invima para la fabricación del queso, esta reactivó interrogantes previos sobre cómo regular la materialidad orgánica del queso en condiciones de producción artesanales.

Esto coincide con la reglamentación estatal sobre el uso de la leche. En 2006, por medio del Decreto 616, el Ministerio de Salud y Protección Social colombiano prohibió la venta directa de leche cruda, es decir aquella que no ha sido sometida a ningún tipo de terminación ni higienización. Para su comercialización, el Ministerio exige que la leche pase por procesos como la pasteurización, ultrapasteurización o esterilización con el fin de eliminar microorganismos nocivos para la salud como *Escherichia coli*, *Staphylococcus aureus*, *Salmonella sp* y *Listeria monocytogenes* que pueden surgir durante y después del ordeño y en el procesamiento.

La pasteurización necesita un contraste de temperaturas y tiempos, y es utilizada por la industria puesto que al manejar grandes volúmenes de leche de diferentes proveedores aumenta el riesgo de que contenga microorganismos patógenos. Al eliminar la microflora microbiológica, la pasteurización también garantiza la homogeneización y previsibilidad de la materia prima. En otras palabras, la pasteurización civiliza, subordina y domina la leche cruda convirtiéndola en un producto seguro y adecuado para el consumo humano (Paxson 2010).

De otra parte, la Resolución N.º 2310 del Ministerio de Salud que regula la producción de quesos los caracteriza según su proceso de producción y su porcentaje de humedad y grasa y los clasifica en blandos, semiduros y duros. Dependiendo del proceso, los quesos se dividen en frescos, semimaduros y maduros. Los frescos se definen por su falta de maduración —por lo mismo deben pasar por un proceso de pasteurización— y suelen tener sabores suaves y lácteos al igual que texturas húmedas, como la cuajada, el campesino, doble crema y costeño. Los semi-maduros se caracterizan por pasar por unos procesos de higienización y, después de su fabricación, mantener un mínimo de 10 días en maduración. Finalmente, los maduros son una excepción a la regla de la pasteurización porque pueden ser elaborados con leche cruda y se definen como:

El producto que después de su fabricación permanece un tiempo determinado en condiciones ambientales apropiadas para que se produzcan los cambios bioquímicos y físicos característicos de este tipo de quesos. Cuando el queso se elabora a partir leche higienizada, este tiempo no debe ser menor de veinte (20) días. Cuando se labore a partir de la leche cruda este tiempo no debe ser menor de treinta (30) días. (Resolución N.º 02310 de 1986)

En concordancia, la Resolución 70802 que establece la DO para el queso Paipa, las y los productores semi industriales agrupados en Asoqueso lo definieron como un producto elaborado con leche cruda, semi-maduro y semiduro. Su razonamiento fue que llevar la maduración a 30 días, en las condiciones en que ellos lo hacen (en ambientes abiertos y por recirculación de aire natural) representaba pérdidas en el rendimiento del queso, disminución del volumen y cambios de forma; en algunas ocasiones la costra se agrieta y se abre. En opinión de don Mario, productor de Asoqueso: “(...) va a quedar muy seco. Eso implica, relativamente, el cambio sensorial, no va a quedar así gomoso, suavecito, como se saca, no. Va a quedar más seco, como un estilo parmesano y ese queso no lo recibe el cliente” (Entrevista 2). Al perder mucha humedad, el queso cambia su designación técnica de semiduro a duro.

Además, al término de los treinta días que establece la reglamentación (particularmente en invierno cuando los niveles de humedad son más altos) los productores semiindustriales observaban el crecimiento de hongos rojos y negros nocivos para los consumidores. Por esta razón, consideraron que su producto cumplía con las condiciones de un queso semi-maduro que a los 21 días de maduración logra una determinada forma y consistencia y no representa riesgo para la salud del consumidor. Sin embargo, la reglamentación sanitaria señala que de ser un queso semi-maduro, debe pasar por un proceso de pasteurización para controlar el crecimiento de microorganismos patógenos, condición que no cumplen los productores de Asoqueso, ya que destacan la importancia de la leche cruda en la singularidad del queso Paipa.

Asoqueso no se opone a la regulación sanitaria porque entiende los beneficios de esta normatividad en la ampliación de las posibilidades de comercialización del queso, pero sí discute la forma en que estas regulaciones uniformes —diseñadas para escalas y métodos industriales—, ponen en entredicho la confección artesanal y, en últimas, al queso Paipa. Como me dieron a entender algunos miembros de la Asociación, una de las peculiaridades del carácter artesanal del queso está precisamente en trabajar con la leche cruda ya que expresa su *terroir* y posibilita su carácter heterogéneo. Así:

El queso Paipa es una producción artesanal y es muy clave que el queso que estoy consumiendo hoy, es diferente al que me como en un

mes. Pero eso no es un defecto del queso. Es una cualidad del queso porque es un proceso artesanal y precisamente es lo que a la región le dio la denominación de origen: sus condiciones climáticas, los suelos y el ganado que le da eso. Como las condiciones climáticas, los pastos y la leche cruda cambian, el queso siempre cambia: eso es indudable. (Entrevista 2)

El desafío para las personas involucradas en la producción es elaborar un queso de treinta días para poder trabajar con leche cruda y cumplir con la reglamentación de inocuidad del Invima, pero que tenga la humedad de un queso de quince días y que cumpla con el gusto del cliente. Esta discusión con el Invima revela cómo ambos actores se mueven en marcos de significación diferentes. Quienes lo producen, a diferencia del Invima, no solo se preocupan por la inocuidad sino por las propiedades organolépticas y la apariencia estética de sus quesos que “certifican” el origen, autenticidad y calidad del queso Paipa con DO. En otras palabras, las propiedades que emanan de trabajar con leche cruda y expresan su *terroir*.

La Gobernación de Boyacá, con la asesoría de un estudiante doctoral en ciencias animales y participación del gremio producto, adelanta un estudio para analizar la secuencia de las cadenas genéticas (ADN) del queso Paipa. La idea es conocer su microbiota —flora microbiológica que compone y hace el queso— para cultivarla de tal forma que posibilite a los productores un mejor manejo del producto. Esto posibilitaría seguir elaborando el queso con leche cruda, hacer explícito su vínculo con el lugar de origen fuera de las definiciones subjetivas de los productores, ajustarse a la reglamentación sanitaria e ingresar a canales de distribución más amplios. No obstante, mientras el estudio llega a sus conclusiones finales y Gobernación, Alcaldía de Paipa, productores y academia crean el perfil sensorial del queso, algunos miembros de la asociación están readecuando las tradiciones artesanales de producción con nuevas tecnologías y prácticas de monitoreo: herramientas para medir niveles de grasa y proteína y prensas cuya presión se calibra dependiendo de las cualidades de la cuajada.

La readecuación de lo artesanal, siguiendo lo propuesto por Heath y Meneley (2007), posibilita entrever cómo los discursos de artesanía y tecnociencia se encuentran en interacción dinámica como estrategias

legitimadoras para establecer prácticas de distinción en la producción, el consumo y la circulación del producto. Las y los productores locales de queso Paipa, tal como he indicado líneas arriba, utilizan la ciencia como una estrategia legitimadora para determinar el vínculo entre el producto y *el terroir* y acceder a nichos de mercados, lograr posiciones ventajosas en la competencia y mejores precios de venta de los productos.

La tensión entre tradición y modernidad es un proceso clave en las dinámicas de distinción productiva que, como expongo a continuación, Asoqueso resuelve al elaborar conexiones narrativas y visuales entre paisajes, tradición y artefactos de producción. Son narrativas utilizadas para diferenciar lo artesanal de lo industrial, reafirmar el sabor del lugar y justificar el valor agregado.

Poéticas de autenticidad del queso Paipa

El reciente aumento de los alimentos artesanales y con *terroir* responde al creciente interés en todo el mundo por preservar el patrimonio cultural. West (2016) lo explica desde la ansiedad, desconexión y desconfianza derivados del sistema alimentario global que amenaza las diferencias regionales y la capacidad de las comunidades y estados nacionales de construir su destino. En este contexto, señala West, productores, consumidores y estados repiensan el sistema alimentario local como un exponente del patrimonio, en la medida en que este preserva y promueve alimentos que dan sentido de identidad y arraigo histórico y, al hacerlo, fomenta relaciones de producción más sostenibles. Como también señala Camacho (2014), el patrimonio es valorado y promovido como nuevo factor de bienestar social y desarrollo económico.

Surgen, entonces, asociaciones culturales basadas en nociones de tradicionalidad y conexiones entre trabajadores, ecología y el producto que buscan preservar. Sin embargo, como señala Guntra (2014), las nociones de tradicionalidad implicadas en el *terroir* de la DO suelen decepcionar, pues, aunque los productos son comercializados como tradicionales incluyen híbridos de elementos antiguos y modernos, globales y locales: una multiplicidad de elementos *inauténticos*. El queso Paipa es un ejemplo de este proceso complejo de autentificación. A la par de los paulatinos cambios en la materialidad, conocimientos y prácticas de elaboración tradicionales, algunos microempresarios de Asoqueso conservan las instalaciones donde sus antepasados elaboraban el queso, al

igual que las prensas de piedra y madera con las que hacen demostraciones sobre cómo se hacía el queso antes. Durante estas explicaciones suelen mencionar las historias del origen de cada uno de sus procesos. Si bien ciertos aspectos de la producción han cambiado con el tiempo y a raíz de la DO, hacen énfasis en que el queso Paipa sigue siendo el mismo que elaboraban sus antepasados ya que conservan la misma receta y emplean leche cruda. Dentro de esta narrativa de promoción señalan que como herederos de este legado lo custodian y protegen, pero, a su vez, reestructuran y resignifican la tradición para que no desaparezca. Protección y reinvención son aspectos culturales significativos de la movilización de los alimentos con *terroir* como patrimonio, que a su vez dan cuenta de los múltiples valores asociados a la producción artesanal.

La antropóloga Heather Paxson (2010) ilustra cómo los productores de queso artesanal en Vermont argumentaban que el valor comercial de sus quesos era derivado de los activos que su venta ayudaba a proteger: granjas familiares independientes, mejores relaciones con los animales y el ambiente y paisajes de trabajo en medio de un contexto de industrialización que ha desplazado gran parte de la población rural. Es parte del valor moral agregado y que los consumidores soportan mediante la compra de un producto más costoso que el producido industrialmente.

En el caso del queso Paipa el valor moral agregado del que habla Paxson hace parte de la definición del queso como un producto artesanal. Durante mi estadía en campo, productores, funcionarios de alcaldías e, incluso, consumidores locales, lo describieron y explicaron como un producto artesanal —por oposición a un queso industrial— no solo por la escala de producción, el saber hacer tradicional y la elaboración manual, sino gracias a la búsqueda de algunos actores locales por producir un queso Paipa que fomente relaciones laborales más incluyentes y equitativas. Asoqueso, por ejemplo, resalta la dedicación de los productores hacia la calidad de sus productos, su compromiso con los métodos de producción artesanales/tradicionales y su contribución a la comunidad mediante la generación de empleo en la región. Algunos microempresarios tienen planes de desarrollo sostenible en los que emplean a madres cabezas de hogar originarias de zonas rurales que saben hacer queso Paipa (Entrevista 2; Diario de campo 3).

Estos mensajes también circulan y se complementan en los materiales publicitarios del queso (Figura 3). El productor rural, encarnado en

la figura del campesino boyacense, ocupa un lugar destacado como el factor humano que le da sabor, perdurabilidad y tradición al queso: la autenticidad asociada a sus condiciones materiales de producción y un modo de ser que representa la “berraquera” y “pujanza” de los boyacenses en su trabajo con la tierra y los animales. En última instancia, esta serie de declaraciones ilustra la manera en que el producto, las personas y el lugar (cielos azules y montañas prístinas sin polución) están entrelazados y conectados con valores no económicos dirigidos a los consumidores.

Figura 3. Campaña promocional “Así empezó el queso Paipa, de Boyacá para el mundo”.



Fuente: Periódico El Diario (2018)

Si bien estas poéticas toman como base la relación entre el entorno de producción, el producto y la identidad campesina instrumentalizada, siguiendo la DO también cobran sentido en la estrategia de desarrollo económico y social planteada por OVOP para vincular el queso con el

turismo en Paipa y Sotaquirá. Como me explicó la funcionaria de OVOP, este movimiento escogió el queso Paipa entre 250 productos por el alcance de su cadena productiva y su carácter para transmitir una identidad. Según la funcionaria: “Mi queso tiene 100 años de elaboración, tiene un proceso de maduración al cual yo le tengo que dar valor” (Diario de campo 4).

Bajo este enfoque, OVOP inauguró la “ruta del queso Paipa” en el marCO de Expoartesanías 2017, alrededor de plantas de producción, casonas tradicionales de Sotaquirá y lugares con correlatos históricos como el Pantano de Vargas (Diario de campo 8). Aquí lo campesino, entonces, es articulado a un contexto de mercantilización e industrialización alimentaria que simplifica, homogeniza dietas y genera interrogantes sobre la sostenibilidad ambiental. La DO construye narrativas de lo local y moviliza valores culturales asociados a la tradición y al paisaje como bienes de cambio del mercado. Igualmente, articula la protección y comercialización del queso a otras políticas económicas —como las del turismo— que ven en la cultura y la diversidad un recurso para el desarrollo económico y social (Comaroff y Comaroff, 2009).

En consecuencia, el *terroir* del queso Paipa, es decir, la confluencia de factores naturales y humanos que determinan su particularidad no proviene de un patrimonio rural, original, natural, en el que las personas, el espacio y el tiempo están conectados orgánicamente. Por el contrario, el *terroir* del queso Paipa se teje a partir de la inversión de valores económicos y morales que las y los actores locales realizan, de las variadas interpretaciones que hacen sobre la DO, de su continua intervención en la materialidad del queso y de la construcción de una tradición mediante narrativas y prácticas que conectan paisajes, animales, personas y artefactos de producción.

La DO, entonces, sistematiza, decanta y homogeneiza prácticas, procedimientos y conocimientos de elaboración que, en el caso del queso Paipa, no siempre tienen tal regularidad y rigurosidad. Por el contrario, gran parte de las y los productores, especialmente los más pequeños y con menos recursos, enfrentan muchas incertidumbres en el proceso: la disponibilidad de tierra, pastos, leche y mano de obra, además de las urgencias económicas que inciden en el mayor o menor tiempo de maduración del queso antes de llevarlo al mercado. En vista de ello, resulta importante indagar por los desafíos y las desventajas de

la DO para esta población una vez se reconoce los procesos de construcción de su *terroir*.

EL LUGAR DE LAS Y LOS CAMPESINOS EN LA DO DEL QUESO PAIPA

Por la naturaleza colectiva de la certificación de la DO, el titular es el Estado —en principio—. Sin embargo, una parte importante de este proceso es la delegación de la administración de la DO a la figura del Consejo Regulador orientado a proteger las condiciones de elaboración, la calidad del producto y defender los intereses de los productores asociados. En este sentido, cuando el Estado otorga el derecho de exclusividad a los productores de Paipa y Sotaquirá sobre el término “queso Paipa”, la certificación se vuelve un instrumento en manos de la colectividad productora de queso para legitimar la calidad y origen del producto y, en consecuencia, impugnar sus imitaciones.

Ya que las condiciones de producción del queso y los alcances de la DO han sido objeto de múltiples discusiones, para 2018 aún no existía un Consejo Regulador, aunque Asoqueso intentaba regular la producción. La Asociación argumentaba ante la SIC que su queso Paipa singular competía con productos similares que deseaban aprovecharse de la reputación, calidad y valor agregado derivados de la certificación. Paradójicamente, la construcción de la DO ha tenido un efecto contrario al proceso de protección: en la percepción de productores, funcionarios de alcaldías locales y la Gobernación, ha llevado al paulatino incremento de la producción y uso “ilegítimo” de quesos llamados “Paipa” que están por fuera de la certificación. Así lo expresó la Secretaría de productividad del departamento en el comité OVOP:

Necesitamos mecanismos para luchar contra la falsificación porque sabemos que nuestro queso prestigioso se falsifica bastante y que hay quesos que aquí, inclusive en la zona de origen, no son de Paipa; no están suficientemente madurados; se venden a menor precio, que es fatal, y nos dañan el mercado, la reputación y demás. Entonces tenemos que pelear contra esa falsificación y vulgarización de nuestro queso. (Diario de campo 4)

El queso Paipa es un producto que es elaborado, además de en Paipa y Sotaquirá, en diferentes municipios de Boyacá y de Cundinamarca, para evitar el desperdicio de la leche fresca. Si bien estos quesos son similares

a los certificados, según los productores de Asoqueso los propios tienen una calidad y superioridad de sabor, cuerpo, aroma y maduración, surgida de su *terroir*. Algunos de estos quesos tienen una historia y métodos similares de producción, pero desde la implementación de la DO sus “portadores” los identifican como productos carentes de prestigio y calidad.

Aparte del origen geográfico, empleado por Asoqueso como criterio de identificación de los quesos “auténticos”, la higiene y en particular el registro sanitario son herramientas de gobierno para regular la materialidad orgánica del queso. También son los medios con los cuales los productores se regulan entre sí e intentan regular a los productores campesinos que nunca han tenido un registro de este tipo, entre otras cosas, porque viven donde no llega el Invima por las dificultades de acceso.

Muchos de estos productores campesinos no están dispuestos a ajustarse a las nuevas prácticas, las formas locales de relacionarse con la materialidad orgánica del queso, las rutinas de trabajo y los costos que conlleva producir quesos según los estándares contemplados en la DO. Para participar en el proceso de la certificación tendrían que familiarizarse y sintonizarse con el marco de conocimientos y entornos que reconfiguran los modos en los que conceptualiza y producen este alimento.

Como me lo dio a entender doña Matilda, productora de El Curial, Paipa, la participación de los productores campesinos en la primera etapa del proceso de la DO fue marginal (Diario de campo 5). De hecho, cuando la conocí en 2017 nunca había oído acerca de la DO ni su debate público. De manera similar, don Saúl, productor de Avendaños, Sotaquirá, me comentó que hasta 2016, OVOP, junto con la Alcaldía local, comenzaron a visitarlos para contextualizarlos sobre la DO del queso Paipa y tratar de asociarlos (Diario de campo 6).

Por su parte, funcionarios de las alcaldías locales me explicaron que OVOP fue quien convocó inicialmente la participación campesina en el proceso. La relación entre Asoqueso, la Gobernación y OVOP ha buscado desplegar esquemas empresariales y gestionar emprendimientos a través del queso Paipa (Decreto 001223 del 18 de octubre de 2013). Esta lógica buscaba al fortalecimiento empresarial de los productores campesinos con el fin de desarrollar proyectos asociativos productivos sostenibles en el tiempo.

Desde 2014, señalaba don Oscar, Asoqueso intentó vincular a los pequeños productores, pero esto no dio resultados. Para ellos, asociarse implicaba una mayor vigilancia del Invima y muchas personas no estaban dispuestas a exponerse a este control. Según doña Matilda, productora que en 2014 hizo parte de la asociación:

Uno sí de chévere se adjunta [sic] y el lío en que se mete uno porque empiezan a visitarlo y, aquí no han venido [se refiere a la visita del Invima a su lechería], ni que vengan porque entonces me cierran cuando vienen. (Entrevista 4)

Ella, que durante toda la vida comercializó su queso de manera independiente, tampoco estuvo de acuerdo en tener que salir con los demás productores a ofrecer sus quesos a raíz de su vinculación a la asociación. Esta desconocía su estilo de trabajo individual.

La cooperativa Agrolac, por su parte, surgió por iniciativa de OVOP, la Alcaldía de Paipa y Asoqueso, para integrar a los productores de leche en el proceso de la DO. El objetivo era producir leche de buena calidad para los microempresarios de Asoqueso. Sin embargo, como me lo manifestó don José, miembro de Agrolac, la cooperativa fue cambiando de objetivo a medida que se dieron cuenta de que “el queso Paipa se transforma en dinero” (Diario de campo 7). Para 2017 Agrolac estaba conformada por sesenta pequeños productores de leche —producen menos de 15 litros diarios cada uno— y tres productores campesinos de queso Paipa —de menos de 60 libras semanales cada uno—. Esto equivale a una producción de 6 quesos diarios.

Como lo presencié en una de las visitas a la cooperativa, un delegado de OVOP, especialista en mercadotecnia, tenía una propuesta de negocio en Panamá y para ello, Agrolac debía producir alrededor de 1000 quesos mensuales a buen precio. Para hacer el negocio rentable buscaban comprar el queso a los productores rurales en vez de construir una planta de procesamiento. Con ello ahorraban los costos de construcción de la planta, los de transporte e incluirían al pequeño productor de queso y al renglón primario. Cada productor campesino al que se le comprara queso “afectaría positivamente a cinco productores de leche” pagándoles el líquido a un mejor precio y de manera constante (Diario de campo 7). Este proyecto no prosperó por la escasez de leche y por la exigencia de coordinación que requería la producción de mil quesos, demandaba

más tiempo y una mayor confianza entre los productores, así como la seguridad de que este proyecto permanecería a largo plazo.

Este ejemplo muestra la manera en que OVOP proyecta valores y modelos de mercado que generan interrogantes sobre las expectativas de bienestar y las promesas de desarrollo para las y los campesinas/os: ¿de qué formas participan en la gobernanza del queso Paipa?, ¿cómo participan en la toma de decisiones sobre el precio?, ¿desde qué lugar son vinculados: como empleadas/os de las plantas semi industriales de Asoqueso o como socias/os de Agrolac?, ¿cómo participan en la gestión de Agrolac la diversidad de actores que lo componen: campesinas/os, profesionales y técnicos?

Estos dilemas coinciden con los análisis de Parasecoli (2010) quien ha observado los efectos de las nuevas formas de diferenciación que acompañan a los productos con *terroir*. En un análisis que tiene en cuenta las variables de género y clase, señala que los procesos burocráticos requeridos para asegurar y mantener una certificación como la DO favorecen de manera significativa a las personas (en gran medida hombres) de mayor nivel socioeconómico. Además, la mayor atención a los estándares de seguridad representa una seria amenaza para pequeños productores tradicionales que no pueden costear las pruebas y utilizar tecnología avanzada. De tal forma, las mujeres campesinas y de sectores subalternos —que suelen ser las principales productoras de alimentos tradicionales— generalmente tienen un acceso limitado a los procesos que definen y sancionan este tipo de certificaciones. Es más; como sugiere Parasecoli, las certificaciones de origen parecen favorecer a un tipo de productor (bien educado, conocedor de la ley, políticamente bien conectado) mientras que deja de lado las minorías que carecen de capital económico para participar en actividades rentables.

Es decir, la construcción y definición del *terroir* tiene impactos diferenciales entre actores con capitales socioeconómicos y simbólicos desiguales. Dada la participación desigual de los campesinos en la definición del queso, sus productos no cuentan con las características para acomodarse a la reinvenCIÓN material del queso Paipa con DO, que no solo define y delimita el *terroir* del queso Paipa, sino que establece y avala la calidad del producto. Así, Asoqueso paulatinamente influye en los criterios que definen los quesos protegidos y legitimados como auténticos y de calidad. Con ello, a su vez, introduce prácticas de valor

diferencial y desarrolla estrategias para que las y los consumidores adopten estos criterios de calidad y acepten pagar un precio diferencial por ellos. Los efectos discursivos y materiales de la construcción del *terroir* reproducen y fomentan las condiciones desiguales de la población campesina al trastocar, simultáneamente, la legitimidad de sus productos y la forma de valorarlos.

En contraste, la instrumentalización económica de la identidad campesina que la DO expresa, al mismo tiempo da lugar a que los campesinos, en el marco de la certificación y sus *poéticas de autenticidad*, critiquen e interpelen el espacio de poder gestado por Asoqueso. Ellas y ellos también reivindican material y discursivamente su papel como productores idóneos de quesos cuya calidad y valor están estrechamente ligados al lugar y forma de elaboración, al conocimiento y la tradición rurales.

Estrategias y demandas de productores/as campesinas y Agrolac

La DO pone de manifiesto su ejercicio altamente politizado, pues la definición del *terroir* es un espacio de disputas, interacciones estratégicas al igual que de representaciones políticas y culturales que les permiten a los actores legitimarse como productores del auténtico queso Paipa.

Algunos productores/as han apropiado conceptos como *lo artesanal* para legitimar su derecho a producir queso Paipa en sus propias condiciones. Don Edgar y doña Matilda, productores de Palermo, Paipa, me comentaron que habían estado en una reunión organizada por Agrolac y el Invima para conocer con qué condiciones se debía producir queso Paipa. Frente a estas exigencias que no podían cumplir porque “eso se va un montón de plata”, doña Matilda, un poco frustrada y molesta decía: “Nosotros, allá [se refiere a su lechería], como usted vio, sumercé, eso es *artesanal*” (Entrevista 5). Contrario a las ideas de los técnicos de alimentos que entienden las prácticas de los productores campesinos como poco seguras, las productoras argumentan que al cuidar ellas mismas de su ganado pueden garantizar la trazabilidad y la calidad de la leche. Otras productoras de queso argumentan que al producir lejos de la contaminación de la zona del valle de Paipa y Sotaquirá también garantizan la calidad sanitaria del producto.

Doña Matilda y don Edgar, al igual que otros productores, desean hacer parte de la DO y han empezado a asociarse a cooperativas como

Agrolac, ya que ser parte de la cadena de producción y comercialización del queso Paipa significa poder trabajar sin el temor de que les cierren las lecherías o les decomisen los quesos y es una alternativa económica para conservar su actividad agrícola. Así, la DO es un instrumento que complejiza, pero es la opción para muchos campesinos de enfrentar parcialmente, por medio de la asociatividad, retos tales como la escasez de leche en Paipa, la dificultad para madurar el queso, la desconfianza hacia las instituciones estatales y las limitaciones de infraestructura, el personal capacitado y el capital.

Para las y los productores campesinos, *lo artesanal*, antes que pertenecer a un pasado fijo que difícilmente logra subsistir —como a menudo ocurre cuando es invocado narrativamente el *terroir*— da cuenta de su carácter dinámico; implica resignificar y modificar constantemente la producción del queso por medio de la DO en aras de preservar sus formas de vida, fortalecer o, incluso, crear comunidad.

En efecto Agrolac —cuya junta directiva estaba compuesta por ganaderos de la región y algunos empresarios urbanos no vinculados a la producción pero que veían en el queso una posible opción de vida y de negocio— recurre a la identidad campesina para legitimarse como su representante, avanzar en su inserción en la cadena productiva del queso (ya sea como productores de leche o queso) y tener agencia e incidencia política en este proceso. Si bien para octubre de 2017 estaban gestionando la construcción de una planta de producción que cumpliera con los criterios sanitarios, durante gran parte de mi estadía en campo, impugnaban las nociones de legitimidad del *terroir* creadas por Asoqueso al argumentar que el uso de acero inoxidable, prensas hidráulicas, los lugares de fabricación del queso y el uso de razas de ganado modernas desconocían la protección al sabor del lugar del queso. Como lo expresó don Miguel, miembro de la junta directiva, contrario a los intereses de Asoqueso de reinventar la tradición para preservarla, los objetivos de Agrolac versaban en “rescatarla” para su preservación. Así, esta cooperativa hacía uso de las ideas del “pasado”, del lenguaje del *terroir* y, apropiaba y reinterpretaba los roles y competencias que este tipo de certificación les otorga, como entrada a la DO y como reconfiguración moral para legitimar su lugar en la cadena de producción frente a Asoqueso.

En este sentido, concuerdo con investigaciones sobre productos nacionales (Barrera, Quiñones y Jacanamijoy 2014) y de otros países

latinoamericanos (Rodríguez 2007) con designaciones de origen, las cuales sostienen que la legitimidad de la diferencia del producto y el espacio de exclusividad de la DO se forja creando, de forma y en tiempo paralelos, el espacio para la resistencia de los actores socioeconómicos y de poder que son marginados en el proceso de construcción de la certificación.

Los actores locales, como en el caso de los productores campesinos y Agrolac forjan estrategias y alianzas para tratar de hacer parte de la DO y con ello disfrutar de sus beneficios sociales, económicos y políticos. Como lo han señalado diferentes experiencias (Barhman 2003; West, 2016), lo que está en juego en estos procesos es la agencia de los actores locales para hacer frente a sus problemas sociales actuales y armarse con capacidades para hacer un futuro a partir de revalorizar elementos del pasado. A pesar de ello, solo unos pocos productores, y con dificultad, logran incluirse en este proceso que involucra incómodos niveles de vigilancia y costos económicos.

CONCLUSIONES

El examen de los procesos socioculturales y de relaciones de poder de las DO y el *terroir* es oportuno puesto que un número cada vez mayor de regiones (particularmente la Unión Europea) están creando estas designaciones distintivas para diversas clases de alimentos. Este análisis también cobra sentido en la medida en que la Unesco ha comenzado a promover alimentos y cocinas de variados países de Europa, Oriente Medio y América Latina como “patrimonio cultural inmaterial”. La noción de *terroir* es parte del reciente aumento del interés en la historia o el patrimonio alimentario. Prestar atención a la DO como una cara del fenómeno de la patrimonialización permite entrever las relaciones entre el campo cultural, el mercado y las estrategias políticas de una diversidad de actores que la promueven, la reciben o la impugnan. El análisis de estas imbricaciones llama a crear mecanismos alternativos a la implementación de la DO que fomenten relaciones más equitativas y participativas entre actores con capitales desiguales que se involucran en estos procesos.

En este artículo me propuse analizar cómo se construye el *terroir* del queso Paipa a partir del reconocimiento de la DO, así como las tensiones y negociaciones que se derivan de ello a escala local. Argumenté que el *terroir* del queso Paipa se imprime en el producto y en el lugar mediante las acciones de quienes lo producen con el fin de maniobrar y forjar

opciones en un contexto de condiciones económicas y reglamentarias cambiantes. En medio de este proceso, el queso se puede comprender como el resultado de materialidades y prácticas incorporadas de quienes lo fabrican, que a su vez se encuentran entrelazadas con las transformaciones derivadas de la producción y el consumo. Dichos entrelazamientos están mediados por dimensiones tecnocientíficas de producción y consumo de carácter global y a su vez visibilizan cómo el *terroir* reevalúa el carácter dicotómico entre tradición y modernidad, lo artesanal y lo industrial y los hacen cada vez menos distantes. Es más, da cuenta la manera en que este tipo de productos especializados se elaboran sobre la interrelación de estas diadas que posibilitan su sostenibilidad en una economía global (Herzfeld 2004).

La paulatina reinvenCIÓN del queso Paipa da cuenta de un proceso complejo de globalización de productos campesinos que plantea la pregunta sobre los actores a quienes sirve este tipo de certificación y quienes pueden acogerse a su progresiva reinvenCIÓN. Además, si bien los campesinos no participan de manera activa en la DO, sí se conectan a ella como proveedores de queso, legitimación del *terroir* y tienen intereses distintos. La presencia campesina complejiza el ensamblaje de la DO con sus disputas y tensiones entre actores heterogéneos, que hacen de esta certificación un proceso inconcluso y complejo que reactiva y genera nuevas tensiones entre los productores de Paipa y Sotaquirá y la región circundante.

Este artículo es un aporte a los estudios de la antropología de la alimentación en Colombia porque aborda la DO desde la perspectiva de los procesos sociales vinculados con la regulación alimentaria, la patrimonialización y la materialidad misma del producto. El caso del queso Paipa, además, es un escenario interesante para pensar los valores agregados a estos productos tradicionales y las tensiones que subyacen a lo artesanal en un contexto donde este adjetivo cobra cada vez más fuerza. Sin embargo, son muchas las preguntas que quedan abiertas para futuras indagaciones.

Un posible camino de investigación tiene que ver con la manera en que la DO se articula con diferencias de clase y género de cada contexto. El queso en las veredas de Paipa y Sotaquirá es producido en gran medida por mujeres campesinas con un acceso limitado a los procesos que definen y sancionan este tipo de certificación. Sin embargo,

la DO ha dado lugar a la aparición de numerosas instituciones como OVOP, la cooperación de Nueva Zelanda, la Unión Europea, entre otros actores, que discuten y formulan políticas cuyas destinatarias iniciales son las mujeres. En este contexto es importante investigar y preguntarse ¿qué papel es encomendado a las mujeres en las políticas de desarrollo gestadas desde la DO? y ¿qué posibilidades económicas, sociales y políticas abre la DO para las mujeres? Otro posible camino de investigación, relacionado con el anterior, es el análisis de las políticas de cooperación y ayuda al desarrollo propiciadas por la DO —en sus objetivos, formas y prácticas— en tanto formas de gobierno y gobernanza en los ensamblajes alimentarios entre países “desarrollados” y en “vía de desarrollo”. Asimismo, considero importante prestar atención a las formas en que la DO se articula a otras políticas económicas como las del turismo y la manera en que esta actividad deviene una fuerza más en el ensamblado del queso Paipa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acampora, Teresa y María Fonte. 2008. “Productos típicos, estrategias de desarrollo rural y conocimiento local”. *Revista Opera* 7: 191-212.
- Aranda, Yesid, Ana Cristina Gómez y Eduardo Ramos. 2014. “Tipificación de los vínculos producto típico-territorio: una metodología con aplicación empírica en productos agroalimentarios de la región andina de Colombia”. *Agroalimentaria* 20, 38: 15-33.
- Barham, Elizabeth. 2003. “Translating Terroir: The Global Challenge of French AOC Labeling”. *Journal of Rural Studies* 19, 1: 127-138.
- Barrera, Gloria, Ana Quiñones y Juan Carlos Jacanamijoy. 2014. “Riesgos y tensiones de las marcas colectivas y denominaciones de origen de las creaciones colectivas artesanales indígenas”. *Apuntes* 27, 1: 36-51.
- Belletti Giovanni y Andrea Marescotti. 2011. et al. “Origin Products, Geographical Indications and Rural Development” En *Labels of Origin for Food: Local Development, Global Recognition*. Editado por Elizabeth Barham y Bertil Sylvander, 75-91. Oxford: CABI.
- Besky, Sarah. 2013. “The Labor of Terroir and the Terroir of Labor: Geographical Indications and Darjeeling Tea Plantations”. *Agriculture Human Values* 31,1: 83-96.

- Bowen, Sarah y Kathryn de Master. 2011. "New Rural Livelihoods or Museums of Production? Quality Food Initiatives in Practice". *Journal of Rural Studies* 27, 1: 73-82.
- Bowen, Sarah. 2020. "Development from Within? The Potential for Geographical Indications in the Global South". *The Journal of World Intellectual Property* 13, 2: 231-252
- Camacho, Juana. 2014. "Una cocina exprés. Cómo se cocina una política pública de patrimonio culinario" En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Compilado por Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano, 169-200. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- El Diario. 2018. "Así empezó el queso Paipa, de Boyacá para el mundo". 22 de junio de 2020. <https://periodicoeldiario.com/asi-empezo-el-queso-paipa-de-boyaca- para-el-mundo/>
- Gobernación del Departamento de Boyacá. (18 de octubre de 2013). Decreto 001223 del 2013.
- Grasseni, Cristina. 2003. "Packaging Skills. Calibrating Cheese to the Global Market." En *Commodifying Everything: Relationships of the Market*. Editado por Susan Strasser, 259-288. Londres: Routledge.
- Grasseni, Cristina et al. 2013. "Introducing a Special Issue on the Reinvention of Food". *Gastronomica: The Journal of Critical Food Studies* 14, 4: 1-6.
- Guntra, Aistara. 2014 "Authentic Anachronisms". *Gastronomica: The Journal of Critical Food Studies* 14, 4: 7-16.
- Heath, Deborah y Anne Meneley. 2007. "Techne, Technoscience, and the Circulation of Comestible Commodities: An Introduction". *American Anthropologist* 109, 4: 593-602.
- Herzfeld, Michael. 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ministerio de Salud. (24 de febrero de 1986). Resolución 02310 de 1986.
- Ministerio de Protección Social (28 de febrero de 2006). Decreto 616 de 2006.
- Organización Mundial de la propiedad intelectual. (28 de septiembre de 1979). Arreglo de Lisboa relativo a la protección de las denominaciones de origen y su registro internacional. 14 de octubre de 2019. <https://wipolex.wipo.int/es/text/285840>

- Parasecoli, Fabio. 2010. "The Gender of Geographical Indications: Women, Place and the Marketing of Identities". *Cultural Studies* 10, 6: 467-478.
- Paxson, Heather. 2010. *The Life of Cheese. Crafting Food and Value in America*. Berkeley, California: University of California Press.
- Robayo Ángela María y Fabio Alberto Pachón. 2013. "Caracterización de la cadena de los quesos Paipa y campesino en el marco del programa mercados campesinos: dos estudios de caso". *Revista de la Facultad de Medicina Veterinaria y de Zootecnia*, 60, 3: 196-212.
- Rodríguez, Guadalupe. 2007. "La dimensión intangible de la legitimidad: cultura y poder en las denominaciones de origen". En *En lo ancestral hay futuro: del tequila, los mezcales y otros agaves*. Editado por Patricia Colunga, et al. 191-212. Yucatán, México: Centro de Investigación Científica de Yucatán.
- Superintendencia de Industria y Comercio. (6 de diciembre de 2011). Resolución 0070802.
- West, Harry. 2016. "Artisanal Foods and the Cultural Economy: Perspectives on Craft, Heritage, Authenticity and Reconnection". En *The Handbook of Food and Anthropology*. Editado por Jakob A. Klein y James L. Watson, 406-434. Londres, Oxford, Nueva York, Nueva Delhi, Sidney: Bloomsbury.

Entrevistas

- Entrevista 1. "Eduardo". 10 de septiembre de 2017. Paipa, Boyacá. 52 min.
Grabación de audio digital
- Entrevista 2. "Mario". 10 de agosto de 2017. En su casa, Sotaquirá, Boyacá.
45 min. Grabación de audio digital.
- Entrevista 3. "Sara". 20 de septiembre de 2018. Vereda el Rosal, municipio de Duitama, Boyacá. 1:10 hrs. Grabación de audio digital.
- Entrevista 4. "Georgina". 4 de mayo de 2016. Vereda El Volcán, Paipa, Boyacá.
42 min. Grabación de audio digital.
- Entrevista 5. "Matilda y Jorge". 31 de mayo de 2017. Paipa, Boyacá. 41 min.
Grabación de audio digital.

Diarios de campo

- Diario de campo 1. Conversaciones informales. 3 de mayo de 2017. Vereda Palermo, Paipa, Boyacá. Notas de campo.
- Diario de campo 2. Conversaciones informales. 11 de julio de 2017. Vereda de Avendaños, Sotaquirá, Boyacá. Notas de campo.

Diario de campo 3. Comité departamental OVOP. 31 de mayo de 2017. Paipa, Boyacá.

Diario de campo 4. Comité departamental OVOP. 20 de febrero de 2017. Paipa, Boyacá.

Diario de campo 5. Conversaciones informales. 31 de mayo de 2017. Vereda El Curial, Paipa, Boyacá. Notas de campo.

Diario de campo 6. Conversaciones informales. (s.f.). Vereda de Avendaños, Sotaquirá, Boyacá. Notas de campo.

Diario de campo 7. Acompañamiento visita productores campesinos. 3 de mayo de 2017. Vereda El Curial, Paipa, Boyacá.

Diario de campo 8. Inauguración “Ruta del queso Paipa”, Expoartesanías 2017. 14 de diciembre de 2017. Corferias, Bogotá. Notas de campo.

LO TERRITORIAL, LO POLÍTICO Y LO JURÍDICO EN LA PATRIMONIALIZACIÓN BARRIAL: UN ANÁLISIS DE BARRIO SUÁREZ MUJICA, SANTIAGO DE CHILE

VICENTE YÁÑEZ*

Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile



* vyanezgarrido@gmail.com ORCID: [0000-0002-7673-2692](https://orcid.org/0000-0002-7673-2692)

Artículo de investigación recibido: 3 de julio de 2020. Aprobado: 7 de abril de 2021.

Cómo citar este artículo:

Yáñez, Vicente. 2021. “Lo territorial, lo político y lo jurídico en la patrimonialización barrial: un análisis de barrio Suárez Mujica, Santiago de Chile”. *Maguaré* 35, 2: 51-89. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98459>

RESUMEN

En el presente artículo expongo los resultados de una investigación etnográfica basada en observaciones y entrevistas sobre la disputada patrimonialización del barrio Suárez Mujica en Santiago de Chile, en el marco de las luchas vecinales por la protección de los entornos residenciales, en respuesta a los procesos de densificación de la ciudad neoliberal. Mediante un análisis desde la productividad del conflicto patrimonial en términos territoriales, jurídicos y políticos, concluyo que el entrelazamiento del patrimonio con el componente barrial deriva en un doble proceso de reconstitución y fragmentación del tejido vecinal, que genera nuevas territorialidades y al mismo tiempo produce tensiones debido a las consecuencias jurídicas de la patrimonialización. Finalmente, destaco el desarrollo de las aptitudes políticas de los habitantes como reacción a las disposiciones gubernamentales frente a la patrimonialización comunitaria.

Palabras clave: ciudad neoliberal, patrimonialización comunitaria, patrimonio, productividad del conflicto, Santiago de Chile, tejido vecinal, territorialización.

THE TERRITORIAL, THE POLITICAL AND THE LEGAL IN NEIGHBORHOOD HERITAGE: AN ANALYSIS OF THE SUÁREZ MUJICA BAIRRO, SANTIAGO DE CHILE

ABSTRACT

In this article I present the results of an ethnographic research based on observations and interviews on the disputed patrimonialization of the Suárez Mujica *barrio* (neighborhood) of Santiago de Chile. Suárez Mujica's patrimonialization occurred in the framework of neighborhood struggles for the protection of residential environments and in response to the processes of densification of the neoliberal city. By analyzing the productivity of patrimonial conflict in territorial, legal, and political terms, I conclude that the intertwining of the legal consequences of heritage-making and agency at the neighborhood level leads to a double process of reconstitution and fragmentation of the neighborhood's social fabric. This process, in turn, generates new territorialities and tensions. Finally, I highlight how, in response to government regulations on community-based heritage, Suárez Mujica's inhabitants developed new political skills

Keywords: community-based patrimonialization, heritage, neighborhood social fabric, neoliberal city, productive conflict, Santiago de Chile, territorialization.

O TERRITORIAL, O POLÍTICO E O JURÍDICO NA PATRIMONIALIZAÇÃO DO BAIRRO: UMA ANÁLISE DO BAIRRO SUÁREZ MUJICA, SANTIAGO DE CHILE

RESUMO

Neste artigo apresento os resultados de uma pesquisa etnográfica com base em observações e entrevistas sobre a disputada patrimonialização do bairro Suárez Mujica em Santiago do Chile, no marco das lutas dos bairros pela proteção de ambientes residenciais, em resposta aos processos de adensamento da cidade neoliberal. Por meio de uma análise da produtividade do conflito patrimonial em termos territoriais, jurídicos e políticos, concluo que o entrelaçamento do patrimônio com a componente comunal conduz a um duplo processo de reconstituição e fragmentação do tecido dos bairros, que gera novas territorialidades e, ao mesmo tempo, gera tensões devido às consequências jurídicas da patrimonialização. Por último, destaco o desenvolvimento de habilidades políticas por parte dos habitantes como uma reação às regulamentações governamentais contra a patrimonialização da comunidade.

Palavras-chave: cidade neoliberal, patrimonialização comunitária, patrimônio, produtividade de conflitos, Santiago de Chile, tecido dos bairros, territorialização.

INTRODUCCIÓN¹

Desde comienzos del nuevo milenio, han proliferado de forma masiva los movimientos urbanos en Chile y, particularmente, en su capital (Ducci 2004). El desarrollo desregulado de Santiago, impulsado desde un urbanismo neoliberal (Theodore, Peck y Brenner 2001), ha colisionado en varias ocasiones con las expectativas de diversos habitantes, en términos tanto materiales como simbólicos (Canteros 2011; Leal-Yáñez e Insulza-Cotardo 2017). Entre aquellas manifestaciones, los actores movilizados han recurrido frecuentemente a instrumentos de conservación patrimonial con objeto de frenar los procesos de renovación que transforman la morfología de sectores históricos (Uribe-Carrasco 2014; Valencia Palacios 2017).

Al respecto, la Organización Funcional Barrio Suárez Mujica (en adelante Organización) se ha sumado recientemente a dicho espectro. El barrio de nombre homónimo, por cuya protección se movilizaron diversos actores, está ubicado en el pericentro oriente de Santiago, y fue declarado Zona Típica y Pintoresca por el Consejo de Monumentos Nacionales (en adelante Consejo de Monumentos) a finales de 2018. Su valor patrimonial se refleja en su morfología de estilo ciudad jardín, y por ser un conjunto representativo de la arquitectura moderna del siglo xx (Mora et al. 2018) y de las primeras urbanizaciones de Santiago oriente a inicios de 1900. Sin embargo, la declaratoria no estuvo exenta de problemas y polémicas, dada su ubicación en un área cotizada por el mercado inmobiliario, diferentes posiciones entre las instituciones gubernamentales involucradas, más una organizada oposición del mismo barrio, dirigida por la asociación de vecinos Unidos por Ñuñoa.

Enmarcada en mi tesis de maestría en Antropología Latinoamericana, y a partir de un trabajo etnográfico, a continuación, examinaré el caso de la patrimonialización barrial impulsada por la Organización Barrio Suárez Mujica, desde el enfoque de la productividad del conflicto (Melé 2016). Me centraré en los efectos que derivan del desarrollo de dicha disputa, prestando atención a la formación política de los actores,

¹ Este artículo es resultado de la tesis de maestría “El barrio patrimonial disputado: configuración de prácticas estratégicas e imaginarios identitarios en el conflicto por la patrimonialización de Barrio Suárez Mujica”. Tesis de Maestría en Antropologías Latinoamericanas, Universidad Alberto Hurtado.

la conformación de una nueva inscripción territorial y la disputa entre habitantes.

Realicé la investigación etnográfica que sustenta los resultados entre febrero y junio de 2019, periodo en el cual entrevisté a siete residentes y comerciantes, movilizados y desvinculados del proceso; consulté archivos de prensa, documentos institucionales del Consejo y otras instancias, plataformas virtuales y redes sociales relativas al caso; además participé en una serie eventos y actividades vecinales, vinculados a una etapa de la patrimonialización que involucraba la creación de normas de regulación y acompañé a los habitantes movilizados en las etapas de planificación y ejecución de los eventos.

Busco exponer, por un lado, los desafíos y dificultades que enfrenta la ciudadanía para seguir los canales establecidos para el acceso a una condición patrimonial, en un contexto en el que los conflictos de intereses y voluntades se hacen patentes. Por otro lado, también persigo reflejar las disputas en la esfera vecinal que complejizan la tensión discursiva sobre el patrimonio entre Estado, mercado y sociedad civil (Arratia 2018) desarrollado en Chile. Haré énfasis en un elemento que compete al patrimonio barrial: la convivencia no siempre armónica entre un plano comunitario y uno individual entre los residentes de sectores con marcos regulatorios patrimoniales.

El artículo continúa con una presentación de la discusión sobre movimientos vecinales y la patrimonialización barrial. Luego, describo el enfoque teórico adoptado, para seguir con el desarrollo de resultados en cuatro apartados: la dimensión territorial, política y jurídica (Melé 2016), antecedidos por una descripción de la entrada al campo. Finalmente, en las conclusiones profundizo sobre el aporte de la investigación para los estudios de la patrimonialización, con especial atención a las movilizaciones comunitarias.

PATRIMONIALIZACIÓN Y MOVIMIENTOS POR EL BARRIO PATRIMONIAL

Las movilizaciones contra los procesos de desarrollo urbano en el neoliberalismo han estado muy presentes tanto en Chile como en América Latina. Desde hace más de dos décadas existen registros de casos en ciudades de México (Melé 1998; Hiernaux 2006) y Argentina (Lacarrieu 2007; Silva 2015), en respuesta a un modelo de crecimiento

urbano caracterizado por una escasa participación de la ciudadanía en la planificación urbana y por la permisividad de construcción para atraer capital inmobiliario (Janoshka e Hidalgo 2014).

Las luchas urbanas recientes difieren de las movilizaciones precedentes, principalmente por el alcance de sus aspiraciones (actualmente de pretensiones más localistas), y por la restricción a un ámbito más territorial, al no estar no vinculadas con otras categorías, como la clase o la nación (Castells 1983). En este sentido, Touraine (1985) señala que hay un cambio estructural de las identidades y reivindicaciones ciudadanas, transitando desde las grandes categorías de la modernidad a la conformación de un nuevo régimen de ciudadanía en el cual —como sugiere Holston (2009)— *lo urbano en particular* se convierte en motivo articulador de las demandas ciudadanas.

En Chile, los primeros movimientos urbanos post dictadura con dichas características surgieron a comienzos de 2000, en lugares de estrato socioeconómico medio y medio alto (Ducci 2004). El surgimiento de la Asociación Ciudad Viva contra la Autopista Nueva Costanera marcó un precedente en este ámbito. A medida que el crecimiento urbano se extendía a zonas céntricas surgían más agrupaciones, articuladas actualmente a través de redes intra-barriales, como la Asociación Chilena de Barrios Patrimoniales.

De este modo, de la mano del cambio en las identidades de los movimientos sociales, en el transcurso del nuevo milenio fue constituyéndose en Chile un nuevo actor preponderante en las luchas ciudadanas: *el vecino* o *la vecina* (Canteros 2011, Uribe-Carrasco 2014). Para dicho actor, el barrio tiene una significación especial, ideológica en términos de Lefebvre (1971), que refiere al ideal de habitabilidad en la ciudad, como lugar particular del medio urbano en el cual es posible establecer lazos afectivos y comunitarios entre residentes (Canteros 2011; Uribe-Carrasco 2014; Colin 2017). Esta condición imaginada rehúye del contexto propiamente urbano de las ciudades, cuyo rasgo definitorio son los lazos fugaces y de anonimato (Delgado 1999), lo cual ha llevado a cuestionar las concepciones de barrio como comunidad anclada al espacio físico (Tapia 2015).

La patrimonialización surge entonces como estrategia predilecta para la protección del entorno residencial (Angelcos y Méndez 2017), que adquiere una relevancia significativa. Actualmente, la Asociación

Chilena de Barrios Patrimoniales tiene cerca de 40 grupos vinculados, a modo de ejemplo. Ibarra (2016), por otro lado, señala que de 2000 a 2015, más de la mitad de las declaraciones como Zona Típica fueron impulsadas por iniciativas vecinales.

En Chile existen dos mecanismos legales que facultan el uso de esta estrategia (Keller-Riveros 2016). Por un lado, el Consejo de Monumentos Nacionales, organismo dependiente desde 2018 del Ministerio de las Artes, la Cultura y el Patrimonio, y que vela por la conservación y tuición de los bienes patrimoniales a nivel nacional, estableció, a través de la Ley N.º 17.288, cinco categorías de bienes gestionadas por el Consejo (de hecho, no contempla el concepto de patrimonio). Una de dichas categorías es la de Zonas Típicas y Pintorescas, comprendidas como agrupaciones de bienes inmuebles, urbanos o rurales que, dadas sus cualidades urbanas, arquitectónicas y sociales, definen y otorgan identidad, referencia histórica y urbana a una localidad (Consejo de Monumentos Nacionales 2018). Cada zona dispone de lineamientos de intervención, documentos que establecen las normas de protección de un área, elaborados participativamente por la Secretaría Técnica del Consejo y la población declarada. Otra vía para proteger jurídicamente una zona patrimonial es a través de la Ley General de Urbanismo y Construcciones —tramitada por cada municipalidad—, que designa las Zonas de Conservación Histórica y los Inmuebles de Conservación Histórica, categorías que denominan tipos de áreas o inmuebles patrimoniales (Fisflisch 2014). Finalmente, el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes fomenta la preservación patrimonial y se encarga de promover y difundir el patrimonio mediante el uso de fondos concursables para su gestión, pero sin el mismo poder de incidencia frente a procesos que amenazan la preservación (Guerrero y Escalera 2019).

Por iniciativa de los habitantes, la patrimonialización barrial ha sido ampliamente estudiada. En México, Patrice Melé fue pionero en detectar la utilización de este recurso y dio cuenta del surgimiento de problemáticas y conflictos de proximidad en los procesos de declaratoria (Melé 2011). En Argentina, Mónica Lacarrieu (2008b) y María Carman (2005) han destacado la dimensión conflictiva del patrimonio urbano, en la medida en que su utilización normativiza ciertas prácticas deseables, marginando aquellas que, al contrario se vuelven indeseables para un sentido hegemónico que construye expectativas en torno a los usos

del patrimonio (Carman 2005). En diferentes niveles, otros estudios latinoamericanos han destacado la potencial tensión que conlleva la patrimonialización, por ejemplo, la instalación de un discurso de autoridad sobre grupos de población que no se ajustan a la narrativa patrimonial (Bonfil Batalla 1981).

En contraste con las declaratorias impulsadas a manera *top down* acorde con un plan de revitalización, el caso de Suárez Mujica se inserta en el espectro de declaratorias patrimoniales impulsadas por iniciativas ciudadanas. En Chile, dada la envergadura de estas luchas, también ha abundado la discusión académica (Flisfisch 2014; Valencia 2017; Arratia Peña 2018; Leal-Yáñez e Insulza-Cortado 2017). Eduardo Canteros (2009) señala que este tipo de movimientos ocupa un lugar predominante en las disputas urbanas actuales. Méndez y Angelcos (2017), en otro sentido, mencionan que detrás de las motivaciones explícitas hay una preocupación propia de las clases medias por la conservación de un signo de autenticidad asociado al territorio habitado.

En efecto, uno de los elementos que otorgan autenticidad a los casos documentados, es “la vida de barrio”, muchas veces percibida como atributo inmaterial del patrimonio, reconocido por los habitantes de una zona patrimonial, pero que no forma parte de lo potencialmente declarable para las autoridades (Canteros 2011; Bulnes 2012). Para Keller Riveros (2016) la patrimonialización se convierte en una táctica de los movimientos sociales de sectores céntricos para preservar sus barrios, lo que puede llevar a que el concepto de lucha se vuelva un significante vacío. Guerrero (2018) ha investigado el modo en que las reivindicaciones patrimoniales dan cuenta de conflictos políticos por el control del espacio y también ha analizado la dimensión participativa de la patrimonialización en Chile, demostrando su carácter predominantemente consultivo y poco vinculante, a excepción de contados casos (Guerrero y Escalera 2019).

LA PRODUCTIVIDAD DE LOS CONFLICTOS URBANOS

La producción de teorías sobre el patrimonio ha sido profusa, por lo tanto, existen variadas aproximaciones al fenómeno. En particular, este estudio se sitúa en una perspectiva de la patrimonialización (Prats, 2005) con énfasis en los procesos en los cuales un elemento deviene en patrimonio. Ello implica reconocer que, lejos de ser un objeto neutro, el patrimonio y su constitución son esencialmente conflictivos, pues se relacionan

con discursos basados en la selección, ordenación e interpretación de los elementos integrantes de la activación, importantes a nivel político, nacional, regional y local, establecidos y gestionados bajo lógicas de poder (Flisfisch 2014, 34; Sánchez-Carretero 2012). En este orden de ideas, sostengo, con base en los planteamientos de Bonfil Batalla para los casos nacionales (1981), que la condición conflictiva se origina al instalar una visión y normativa homogéneas frente a la ineludible heterogeneidad de experiencias y valoraciones en torno a un determinado bien.

Teniendo en cuenta dicha discusión, adopto como principal referente analítico la propuesta de Patrice Melé (2016) para estudiar los conflictos urbanos desde las dimensiones territorial, política y jurídica, en cuanto permite abordar con profundidad el cruce entre el componente urbano y el patrimonio en su dimensión conflictiva. Su propuesta —inspirada en Simmel (2010)— hace énfasis en los efectos de los conflictos urbanos y en las dinámicas de socialización, que en última instancia resultan en experiencias de ciudadanía. Ahora bien, no me concentraré solamente en aquellas socializaciones “positivas”, sino que apostaré por encontrar tanto lazos como separaciones. Categorizo así los conflictos en tres dimensiones: territorial, jurídica y política. La dimensión territorial invita a comprender cómo a través de los conflictos emergen nuevas maneras de vincularse simbólicamente con el espacio. Con respecto a la dimensión política, Melé alienta a observar la manera en que los conflictos instalan debates, controversias, o pueden derivar en instancias de negociación o de instalación de un problema público que derivan en experiencias de ciudadanía. Finalmente, la productividad jurídica refiere a los efectos espaciales que son provocados cuando se conforma una situación jurídica (como la patrimonial), con énfasis en la experiencia de los actores involucrados con el derecho, y respecto a cómo el componente judicial se hace presente en el desenvolvimiento del conflicto. A partir del diálogo entre el trabajo de campo y las orientaciones teóricas desarrollo los siguientes conceptos:

Respecto al ámbito territorial, el proceso de patrimonialización de Zonas Típicas dirigido por sus habitantes, gatilla la “re-territorialización vecinal”: el objetivo de demandar la declaración patrimonial implica el despliegue de prácticas que conducen a dos dimensiones de constitución del barrio. Por un lado, deriva en la producción de un imaginario del barrio patrimonial. Segundo, el despliegue prolongado de prácticas y la creación de instancias vecinales promueve la recuperación de los lazos del vecindario.

Sobre la dimensión política, destaco dos prácticas y actitudes de la agrupación: por un lado, la “constitución de alianzas políticas” y, por otro, la apropiación espacial a través del “cuidado del patrimonio”. La primera refiere al reconocimiento y establecimiento de redes políticas para apoyar el proyecto patrimonial, y la segunda a la atención desarrollada para denunciar incumplimientos durante la patrimonialización. Ambas prácticas responden a las necesidades de las agrupaciones patrimoniales de garantizar que el proceso de activación patrimonial se desarrolle exitosamente y sin irregularidades.

Finalmente, abordo el aspecto jurídico, a partir de los “dilemas de la calificación patrimonial”, haciendo referencia a que la ponderación y evaluación del proyecto de Zona Típica parte de la heterogeneidad de los habitantes del barrio. Siguiendo las propuestas de Melé (2016) y Gluckman (Guizardi 2012), interpreto esta zona como resultado de la creación de un nuevo estatuto jurídico en un territorio que, así como cumple expectativas, también genera frustraciones al colisionar con otras dimensiones de la vida privada. El efecto de esta disyuntiva incide en el proceso de “re-territorialización”, pues lleva el fraccionamiento del barrio entre quienes están de acuerdo y desacuerdo con la medida; así, esta dimensión genera distancias entre vecinos.

BARRIO SUÁREZ MUJICA: “DOMICIDIO Y PATRIMONIALIZACIÓN”

El barrio Suárez Mujica se ubica en el perímetro sur poniente de la comuna de Ñuñoa, entre las calles y avenidas Grecia (sur), José Domingo Cañas (norte), La Encalada (poniente) y Pedro de Valdivia (oriente), con una extensión de 98,45 hectáreas; es decir que se localiza en el área pericentral de Santiago, próximo a su centro, y está asentado en alguna de las arterias capitalinas, como la Avenida Grecia directamente, y a unas cuadras de Irarrázaval hacia el norte y Vicuña Mackenna por el oeste (estrella blanca en Figura 1). Es un sector habitado históricamente por clases medias y medias altas (Censo 2002), patrón que es concordante con el resto de la comuna (Ilustre Municipalidad de Ñuñoa 2015)).

La morfología original del sector ha logrado preservarse casi íntegramente, pese a que en sus alrededores el proceso ha sido de marcada densificación vertical. Se caracteriza por la variedad de inmuebles con estilos arquitectónicos que representan la evolución de su urbanización desde comienzos del siglo xx hasta su consolidación en la década de 1950, patente

en viviendas con estilos neoclásicos, modernistas, Art Decó y Bauhaus, entre otros (Mora, Morales y Salas 2018). Cuenta con importantes monumentos, reconocidos a nivel local y nacional, especialmente en el ámbito deportivo, como el Estadio Nacional en el sector sur, o como solían ser los Campos de Sport y la Piscina Mund, referencias vivas en la memoria local de algunos de sus habitantes. También alberga sitios de memoria como la Casa José Domingo Cañas o el mismo Estadio Nacional, centro de tortura durante la dictadura de Augusto Pinochet. Ambos condensan significados que se suman a la identificación de Barrio Suárez Mujica como territorio valorable de la historia reciente de Chile, y representativo de la arquitectura moderna. Finalmente, otro rasgo de vital importancia es su constitución urbana inspirada en elementos del modelo de Ciudad Jardín, expresado en su arborización abundante en platabandas anchas y en los jardines internos de las viviendas (Garuti 2017), lo cual le confiere un aspecto suburbano no muy propio para su ubicación céntrica.

Figura 1. Mapa de la ubicación del Barrio Suárez Mujica



Fuente: elaboración propia a partir de Valdebenito (2006).

La baja densidad poblacional, más el comercio a pequeña escala —constituido principalmente por “almacenes de barrio”—, son los dos principales aspectos a partir de los cuales sus habitantes fueron construyendo una visión de la “vida barrial”. Como menciona Ariel Gravano (2016), los ejes medulares de la “tranquilidad” e “historia” son comúnmente presentados en la definición de las identidades vecinales. Sumado a ello, esta forma de habitabilidad contrasta con los alrededores de Suárez Mujica, en términos de su ritmo peatonal y vehicular. Sin embargo, en los últimos años se ha extendido la utilización de inmuebles para el establecimiento de oficinas, algo que ha preocupado a los actores movilizados por la declaratoria. Debido al tamaño de las propiedades y a su centralidad, muchas empresas han decidido situar sus centros de operaciones en la zona, utilizando casas que forman parte del conglomerado de propiedades con rasgos patrimoniales.

Figura 2. Izquierda: Casajuana antes de su modificación.

Derecha: Casajuana modificada. Barrio Suárez Mujica



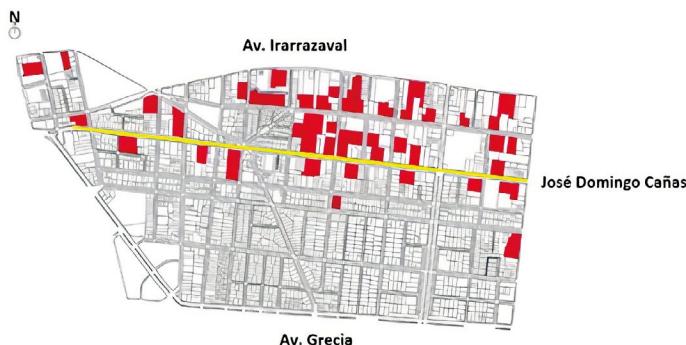
Fuente: izquierda: Equipo Técnico Organización Barrio Suárez Mujica (2015).

Derecha: elaboración propia (2019).

La movilización del barrio Suárez Mujica inició en 2013. Al igual que en otros movimientos de esta índole, surgió en primer lugar debido a la preocupación de un grupo de habitantes, desperdigados en cuatro Juntas Vecinales: N.º12 Javiera Carrera, N.º13 Suárez Mujica, N.º14 Eusebio Lillo, y N.º15 Parque del Deporte. Al año siguiente el actual equipo técnico tomó contacto con dichas juntas vecinales para iniciar el proyecto de declaratoria. En términos de la propia agrupación, su fin fue lidiar con el “domicidio” que acarrearía la verticalización de las áreas circundantes al barrio, representado en el plano (Figura 3)

elaborado por la agrupación y que representa los proyectos inmobiliarios y especialmente el sector colindante en el norte, luego del límite de la calle José Domingo Cañas (marcado en amarillo).

Figura 3. Plano de edificaciones en Barrio Suárez Mujica



Fuente: Organización Funcional Barrio Suárez Mujica, Equipo Técnico Barrio Suárez Mujica (2016).

La experiencia del “domicidio” vivida por los habitantes y los cambios alrededor del barrio constituyen una de las facetas que forman parte del contexto general de neoliberalización urbana. En la fase de modernización capitalista (De Mattos 2006), dos de las tendencias centrales de crecimiento capitalino fueron la expansión horizontal en los primeros años y el retorno de población al centro a partir de 1990 (Contreras 2009). Este formó parte de una estrategia gubernamental impulsada por el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (Minvu) y ciertos municipios céntricos, encaminada a la recuperación demográfica, luego de un decaimiento poblacional sufrido la década anterior (Valenzuela 2003). Las principales estrategias fueron de corte subsidiario y, con la liberalización de los Planes Reguladores Comunales, estuvieron basadas en la desregularización, a fin de generar un atractivo para la inversión inmobiliaria. El efecto fue la instalación de un nuevo patrón de crecimiento, caracterizado por la verticalización de la vivienda concentrada en ciertas comunas céntricas lideradas por Santiago, seguida de Las Condes y Ñuñoa (Vergara 2017).

Esta última comuna vivió un proceso de renovación urbana bastante acentuado, especialmente desde comienzos del nuevo milenio hasta

el presente (Aguirre y León 2006; López-Morales y Meza-Corvalán 2015). Una de las principales estrategias del municipio fue la implementación de Zonas de Renovación Urbana, ejes donde se concentraron los incentivos y la reducción a los límites de construcción, establecidos mayoritariamente en las arterias principales, como Irarrázaval, Pedro de Valdivia o José Domingo Cañas. Sin embargo, de acuerdo con el Plan Regulador Comunal actual, la zonificación predominante en comuna corresponde a densificación media, preferentemente de carácter residencial y con una altura que no supere los siete pisos.

La literatura sobre densificación vertical ha indicado que la instalación de vivienda en altura afecta a quienes residen en el entorno (López-Morales et al. 2015). Junto con efectos más tangibles —como el cambio de oferta de servicios o del flujo peatonal y vehicular—, también se han identificado consecuencias negativas en el tejido social de los barrios, sea en términos de sociabilidad o de las identidades (Link y Señoret 2019). Al respecto, Valencia menciona que dicho cambio ha supuesto: “la implantación de una forma de vida distante de la escala barrial, mayormente privatizada, centrada en el consumo y en el automóvil como dispositivo de relación con la ciudad” (2015, 84).

La organización Unidos por Ñuñoa surgió a finales de 2017, en una etapa ya avanzada de la patrimonialización, durante el periodo de evaluación del Expediente de declaratoria, documento que estuvo en elaboración desde 2014 y que fue presentado al Consejo a modo de propuesta de declaratoria. La primeras apariciones de Unidos por Ñuñoa fueron en plataformas virtuales, donde realizaron una serie de publicaciones manifestando su oposición al proyecto de Zona Típica. El conflicto tuvo eco en la prensa, con cobertura en medios escritos (Tagle, 28 de octubre de 2017) y televisión. Pero más importante fue su intervención mediante un recurso de reposición al proyecto de declaratoria, que fue elevado hasta las últimas instancias legales. Así, Unidos por Ñuñoa expresó la otra postura en torno a la patrimonialización, que se hizo más explícita cuando, en una consulta vecinal, se arrojó como resultado que, de 1000 viviendas, un 38% se manifestaba en contra.

Debido a la presión de este grupo, la instancia de votación en el Consejo fue pospuesta del primero de diciembre al 13 de enero, y nuevamente al 24 de enero de 2018. De acuerdo con las actas de la segunda sesión, se decidió declarar Zona Típica a Barrio Suárez Mujica, rechazando

de este modo la demanda de Unidos por Ñuñoa (Consejo de Monumentos Nacionales 24 de enero de 2018). Sin embargo, luego de pasar el proyecto a Contraloría General de la República, esta instancia lo devolvió al Consejo, argumentando falencias en su contenido. Finalmente, el 28 de noviembre de 2018 se celebró una nueva sesión, en la cual finalmente se ratificó la declaratoria con la publicación del Decreto N°35 en el *Diario Oficial de la República*. En paralelo al establecimiento de los lineamientos de intervención, Unidos por Ñuñoa se preocupó de elevar su demanda a instancias judiciales, llevando el caso a la Corte Suprema, que rechazó el recurso en 2020 (*El Mercurio* 7 de abril de 2020).

ENTRADA AL CAMPO Y DISPUTAS VECINALES:

TRANSPARENCIA Y OPACIDAD DEL BARRIO

Mi trabajo de campo y sus resultados no estuvieron exentos de dificultades y aciertos, lo que me lleva a examinar su desarrollo en este apartado. La entrada al barrio ocurrió durante el primer semestre de 2019. En ese entonces, la patrimonialización de Barrio Suárez Mujica ya estaba bastante consolidada, pues las principales dificultades surgidas a raíz de la disputa con la Asociación Unidos por Ñuñoa habían sido sorteadas.

Una vez resuelta favorablemente la Resolución, el 28 de noviembre de 2018 la Organización Barrio Suárez Mujica inició la elaboración de los lineamientos de intervención. Para concretarlos, debían realizar una serie de actividades participativas junto a los vecinos y vecinas, y así tener claridad sobre las necesidades reales para definir las normas de cuidado y preservación de la zona. De este modo, pude participar en una serie de eventos relacionados con esta fase, tanto en los de mayor convocatoria, como en las instancias de organización más acotadas, lo que me permitió apreciar el panorama vecinal resultante luego de cinco años de movilización (Notas de campo 1).

Mi intención original fue involucrarme con ambas organizaciones, pero esto me generaba dudas y temores sobre la forma de lidiar con diferentes dilemas éticos del campo: entre ambas agrupaciones se había levantado una suerte de enemistad y, dada la disputa jurídica que esta involucraba, portar información íntima de las agrupaciones me volvía responsable de no perjudicar a cada agrupación. Es más, me volvía conocedor de los pasos que podrían perjudicar al otro grupo,

lo que me ponía en una situación de complicidad respecto a acciones de perjuicio de cada proyecto.

Sin embargo, finalmente ese escenario no se cumplió. Tomé contacto con ambos grupos y por igual explicité mi intención de mantener una postura distante en el campo. La Organización Barrio Suárez Mujica fue más abierta en recibirmé. Rápidamente respondieron para ponerse en contacto conmigo y comenzaron a invitarme a sus actividades, así que pude involucrarme tanto en eventos públicos, como en las instancias íntimas de planificación durante el periodo de investigación de campo. En contraste, Unidos por Ñuñoa adoptó una posición hermética. Cuando pude obtener el contacto de uno de sus participantes, hubo una posición categórica de mantener silencio en torno a personas que estuviesen desarrollando algún estudio en el barrio. Más adelante, gracias a la información disponible en plataformas virtuales y otras informaciones del campo, asocié dicha negativa con el hecho de que, para Unidos por Ñuñoa, el inicio del proyecto de patrimonialización se concibió a partir de una tesis universitaria. De todas maneras, ello determinó inevitablemente que tuviera más cercanía con la Organización.

La reticencia por participar en el proyecto no solo la manifestaron integrantes de la agrupación detractora. Habitantes que estaban en contra de la patrimonialización pero no movilizados se mostraron recelosos de tener conversaciones más estructuradas, incluso cuando mencionaba mi intención de imparcialidad. Lo interesante es que estuvieron mucho más abiertos a conversaciones informales, donde se explayaron con timidez, pero sin mayores problemas, y por esa vía finalmente decidí continuar profundizando desde este campo. Ello me llevó a reflexionar que dicha actitud negativa se relacionaba con el deseo de no exponer públicamente su posición, lo que vinculó con la instalación de una suerte de hegemonía en el barrio en torno a la disputa, donde la posición a favor de la declaratoria primaba como lo correcto.

Más allá de los hechos anecdóticos, interpreto que esto es sintomático de la construcción de una dinámica de sentido privado/público en el barrio y en torno a dichas posiciones a raíz del conflicto vecinal, en el que la inclinación favorable a la declaratoria adoptó un sentido público, contrario a los opositores, ubicados en uno privado. Lo anterior se manifiesta en distintas esferas: por ejemplo, en la manera en que cada agrupación se apropiaba del espacio público. Mientras uno u otro sector hacían campaña,

fue notoriamente mayor la presencia de la Organización Barrio Suárez Mujica en parques, espacios públicos y en la difusión mediática. Es más, la única dimensión pública en que Unidos por Ñuñoa se desenvolvía más activamente fueron las plataformas virtuales, con escasas ocasiones puntuales de trabajo en la calle, como la recolección de firmas.

Junto a la dinámica público-privada, las divergentes maneras de desarrollar las prácticas se pueden articular en torno a la opacidad o la transparencia. Por un lado, mediante mis inserciones fallidas y exitosas pude darme cuenta del modo de operar de cada una de las organizaciones: mientras que la Organización apelaba al involucramiento sin discriminar a las personas interesadas, en la otra agrupación primaba el hermetismo. Por otro lado, esta opacidad y transparencia se expresan en la dimensión cotidiana, en la disposición que cada habitante tuvo para contar su experiencia en torno al proyecto o en la confianza o desconfianza en torno a explayar su posición. Por lo tanto, hay una dimensión abierta que pude haber dilucidado, pero debido al foco que tomó mi investigación finalmente no profundicé en ella: la manera en que las disputas barriales pueden construir una moral hegémónica que refuerza asimetrías en torno a la gestión del barrio. La relucencia a la exposición, de parte de los opositores, puede interpretarse como un resquemor a ser juzgados por su posición, como si inclinarse por esta postura tuviera connotaciones negativas en el contexto local.

En síntesis, las condiciones del campo me llevaron a estar más centrado en las experiencias de la Organización Barrio Suárez Mujica, y a adentrarme en su posición frente a la patrimonialización. Ahora bien, ello no implica que no haga un examen crítico que considere la posición de los detractores, con quienes pude conversar en encuentros informales. Considerando lo mencionado, a continuación me centraré en retratar la experiencia de la Organización Barrio Suárez Mujica desde tres ejes para el análisis de los conflictos urbanos (Melé 2016).

LA PATRIMONIALIZACIÓN COMO RE-TERRITORIALIZACIÓN EN BARRIO SUÁREZ MUJICA

Claudia, residente y actual integrante de una junta vecinal, lleva alrededor de 19 años residiendo en Suárez Mujica, en una antigua casa de estilo modernista ubicada en una de las calles principales del barrio, que, pese a su significancia, destaca para el espectador por su pasividad,

en contraste con la atareada y amplia Avenida Grecia hacia el sur. Luego de idas y venidas a la comuna durante su vida, Claudia decidió asentarse definitivamente en Ñuñoa por la “vida de barrio” que es posible encontrar allí, aspecto constantemente mencionado como rasgo particular de la comuna —e incluso por las agencias inmobiliarias— para promocionar sus inmuebles. Aun así, Claudia reconoció que antes de la movilización de 2013, los vínculos con sus vecinos cercanos se reducían a escasos contactos con las viviendas colindantes:

Yo tenía muy poca relación con el barrio, pese a vivir ya casi 15 años en este lugar. Yo llevo 20, un poco más. Había vivido tantos años, y conocía a mi vecina de al lado, y a los de acá. Punto. Nadie más. (Entrevista 1)

Este diagnóstico fue compartido también por otros actores del sector: el “apagón” de las interacciones tanto micro vecinales como de gestión territorial. En cuanto a la segunda dimensión, varias personas con quienes conversé comentaron que las juntas de vecinos estaban subsumidas a dinámicas clientelares con poco involucramiento de los residentes.

Dicha pasividad se vio interrumpida en primer lugar por el súbito y excesivo incremento de la demanda de compra de inmuebles y la consecuente verticalización de la vivienda que los habitantes comenzaron a presenciar en el sector norte y este del barrio (Equipo Técnico Organización Barrio Suárez Mujica, 2016). La preocupación ante el posible cambio urbano que modificaría sus estilos de vida movilizó a los residentes de la Junta de Vecinos N.º 13 para rescatar su Junta Vecinal de la inactividad de la administración de ese entonces, y demandar, a través de dicha plataforma, una reducción del límite de construcción a la Municipalidad, como forma de protección. Pero, una vez instalado el sentido de movilización en el barrio, Claudia relató que fue en la asistencia a una actividad de la Organización, a fines de mayo de 2014, cuando se hizo consciente del valor patrimonial existente alrededor de su vecindario:

Y fuimos con mi marido, y fue en la plaza de Elías de la Cruz. Se hizo un recorrido, y terminó en la plaza Elías de la Cruz. Y ahí yo conocí a Bastián. Ya varios de los vecinos con los que estaba trabajando. Y estos jóvenes nos impulsaron a personas que vivíamos

prácticamente muy individualistas, sin casi conocer a nadie más que los que están en el sector, en el ámbito más cercano, en su cuadra, al lado. Pero nada aquí muy así de lejos. Y ellos nos empiezan a contar del patrimonio. Yo la verdad que me encantó mucho con ese recorrido, con esa propuesta. (Entrevista 1)

El evento mencionado por Claudia fue el recorrido patrimonial por Suárez Mujica, llevado a cabo por la Organización durante el día del patrimonio de 2015, fecha en la que se celebra en todo el país la promoción del patrimonio nacional. Para ese entonces, Suárez Mujica aún no era reconocido como Zona Típica y el expediente estaba en pleno proceso de elaboración. Aun así, tenían interés en difundir el proyecto en el barrio, para acercarlo a los habitantes y atraerlos a participar. En términos de la propia agrupación, buscaban “relacionar el área teórica con la práctica a través de actividades participativas donde los mismos vecinos pudiesen ir identificando, con la ayuda del equipo elaborador del expediente técnico, los atributos esenciales del Barrio Suárez Mujica” (Equipo Técnico Organización Barrio Suárez Mujica 2016, 52). Por ello presentaron su propuesta de evento al Consejo de Monumentos Nacionales, para luego ejecutarla a las 11 de la mañana con un grupo de un par de decenas de personas desde la entrada del Estadio Nacional. Pasando por sitios y casas icónicas de los atributos del barrio, como Casa Juana o Casa Cifuentes, ambas de estilo modernista, llegaron al sector de Elías de la Cruz, un conjunto ya protegido y con un parque propio, para terminar “el encuentro con una conversación con los vecinos sobre la importancia de la arquitectura, la vegetación y el urbanismo presente en el Barrio Suárez Mujica” (Equipo Técnico Organización Barrio Suárez Mujica 2016, 60).

Además del recorrido patrimonial, desde 2014 hasta hoy, la Organización ha desarrollado un elevado número de eventos encaminados a la promoción del componente patrimonial del barrio y a la recuperación del tejido organizacional como un elemento identitario esencial de aquello que buscan preservar: la vida de barrio. De este modo, organizaron talleres para identificar, por ejemplo, los rasgos de las viviendas que correspondiesen a diferentes escuelas arquitectónicas —neogóticas, colonialistas, modernistas—, durante el taller Dibuja tu Casa en noviembre de 2014; o realizaron actividades con la finalidad de construir una memoria barrial o

definir hitos urbanos del sector, memoria representada en una muestra fotográfica que se volvió parte de las actividades de la organización.

Con el transcurso del tiempo el movimiento generó la conformación de juntas vecinales que operan sólidamente y de forma interconectada, así como la recuperación de las interacciones cotidianas perdidas; en palabras de Guillermo, comerciante que ha presenciado y formado parte del proceso:

Claro, eso ayudó un poco a empezar a recobrar la vida de barrio, en cuanto a conocerse más, ubicarse, estar más atento al vecino [...] Me he fijado que por último hay un saludo. Cosa que no se hacía. Ahora por último se saludan. Hay una interacción. (Entrevista 3)

Figura 4. Afiche del evento Día del Patrimonio

RECORRIDO PATRIMONIAL BARRIO SUÁREZ MUJICA DÍA DEL PATRIMONIO 2015 DOMINGO 31 MAYO



Fuente: Equipo Técnico Organización Barrio Suárez Mujica (2016).

A partir de estos hechos, me interesa resaltar dos aspectos. En primer lugar, resulta interesante destacar que la patrimonialización del barrio Suárez

Mujica, en términos vecinales, llevó a la constitución de una identidad territorial asociada al patrimonio (González y Laborde 2019; Silva 2015), pues dichas actividades fueron otorgando un nuevo sentido a habitar dicho lugar: le dieron profundidad histórica mediante la elaboración de memorias barriales y también los habitantes aprendieron a identificar rasgos asociados a bienes patrimoniales en sus propios hogares, lo que facilitó una cercanía reflexiva con respecto al entorno material del barrio.

En este proceso, la constitución de un imaginario barrial que apelaba a la participación altruista por la conservación de Suárez Mujica jugó un rol importante para la identificación de sus habitantes con el patrimonio. Como mencioné antes, este carácter participativo tiene que ver con una concepción que buscaron desarrollar como Organización, en la cual el patrimonio barrial adquiere una connotación de bien común. En ese marco, como mencionan Letelier, Micheletti y Vanhulst (2016), al definir lo patrimonial de esta manera, los habitantes posicionan al barrio como una responsabilidad que sobrepasa los intereses individuales. En otras palabras, la protección ya no solo se fundaba en el interés propio de la experiencia de habitante descontento/a con los cambios en el entorno, sino en el propósito de preservar el sector como algo de interés para la sociedad, por valor histórico e identitario para la urbe. En ese sentido, como menciona Santos Gonçalves, asumían dicho sentido porque el patrimonio es capaz de “alcanzar un universo más amplio, más allá de sus fronteras formales, el poder de evocar en el espectador fuerzas culturales complejas y dinámicas de las cuales este emergió y de los cuales es, para el espectador, el representante” (2005, 19).

Sin embargo, más allá del efecto causado por el desarrollo de este imaginario por parte de los habitantes del barrio, en la experiencia misma de patrimonialización comandada por los mismos vecinos, la constante realización de eventos, reuniones, difusión de información y otras actividades econstituyeron hasta cierto punto el tejido vecinal y provocaron un cambio de relación con respecto al interés común en torno al vecindario. Las personas entrevistadas, al ver en retrospectiva la producción del barrio patrimonial, reconocían lo preponderante de este elemento. Alejandra, otra integrante activa de la agrupación, agregaba una información clarificadora sobre este punto: “Antes de iniciar este proceso yo no conocía a mis vecinos. Ahora los conozco a casi

todos [...] porque hemos ido tantas veces a sus casas. Para entregarles información, qué sé yo. Con nuestros vecinos. Ponte tú, ahora salen de vacaciones y me dejan las llaves. O yo también. Hemos generado un lazo de confianza tan importante que eso también da seguridad” (Entrevista 2).

Por lo tanto, la patrimonialización barrial impulsada desde la ciudadanía, como puede observarse en este caso, se experimenta como una instancia de reconstitución del tejido vecinal, en cuanto se asume como un bien común que depende de la gestión de sus habitantes para obtener el primer impulso que la llevará a ser declarada Zona Típica. Dicha experiencia se compone por la constitución de un nuevo imaginario del barrio como patrimonio, que invoca dicho involucramiento, como también por las prácticas encaminadas a la presentación de los expedientes, es decir, prácticas en pos de la patrimonialización, que van retroalimentando dicha imagen a la vez que potenciando la interacción entre residentes. Sin embargo, según revisaré en el apartado subsiguiente, así como el proceso de activación lleva a una re-territorialización, también puede derivar en fraccionamientos vecinales.

“NOSOTROS HEMOS ESTADO OBLIGADOS A APRENDER”: ALIANZAS POLÍTICAS Y APROPIACIÓN

La Organización entregó el expediente de declaratoria a finales de 2016, luego de trabajo exhaustivo para reunir los antecedentes necesarios que favorecieran la decisión del Consejo de Monumentos. Como señalan Guerrero y Escalera (2019), más allá de la apertura a la participación que puede tener cualquier civil a partir de su solicitud, la institución aún capitaliza los estándares valorativos del patrimonio. Por ello, el movimiento debió ajustar en algunos puntos sus pretensiones y cumplir con los requerimientos exigidos para ser considerados Zona Típica. Por otra parte, la creciente manifestación en contra dirigida por la Asociación Unidos por Ñuñoa generó preocupación por lo que pudiera pasar con la declaratoria, pues surgió la posibilidad de que esta fuera revocada. Sumado a ello, las agencias inmobiliarias continuaron ejerciendo presión frente a la aún no regularizada declaratoria, y desde la percepción de sus habitantes el Municipio expresó una posición poco favorecedora al movimiento, caracterizada por la pasividad ante las necesidades del grupo. Fue durante este periodo cuando surgió

la campaña de denuncia del “domicidio”, en referencia a la demolición de propiedades de valor patrimonial.

Frente a estas circunstancias, los integrantes de la Organización tomaron conciencia de que, en última instancia, para llevar a cabo una patrimonialización efectiva eran necesarias las voluntades políticas:

Dos veces firmó el decreto, dos ministras de educación distintas.

Una ministra de educación y después una ministra de cultura.

Te fijas. Entonces sabíamos que había una decisión más política.

Y nosotros ahí tuvimos muchos actores, no solamente nosotros como comunidad. Y eso es importante hacer el énfasis que esto tiene, pero nosotros solos no podíamos. Y eso entendimos. Por eso es que nos vinculamos con sectores políticos para que nos ayudaran desde su gestión. (Entrevista 2)

De este modo, encauzaron parte de sus recursos a la movilización por alianzas políticas. Claudia me comentó que comenzaron a buscar apoyo de distintos actores, mayoritariamente en grupos más progresistas, quienes auxiliaron mediante cartas dirigidas a instancias decisivas para el Consejo de Monumentos o denuncias públicas a las respuestas que las distintas instancias gubernamentales dieron al proyecto de declaratoria. Desde el espectro político, senadores, concejales o diputados asistieron con oficios para presionar en las demoras poco comunes del decreto:

Todos esos apoyos políticos nos ayudaron un montón, porque ellos, cada vez que nosotros: “Pucha, el decreto está detenido acá, y no lo quieren firmar y no lo han firmado y ha pasado bastante tiempo”. Entonces ellos llenaban con oficios. (Entrevista 2)

Otras veces, sin embargo, Claudia y la agrupación debían responder por sí mismos ante las acciones que el Municipio tomaba en relación con su barrio, además de ejercer presión para el avance de la solicitud de declaratoria, dado que el gobierno local en ocasiones actuaba y tomaba decisiones sobre Suárez Mujica sin integrarlos en la consulta, como sucedió con la tala de árboles del sector, los cuales constituyen parte de lo que se considera un elemento de valor patrimonial en el barrio, distintivo del modelo urbano que lo caracteriza:

Mandaron a talar los árboles, ni siquiera podarlos. Los estaban talando. Y yo llame al Municipio, llame al alcalde: “sabe que le van a

pasar el tremendo parte. Esto lo voy a denunciar al Consejo. Ustedes no pueden talar los árboles". Porque se les olvida que nosotros estamos protegidos. Y al tiro mandó a retirar las máquinas [...] Y los vecinos están siempre atentos, y nos mandan al tiro: "Oye! Están haciendo esto" y nosotros al tiro. Hay varias cuestiones. Ponte tú hay unas construcciones que están ilegalmente que también las denunciamos al Municipio. (Entrevista 2)

En este contexto, cabe destacar el aprendizaje político del movimiento. En primer lugar, siguiendo a Melé (2016), en muchas ocasiones los actores movilizados, sin formar parte aún de un mundo político, van conformándose como tales a través de este tipo de experiencias de ciudadanía. En ese marco, la instalación de un conflicto es clave, pues la diferencia de intereses entre los involucrados provoca la necesidad de alianzas, y el aprendizaje de negociar cuando las partes no encuentran acuerdo. Si bien no en todos los casos de declaratorias impulsadas por la ciudadanía se han desarrollado conflictos intervecinales, usualmente se presentan disputas por intereses entre sectores mercantiles, gubernamentales y ciudadanos (Arratia 2018). Por estas razones, otros movimientos han vivido experiencias similares y son conscientes de que existe la posibilidad de réplica. En última instancia, lo que la experiencia de Suárez Mujica muestra es que la patrimonialización involucra la formación de los habitantes como sujetos políticos, dado que los canales existentes de participación no resultan ser suficientes para lograr una solicitud efectiva. Ahora bien, las dificultades que surgieron en el barrio también se vinculan con el origen del proceso patrimonial, desde la sociedad civil y no desde el gobierno.

En segundo lugar, dicha formación como sujetos políticos se expresa en la apropiación del patrimonio habitado, reflejado en el desarrollo de la atención particular al modo en que los distintos sectores involucrados actúan dentro del barrio, gatillado por la necesidad de conservar el barrio mientras este aún se encuentra en vías de patrimonialización. A partir del reconocimiento de la protección del barrio, en este proceso la declaratoria no es asimilada por igual entre las instituciones, la Organización ha tenido que desarrollar una atención especial a su barrio, lo que ha derivado en un fortalecimiento paralelo del componente territorial, pues coloca a los mismos habitantes en un papel más relevante para velar por su preservación.

“NO QUEREMOS SER ZONA TÍPICA”: CALIFICACIÓN JURÍDICA Y CONFLICTO

El primer taller de definición de lineamientos de intervención fue celebrado el 25 de mayo de 2019, fecha del día del patrimonio en Chile y significativa para los actores movilizados pro-declaratoria, donde podrían realzar la condición patrimonial del barrio en un contexto de tensión frente a las presiones de Unidos por Ñuñoa. Además, para la Organización, el evento era uno de los más importantes, pues el foco de las polémicas que suscitó este proceso era el principal tema del taller para la definición participativa de los elementos que podrían intervenir bajo la regulación de la Zona Típica. En el salón Multiuso del Liceo José Toribio Medina, ubicado en la Avenida Irarrázaval, se convocó a todas y todos los vecinos a las 10 a. m, ya que se contaría con la asistencia de integrantes del Secretaría Técnica del Consejo de Monumentos, quienes apoyaban la ejecución de las actividades. Aproximadamente hubo 50 participantes, más el equipo técnico y los asistentes externos —entre ellos representantes de la Municipalidad—. Pasados unos minutos y con el salón casi completo, la directiva de la Organización presentó los avances en materia de la declaratoria, e introdujo la actividad del día a los asistentes, quienes se sentaron en grupos pequeños alrededor de mesas, en compañía de un secretario y un moderador. Mi labor fue supervisar y prestar apoyo al ejercicio.

Figura 5. Desarrollo del Taller de Lineamientos.



Fuente: Plataforma Facebook Organización Barrio Suárez Mujica (2019).

Durante mis rondas, mientras hacía una pausa en cada mesa de trabajo, constaté que el foco del taller causaba mucha discusión, y en varios grupos era difícil establecer un punto de acuerdo. Por ejemplo, muchos vecinos proponían modificar enrejados en casas de estilos modernistas por motivos de seguridad o por facilidades prácticas como correr el portón con un dispositivo eléctrico. Pero esto se enfrentaba al desafío de preservar la unidad estilística original del inmueble cuando hay elementos de este que ameritan cambios, pues, al contener diseños hechos exclusivamente para cada vivienda, resultaba difícil y costoso producir nuevas piezas (Notas de campo 1). Sin embargo, los asistentes demostraron una voluntad común para buscar una resolución.

En el fondo, se hizo manifiesto un conflicto que aqueja a todos los propietarios de la zona declarada: sobre cómo conciliar ese interés común que fue germinando cuando este colisionaba con la vida cotidiana y preocupaciones diarias como la seguridad, la estilización de la vivienda habitada, las reparaciones urgentes a artefactos del hogar, entre otras. La posición del grupo opositor, Unidos por Ñuñoa, justamente se inclinaba por protegerse de los efectos individuales:

Somos personas de la trjinada “clase media” y nuestro gran patrimonio es la casa que habitamos, herencia que esperamos dejar a nuestros hijos y nietos. Muchos vivimos desde hace varias generaciones en Ñuñoa, en estas mismas casas que con esfuerzo hemos mantenido y cuidado. (Cohen 2018)

En esta posición, el patrimonio se refiere discursivamente a un “patrimonio económico”, es decir, la fuente del capital familiar.

De este modo, la disputa por la representación del espacio patrimonial se extiende al ámbito jurídico. Ambas agrupaciones destinaron esfuerzos para sostener su respectivo propósito desde distintas plataformas. Unidos por Ñuñoa buscó desacreditar el proyecto de declaratoria, tanto en instancias judiciales como a través de propaganda, apelando a la falta de necesidad y correspondencia de la declaratoria. En su plataforma virtual, la mayor parte del contenido hacía referencia a razones por las cuales el barrio no debería ser declarado Zona Típica, información que frecuentemente era rebatida por la Organización Suárez Mujica, también en sus medios virtuales. En 2017 se realizó una consulta vecinal de opinión sobre el proyecto, que arrojó como resultado que, de 1561

viviendas, un 38,2% de los habitantes no compartía una perspectiva favorable a la declaratoria. Es decir, un porcentaje significativamente menor de habitantes manifestaba desacuerdo con el proyecto.

En el ámbito judicial, Unidos por Ñuñoa presentó recursos en distintas instancias, por ejemplo, una apelación ante la Sesión del Consejo de Monumentos Nacionales, el 24 de enero de 2018, que fue aplazada un mes debido a la polémica entre los grupos. En ella, los representantes de Unidos por Ñuñoa exponían sus puntos mediante un recurso de reposición, pero el resultado no favoreció su posición. Sin embargo, continuaron presentando recursos a la Corte de Apelaciones y, en última instancia, a la Corte Suprema, la cual finalmente rechazó su demanda en abril de 2020.

Me interesa destacar en primer lugar la potencialidad conflictiva de la patrimonialización, vista desde la perspectiva de sus usuarios. Diversas investigaciones han señalado los efectos concretos de las declaratorias patrimoniales en el modo en que son habitados los lugares patrimonializados, ya sea promoviendo nuevas identidades territoriales revitalizadas, como también constituyendo dinámicas de exclusión de prácticas que se vuelven indeseables frente a un recurrente ennoblecimiento del espacio (Lacarrieu 2008; Carman 2005).

Muchos de estos casos, sin embargo, se originaron por intereses frecuentemente económicos de potenciar un área a través del recurso patrimonial y su turistificación. Al contrario, el caso de Barrio Suárez Mujica, como otros de Chile y Latinoamérica, lo originaron habitantes movilizados con la intención de preservar el sector que habitan frente al avance de la urbanización. En ese sentido, la dinámica entre los procesos de patrimonialización y la explotación económica del espacio se invierten porque las zonas típicas de sectores céntricos limitan las posibilidades de inversión inmobiliaria. Si bien ciertos estudios resaltan que las zonas patrimoniales pueden atraer capital inmobiliario a sus bordes (Valencia 2018), esto es un efecto indirecto y no forma parte de las pretensiones de quienes conforman este tipo de movimientos.

Por lo tanto, el conflicto en torno a la patrimonialización, visto desde la perspectiva jurídica, se vincula a la representación y construcción de expectativas que los habitantes confieren al barrio y a su vivienda como patrimonio, en cuanto supone una nueva regulación territorial deseada por los habitantes debido a un motivo mayor, pero no completamente compartida (Melé 2016).

Siguiendo lo anterior, mientras el grupo de actores que se movilizaron en búsqueda de la declaratoria asumen una posición altruista (que apunta al sentido común), la reacción que caracterizó a los habitantes contrarios va en línea con la forma de vida y anclaje territorial que venía desarrollándose previamente, en la que ocupa un lugar más importante la esfera personal que la comunitaria. Ello se conecta con dos elementos que Laval y Dardot (2014) consideran estructurantes del relato neoliberal: en primer lugar, la primacía del derecho privado como valor intransable en la sociedad; segundo —como correlato de lo anterior— la visión de que el Estado debe velar por la protección de ese derecho individual. En esa vía, la calificación como patrimonio justamente invierte la jerarquía de dichos sentidos: coloca lo común sobre lo privado (el patrimonio regulado vs. “el patrimonio económico”), lo que no es bien recibido por quienes se han familiarizado con una visión de mundo coincidente con la narrativa neoliberal.

Lo anterior puede apreciarse cuando la jurisdicción patrimonial se erige en una zona urbana. Entonces aumentan las posibilidades de que se frustren expectativas individuales puesto que las de los habitantes son más heterogéneas, ya que el barrio como zona de la ciudad no es una comunidad cerrada (Tapia 2015). Por lo tanto, el caso de Suárez Mujica da cuenta de la manera en que el patrimonio barrial, en la medida en que compromete expectativas de un conjunto de personas no vinculadas entre sí, enfrentará aquella dimensión conflictiva basada en la imposición de una normativa que contraviene leyes o costumbres sedimentadas en el tiempo (Guizardi 2012). Este rasgo puede derivar, contrariamente a la territorialización relatada antes, hacia una fragmentación de los lazos vecinales.

CONCLUSIONES

Analizar la patrimonialización barrial desde la productividad del conflicto hace posible una apreciación enriquecida sobre la experiencia de los movimientos sociales en torno a los procesos patrimoniales. Al respecto, el caso del barrio Suárez Mujica permite aportar a la discusión pues presenta un escenario en el cual el conflicto se despliega en dos dimensiones (sociedad civil versus mercado y tensiones de la misma sociedad civil), lo que añade una serie de matices que es necesario considerar y que permiten agregar otras variantes a los estudios de la patrimonialización.

En términos generales, resalto que los conflictos derivados del proceso de activación patrimonial de barrios resultan en escenarios complejos, donde, como menciona Melé (2016), pueden generarse asociaciones entre habitantes y sujetos externos producto de la declaratoria, que constituyen nuevos actores políticos con el poder de resistir a los modos de producción de la ciudad; sin embargo, también derivan en creación de sentidos, disputas y negociaciones en el nivel de interacciones en las que como vecinos y vecinas llegan a acuerdos en torno al barrio patrimonial, o a una escala individual, donde se sopesan las aspiraciones de vida que están entrelazadas con los proyectos de patrimonialización a través del inmueble declarado.

En primer lugar, mediante el análisis de la productividad territorial del conflicto por la patrimonialización, coincido con la tesis de que los procesos de declaración patrimonial conllevan la re-territorialización de un espacio (Melé 2016). La experiencia de Suárez Mujica lo demuestra claramente: inicia con una emoción fuerte pero difusa frente a la destrucción de un hábitat al cual se vinculan los habitantes desde la vivencia personal y culmina en la elaboración de una imagen del barrio profunda y nítida, con nuevos límites, atributos y relaciones con ese espacio residencial que influencian de cierto modo las pautas de acción consiguientes.

En términos de la productividad política, observé que a través de la patrimonialización local los y las habitantes que se movilizaron experimentaron la conformación como actores políticos mediante el entendimiento del modo de operar de las instituciones gubernamentales, tanto el gobierno local como de la institución que gestiona el patrimonio, el Consejo de Monumentos. Insertarse en este mundo surge como una necesidad para hacer frente a las dificultades del proceso de declaratoria cuando es desarrollado sin apoyo financiero, es decir, de un modo exclusivamente comunitario. A partir de esto, los habitantes tomaron conciencia sobre la importancia de las redes políticas, que se hizo efectiva y preponderante para el resultado positivo en la declaratoria. Planteo esto como una crítica a las formas reales de participación ciudadana en la patrimonialización chilena. Así como Guerrero y Escalera (2019) aseveran que la participación ofrecida por los canales del Consejo de Monumentos Nacionales es meramente consultiva, este estudio permite constatar que incluso los espacios disponibles realmente no son

suficientes para que la sociedad civil pueda participar de manera efectiva en los procesos de patrimonialización.

Tercero, a través del análisis de la productividad jurídica entendí que la calificación como patrimonio y sus implicancias legales repercute de manera heterogénea en los actores involucrados, algo ya estudiado en la literatura sobre el tema (Lacarrieu 2008; García-Canclini 1999). Desde una perspectiva vecinal, formar parte de la dimensión urbana de las ciudades, deriva del dilema que plantea un bien que se vuelve común, el propio patrimonio y las valoraciones particulares de aquello que es patrimonializado, la propiedad inserta en un barrio. Esta doble dimensión de la vivienda como patrimonio impulsa estas vías: por un lado, una parte de los habitantes carga la balanza hacia lo común, sin dejar de reconocer el desafío presentado; por otro, hay una negación rotunda del elemento patrimonial, fundada en una percepción del patrimonio como elemento perturbador de los deseos particulares.

Finalmente, cabe valorar el potencial de la etnografía como entrada a la comprensión de los conflictos por la patrimonialización de barrios impulsados desde la sociedad civil. Los estudios previos han destacado que el carácter conflictivo de la activación patrimonial emerge como resultado la imposición de un modo de valorar y gestionar el patrimonio que colisiona con miradas, experiencias e intereses divergentes (Sánchez-Carretero 2012; Carman 2005). Por esta razón, la antropología ha sido ampliamente valorada como manera de abordar el “fenómeno patrimonial” ya que, al enfocarse en dichas brechas, evita la reificación. En lo concerniente al barrio Suárez Mujica, el enfoque etnográfico me facultó para profundizar en los procesos de activación de un espectro de la patrimonialización que se caracteriza, a diferencia de gran parte de las declaratorias patrimoniales, por la disociación con el mercado como impulsor, incluso en contra de este (como inversión inmobiliaria). Al respecto, este enfoque permite analizar holísticamente la relación entre el proceso mismo de declaratoria con otras facetas determinantes de la vida social, como son las relaciones vecinales, sus identidades territoriales, la vinculación con el espacio residencial, las subjetividades políticas o las aspiraciones de los residentes que se ven involucrados o involucradas. En ese sentido, el estudio del conflicto y la productividad devela el entramado de relaciones en el cual se insertan los barrios patrimoniales.

Sin embargo, esta etnografía, como también otros trabajos que articulan lo vecinal y lo patrimonial, o que se enfocan en la dimensión conflictiva del patrimonio, pueden estar limitados debido a su focalización en una determinada localidad y/o un evento específico. Por un lado, el estudio de situaciones sociales puede ser fructífero para revelar fenómenos profundos que de otro modo no se manifestarían explícitamente, pero a sacrificio de generar un “recorte” de la realidad observada. Ello no resta valor a un hecho inevitable en cualquier investigación, pero deja derroteros, en este caso del fenómeno patrimonial, que aún quedan por examinar. Por ejemplo, elementos más cotidianos de habitar un área patrimonial como prácticas o interacciones que van más allá de la movilización, y aspectos más individuales de la relación de los sujetos con el patrimonio, como las aspiraciones personales o grupales que se forjan en estos escenarios y que llevan a la adopción de ciertas posiciones.

Por otro lado, el foco en un barrio específico, tal como puede ofrecer una mirada más aguda del fenómeno, también se concentra en lo que el interior del vecindario, sin prestar la misma atención a aspectos situados fuera y que también forman parte de él. Por ejemplo, en su conformación como movimientos, las asociaciones de barrios patrimoniales se han constituido como un actor urbano preponderante en Santiago, un tema en el que se podría profundizar independientemente, desde sus redes, participantes, movilizaciones a las que asisten y convocan, pues sobrepasan los límites del barrio. Ello queda dispuesto para futuras investigaciones que se interesen en este ámbito de la patrimonialización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Carlos y Daniela León. 2007. “Análisis descriptivo de la evolución urbana de la comuna de Ñuñoa 2001 a 2006”. *Revista Urbano* 10, 16: 60-72.
<http://revistas.ubiobio.cl/index.php/RU/article/view/377>
- Angelcos, Nicolás y María Luisa Méndez. 2017. “Struggles Against Territorial Disqualification: Mobilization for Dignified Housing and Defense of Heritage in Santiago.” *Latin American Perspectives*, 44, (3): 100-112.<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0094582X16682752>
- Arratia, José Tomás. 2018. “Configuración y disputa de proyectos urbanos comunitarios, gubernamentales e inmobiliarios: el caso de la defensa patrimonial de Matta Sur, Santiago de Chile”. *Persona y Sociedad* 32,1: 122-147.
<https://personaysociedad.uahurtado.cl/index.php/ps/article/view/133>

- Alvujar, José. 2018. “Conflicto en el barrio Suárez Mujica: el representante del CMN ve un ‘alto nivel de confusión’ entre los vecinos”. *Emol*, 7 de enero. <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/01/07/890197/Barrio-Suarez-Mujica-de-Nunoa-representante-del-CMN-ve-un-alto-nivel-de-confusion-entre-los-vecinos.html>
- Bonfil, Guillermo. 1991. *Pensar nuestra cultura: ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bulnes, Rosa María. 2012. “Un territorio que construye identidad en defensa de su patrimonio. El caso de Barrio Yungay”. Tesis de Maestría en Desarrollo Urbano, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Campos, Luis y Romina Álvarez. 2014. “La mecánica de producción de los imaginarios urbanos: dos ejemplos de investigación para el caso de Santiago de Chile”. *Revista de Urbanismo*, 33: 87-103. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/137035/La-mecanica-de-produccion-de-los-imaginarios-%2ourbanos-dos-ejemplos-de-investigacion-para-el-caso-de-Santiago-de-Chile.pdf;sequence=1>
- Canteros, Eduardo. 2009. “El nuevo sujeto urbano en Santiago de Chile. Grupos de vecinos en defensa de su barrio.” *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 1-11.
- Canteros, Eduardo. 2011. “Las agrupaciones vecinales en defensa de los barrios. La construcción política desde lo local”. *Polis. Revista Latinoamericana*, 10, 28: 85-99. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682011000100006
- Carman, María. 2005. “El barrio del Abasto o la invención de un lugar noble”. *Runa, archivo para las ciencias del hombre* 25, 1: 79-96.
- Castells, Manuel. 1983. *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, 7. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Chekh, Eva. 2018. “Barrio Suárez Mujica se vuelve zona típica en medio de polémica”. *La Tercera*, 28 de noviembre. <https://www.latercera.com/nacional/noticia/barrio-suarez-mujica-se-vuelve-zona-tipica-medio-polemica/422448/>
- Cohen, Yako. 2018. Barrio Suárez Mujica: “No somos zona típica”. *El Mostrador* 1 de mayo. <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/05/01/barrio-suarez-mujica-no-somos-zona-tipica/>

- Colin, Clément. 2017. "Del miedo al orgullo: emociones que conducen la movilización patrimonial. El caso del barrio Matta Sur, Santiago de Chile". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 22, 8: 9-20. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/91/86>
- Consejo de Monumentos Nacionales. 2018. Ley de Monumentos Nacionales y normas relacionadas. Santiago: Ministerio de Educación.
- Consejo de Monumentos Nacionales. 24 de enero de 2018. Acta sesión ordinaria del Consejo de Monumentos Nacionales. https://www.monumentos.gob.cl/sites/default/files/20180124_acta_sesion_env_2_obs_def.pdf
- Contreras, Yasna. 2009. "Movilidad residencial centrípeta: el rol del mercado inmobiliario y del nuevo habitante urbano en la recuperación del centro de Santiago de Chile". XII Encuentro de Geógrafos de América Latina (EGAL), Montevideo. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/25.pdf>
- Delamaza, Gonzalo, et al. 2004. *Innovación y ciudadanía en la gestión territorial: el rol de los municipios*. Santiago: Programa de Innovación y Ciudadanía.
- Delacroix, Matías. 2018. "Vecinos de Ñuñoa celebran por no ser declarados zona típica". *Emol* 2 de mayo. <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/05/02/904610/Vecinos-de-Nunoa-celebran-no-ser-declarados-zona-tipica.html>
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- De Mattos, Carlos. 2006. "Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas". *América Latina: cidade, campo e turismo*, 1: 41-73. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/lemos/03mattos.pdf>
- Ducci, María Elena. 2004. "Las batallas urbanas de principios del tercer milenio". *Santiago en la globalización ¿Una Nueva Ciudad?* Editado por Carlos De Mattos, María Ducci, Alfredo Rodríguez, y Gloria Yáñez. 137-166. Santiago: Ediciones Sur.
- El Mercurio. 2020. "Rechazan recurso de grupo de vecinos que se opone a la declaración de zona típica en Ñuñoa." <https://www.elmercurio.com/Legal/Noticias/Noticias-y-reportajes/2020/04/07/Rechazan-recurso-de-grupo-de-vecinos-que-se-opone-a-declaracion-de-zona-tipica-en-Nunoa.aspx>
- Equipo Técnico Organización Funcional Barrio Suárez Mujica. 2016. Expediente de Zona Típica Barrio Suárez Mujica.

- Escalera, Javier y Rosa María Guerrero. 2019. "Conflictos y oportunidades de la participación ciudadana en procesos de patrimonialización local: estudio de casos en España y Chile". *Apuntes: Revista de estudios sobre patrimonio cultural-Journal of Cultural Heritage Studies*. 32,2: 2-16. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7563116>
- Flisfisch, Daniela. 2014. "La construcción social del hábitat residencial patrimonial: el caso del Barrio Bogotá en Matta Sur". Tesis de maestría en Urbanismo, Universidad de Chile.
- García-Canclini, Néstor. 1999. "Los usos sociales del patrimonio cultural". *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Editado por Encarnación Aguilar Criado. Sevilla: Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 16-33.
- Garuti, Vanessa. 2017. "Ñuñoa: bajo la huella de la trama rural: caso del Barrio Suárez Mujica". Tesis de grado en Arquitectura, Universidad de Chile.
- González, María y María Laborde. "Identidades barriales alter (iz)adas: inclusiones y exclusiones en la patrimonialización del Casco Histórico de la ciudad de Buenos Aires". En Vera, Paula, et al. *Ciudades (in) descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*. Ediciones USTA, 2019.
- Guizardi, Menara Lube. 2012. "Conflictos, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman". *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* 2: 8-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4740773>
- Gravano, Ariel. 2016. *Antropología de lo urbano*. Santiago: Lom
- Greene, María; Mora, Rodrigo y Berriós, Emilio. 2010. "Los instrumentos de repoblamiento del centro de Santiago". *Boletín CF + S* 42, 43: 14-24. <http://polired.upm.es/index.php/ciur/article/view/1076/1097>
- Guber, Rossana. 2012. *La etnografía, método, campo, reflexividad*. Ciudad de México: Siglo xxi.
- Guerrero, Rosa María. 2018. "Neoliberalismo y patrimonialización. Resistencia y cambio social en procesos de patrimonialización de territorios urbanos del sur de Chile: Biobío, Araucanía y Los Ríos". *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 22. <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/20678>
- Janoschka, Michael y Rodrigo Hidalgo. 2014 (eds.). 2014. *La ciudad neoliberal: gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*. Chile y Madrid: Geolibros, Pontificia Universidad

Católica de Chile / Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid.

- Hiernaux, Daniel. 2006. “Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos)”. En *Lugares e imaginarios en la metrópolis*, editado por Alicia Lindon, Miguel Aguilar y Daniel Hiernaux. Barcelona y México: Anthropos/UAM, 27-41. https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=j2MVooBxj3YC&oi=fnd&pg=PA27&dq=daniel+hiernaux+2006&ots=wBe2G72COq&sig=zPjGO7uSwIHk8NknGzVY_iD2aY
- Holston, James. 2009. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ibarra, Macarena. 2016. “Patrimonio y comunidad. Perspectivas de la educación patrimonial en Chile (1970- 2015)”. *Mouseion* 23: 15-40. <http://dx.doi.org/10.18316/1981-7207.16.17>
- Ilustre Municipalidad de Ñuñoa, (2015). “Plan de Desarrollo Comunal 2016-2021.” Santiago, Chile. https://www.nunoa.cl/images/pdf/secpla/pladeco/Informe_pladeco_2016-2021.pdf
- Ilustre Municipalidad de Ñuñoa. 2016. “Plan de Desarrollo Comunal 2016-2021.” https://www.nunoa.cl/images/pdf/secpla/pladeco/Informe_pladeco_2016-2021.pdf
- Janoschka, Michael. 2002. El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización. *Eure* (Santiago), 28, 85: 11-20. <https://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/1239>
- Keller-Riveros, Andrés. 2016. “El argumento patrimonial como táctica en la solución de controversias urbanas: perspectivas respecto a un programa político de desarrollo urbano en Santiago de Chile”. Tesis de Maestría en Desarrollo Urbano, Universidad Católica de Chile.
- Lacarrieu, Monica 2007. La “insopportable levedad” de lo urbano. *Eure (Santiago)*. 33,9: 47-64.
- Lacarrieu, Mónica. 2008. “¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión”. *Boletín Gestión Cultural* 17: 2-26.
- Lacarrieu, Mónica. 2008b “Tensiones entre los procesos de recualificación cultural urbana y la gestión de la diversidad cultural”. *Revista de la Biblioteca Nacional*, 7: 242-253.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. 2013. *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.

- Leal-Yáñez, Matías y Jorge Inzulza-Contardo. 2018. “Movimientos patrimoniales y sus efectos en la estructura urbana: la Zona Típica en la Población León XIII, comuna de Providencia, Santiago de Chile”. *AUS [Arquitectura/Urbanismo/Sustentabilidad]* 23 : 12-19. <http://revistas.uach.cl/index.php/aus/article/view/1764>
- Letelier, Francisco. 2018. “El barrio en cuestión. Fragmentación y despolitización de lo vecinal en la era neoliberal”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 22,602: 1-32. <https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/21518>
- Letelier, Francisco, Stefano Micheletti y Julien Vanhulst. 2016. “Prácticas insti-
tuyentes en el espacio vecinal: el barrio como un común”. *Polis. Revista Latinoamericana*, 15,45: 105-119. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-65682016000300006&lng=es&nrm=so&tlang=en
- Letelier, Francisco, Verónica Tapia y Paula Boyco. 2018. “Reformas neoliberales y acción colectiva vecinal en Chile: Reflexiones desde el trabajo territorial”. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo* 12,24. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cvu12-24.rnac>
- López-Morales, Ernesto y Meza-Corvalán, Daniel. 2015. “Regulaciones públicas y explotación de renta de suelo: el boom inmobiliario de Ñuñoa, Santiago, 2000-2010”. *Economía, Sociedad y Territorio* 15,48: 301-332. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-84212015000200002
- López-Morales, Ernesto et al. 2015. “Efectos de la renovación urbana sobre la calidad de vida y perspectivas de relocalización residencial de habitantes centrales y pericentrales del Área Metropolitana del Gran Santiago. *Eure (Santiago)* 41, 124: 45-67. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0250-71612015000400003&lng=es&nrm=iso
- Melé, Patrice. 1998. “Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable”. *Alteridades* 8, 16: 11-26. <https://alteridades.itz.uam.mx/index.php/Alte/article/view/471>
- Melé, Patrice. 2011. Conflictos de proximidad y dinámicas urbanas. Lecturas latinoamericanas. Geocarrefour: texto para convocatoria de publicación. <https://journals.openedition.org/geocarrefour/7892?file=1>
- Melé, Patrice. 2016. “¿Qué producen los conflictos urbanos?”. En *El derecho a la ciudad en América Latina, Visiones desde la política*, editado por Fernando Carrión y Jaime Erazo. Ciudad de México: PUEC-UNAM/

- International Development Research Center/ CLACSO. 127-157. <https://leerlacuadadblog.files.wordpress.com/2016/05/carric3b3n-y-erazo-el-derecho-a-la-ciudad-en-amc3a9rica-latina-visions-desde-la-polc3adtica.pdf>
- Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. 28 de noviembre de 2018. Declara Monumento Nacional en la Categoría de Zona Típica el Barrio Suárez Mujica. Ubicado en la Comuna de Ñuñoa, Región Metropolitana de Santiago. *Diario Oficial de la República de Chile*. <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1125914>
- Mora, Constanza, Andrés Morales y Adriana Salas. (2018). “Vanguardias importadas, culturas locales: El caso del Barrio Suárez Mujica, Santiago de Chile”. *DU & P: Revista de Diseño Urbano y Paisaje* 34: 51-58. http://dup.ucentral.cl/dup_34/constanza_mora.pdf
- Prats, Llorenc. 2005. “Concepto y gestión del patrimonio local”. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 17-35. <http://revistascientificas.filos.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4464>
- Pérez, Leonel y Christian Matus. 2016. “De la resistencia urbana al urbanismo ciudadano: sujetos y estrategias patrimoniales en Concepción Metropolitano, Chile”. *Revista de Geografía Norte Grande* 66: 167-192. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-34022017000100010&script=sci_arttext&tlang=p
- Sabatini, Francisco y Guillermo Wormald. 2004. “La guerra de la basura de Santiago: desde el derecho a la vivienda al derecho a la ciudad”. *Eure* 30, 91: 67-86. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0250-71612004009100005&lng=es&nrm=iso
- Saborido Yudín, Soledad. 2015. “Patrimonio y ciudadanía: movimientos ciudadanos en defensa del patrimonio en los barrios y territorios”. Tesis doctoral en Historia, Teoría y Composición arquitectónica, Universidad de Sevilla.
- Sánchez-Carretero, Cristina. 2012. “Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio”. Santiago de Compostela: Instituto de Ciencias del Patrimonio: 195- 210. <http://digital.csic.es/handle/10261/98651>
- Santos Gonçalves, Jose. 2005. “Ressonânciam, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. *Horizontes Antropológicos* 11, 23, 15-36.
- Silva, Ana Cecilia. 2015. “El barrio patrimonial: imaginarios identitarios urbanos y producción de lo público en una ciudad intermedia de la provincia de Buenos Aires”. *Revista Colombiana de Antropología* 51, 1: 53-78. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105042615003.pdf>

- Simmel, Georg. 2010. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur.
- Smith, Laurajane. 2011. “El ‘espejo patrimonial’. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12: 39-63.
- Tagle, Javier. 2017. “No queremos ser Zona Típica”. Santiago: *El Mercurio*, 28 de octubre de 2017.
- Tapia, Verónica. 2015. “¿De qué hablamos cuando hablamos de barrio? Trayectoria del concepto de barrio y apuntes para su problematización”. *Antropologías del Sur* 2, 3: 121-135. <http://revistas.academia.cl/index.php/rantros/article/view/835>
- Theodore, Nik, Peck, Jamie, y Brenner, Neil. 2009. “Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados”. *Temas sociales*, 66: 1-11. http://barcelonacomuns.pbworks.com/w/file/fetch/64059073/2009_Urbanismo_neoliberal_brenner-peck-pdf
- Uribe-Carrasco, Natalia. 2014. “Patrimonialización comunitaria en barrios de Santiago: los casos de las zonas típicas de Viel y Yungay”. *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural-Journal of Cultural Heritage Studies* 27, 1: 80-93. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApunte_sArq/article/view/13190
- Valdebenito, Ósmar. 2006. Mapa comunal del Gran Santiago de Chile, con nombres. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comunas_de_Santiago_\(nombres\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Comunas_de_Santiago_(nombres).svg)
- Valencia, Marco. 2017. “Tácticas patrimoniales comunitarias frente a la amenaza inmobiliaria en barrios tradicionales del gran Santiago. El caso de la comuna de Ñuñoa”. *Espacios*, 5(9): 82-92. <http://revistas.academia.cl/index.php/esp/article/view/373>
- Valenzuela, Marcelo. 2003. “Programa de repoblamiento comuna de Santiago: un programa de gestión urbana”. *Urbano*: 53-61. <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/RU/article/view/562>
- Vergara, Jorge. 2017. “Verticalización. La edificación en altura en la Región Metropolitana de Santiago (1990-2014)”. *Revista Invi* 32, 90: 9-49. <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/1095/1323>

Entrevistas

Entrevista 1: realizada a Claudia en su lugar de trabajo, 13 de febrero de 2019.
11:00 a. m. 1:30 hrs. Grabadora de voz.

Entrevista 2: realizada a Andrea en su domicilio en Barrio Suárez Mujica, 27 de marzo de 2019. 6:00 p. m. 30 min. Grabadora de Voz.

Entrevista 3: realizada a Guillermo en su negocio, Barrio Suárez Mujica. 5 de marzo de 2019. 12:00 a. m. 40 min. Grabadora de voz.

Entrevista 4: realizada a Alberto en su negocio, Barrio Suárez Mujica. 20 de febrero de 2019. 03:00 p. m. 30 min. Grabadora de voz.

Notas de campo

Notas de campo 1: tomadas durante participación en Taller de Lineamientos de Intervención, 25 de mayo de 2019.

LOS OTROS XANTOLOS. MIRADAS DE INCLUSIÓN Y MIGRACIÓN ALREDEDOR DE UN RITUAL EN LA HUASTECA POTOSINA, MÉXICO

JORGE ARTURO MIRABAL*

Universidad Intercultural de San Luis Potosí,
San Luis Potosí, México



*nawatti@live.com.mx ORCID: [0000-0003-2107-3025](https://orcid.org/0000-0003-2107-3025)

Artículo de investigación recibido: 25 de febrero de 2020. Aprobado: 9 de febrero de 2021.

Cómo citar este artículo:

Mirabal, Jorge. 2021. "Los otros xantolos. Miradas de inclusión y migración alrededor de un ritual en la Huasteca potosina, México". *Maguaré* 35, 2: 91-126. doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98460>

RESUMEN

Este trabajo etnográfico examina los aspectos rituales y el impacto de la migración en una de las celebraciones de mayor relevancia en México, el Día de Muertos, en su versión nahua-huasteca, el Xantolo, en el estado mexicano de San Luis Potosí. Dicha fiesta refleja algunas transformaciones en la vida local, tanto en las comunidades nahua como en las cabeceras municipales. Examino la manera en que la migración de los y las nahuas a la ciudad industrial norteña de Monterrey y su participación en la celebración han incidido en la mayor representación y visibilidad de las mujeres mestizas e indígenas y de las personas no heterosexuales en el Xantolo.

Palabras clave: Huasteca potosina (Méjico), migración nahua, relaciones de género, reificaciones, representaciones, rituales, sexualidad, Xantolo.

THE OTHER XANTOLOS. INCLUSION AND MIGRATION VIEWS IN A RITUAL AT THE HUASTECA POTOSINA, MEXICO

ABSTRACT

This ethnographic work examines the ritual aspects and the impact of migration on one of the most important celebrations in Mexico, the Day of the Dead. It specifically delves into the Xantolo, the Nahua version of this holiday celebrated in the State of San Luis Potosí. This festival expresses the transformations of local life, both in the Nahua communities as well as in the municipal centers. I examine how Nahua migration to the northern industrial city of Monterrey and Nahua migrants' participation in the Xantolo have resulted in increased representation and visibility of mestizo and indigenous women and non-heterosexual people in the Xantolo.

Keywords: gender relations, Huasteca potosina (Mexico), Nahua migration, reifications, representations, rituals, sexuality, Xantolo.

OS OUTROS XANTOLOS. OLHADAS DE INCLUSÃO E MIGRAÇÃO EM TORNO DE UM RITUAL NA HUASTECA POTOSINA, MÉXICO

RESUMO

Este trabalho etnográfico examina os aspectos rituais e o impacto da migração no Dia dos Mortos, uma das celebrações mais importantes do México, em sua versão nahua-huasteca, o Xantolo, no estado mexicano de San Luis Potosí. Este festival reflete algumas transformações na vida local, tanto nas comunidades nahua como nas sedes municipais. Examina como a migração dos nahua para a cidade industrial de Monterrey, no norte, e sua participação na celebração influenciaram a maior representação e visibilidade das mulheres mestiças, indígenas e pessoas não heterossexuais no Xantolo.

Palavras-chave: Huasteca potosina (México), migração nahua, relações de gênero, reificações, representações, rituais, sexualidade, Xantolo

INTRODUCCIÓN

En este trabajo estudio las transformaciones del ritual nahua del Xantolo, una de las muchas representaciones del Día de Muertos en México (Stresser-Péan 2006). Examino esta celebración a la luz de la migración de los nahuas, la etnia más numerosa de México, desde la región Huasteca Sur en el estado de San Luis Potosí, a la ciudad de Monterrey, en el estado norteño de Nuevo León. Dicha migración permite acercarse a la complejidad e incorporación de nuevos elementos al ritual indígena, así como a la preservación de sus antiguas formas rituales, y a la transformación del modo de vida económico y festivo regional.

La economía de la Huasteca se sustenta básicamente en la ganadería de los grupos mestizos, y en la agricultura y autosustentabilidad de las comunidades nahuas. Las localidades que estudio son San Martín Chalchicuautla y Tamazunchale, así como sus respectivas comunidades de origen nahua. Hago un análisis comparativo de las distintas facetas de la fiesta, así como de su riqueza interétnica. Mi objetivo es resaltar las características del ritual del Xantolo desde sus representaciones más antiguas, las cuales se siguen preservando, como es el caso de la desvestida de los *huehues*. El *huehue*, palabra náhuatl que significa “viejo”, para la etnia nahua simboliza sabiduría. Actualmente el *huehue* se fusiona con la imagen del *cole* o de la vieja, es decir, un *huehue* también es una persona de sexo masculino representada y vestida como mujer, que puede ser anciana o joven.

También me centro en comunidades nahuas como Atlajque y hago referencia a la *bajada de las máscaras* en la cercana comunidad nahua y mestiza de Chapulhuacanito, ambas en el municipio de Tamazunchale en la Huasteca potosina sur. Así mismo, retomo los nuevos elementos incluidos en la festividad en la cercana cabecera municipal de San Martín Chalchicuautla, donde recientemente se han incorporado las mujeres a la festividad, hecho que no sucedía en el pasado, y analizo la celebración del certamen Señorita Xantolo, en el que hombres vestidos como mujeres confeccionan ajuares con motivos de la fiesta y participan en un concurso de belleza inspirado en el Xantolo.

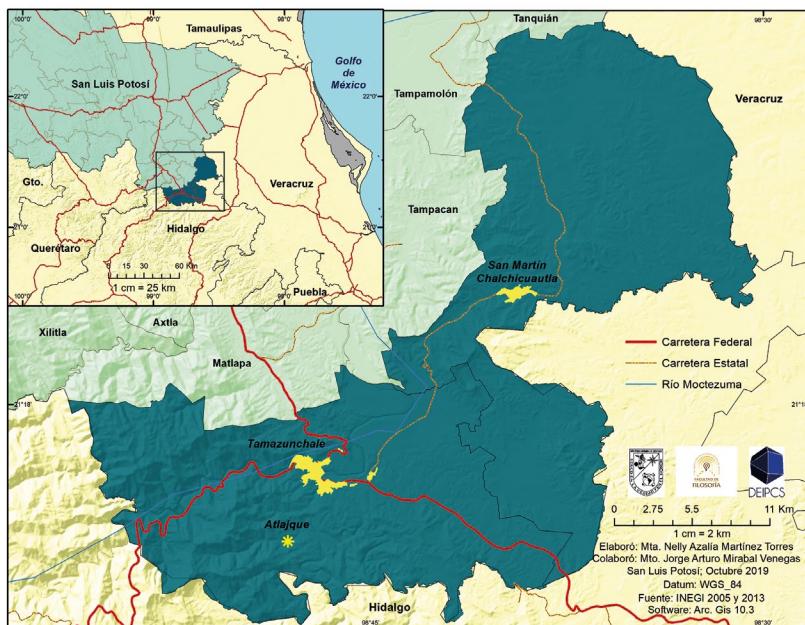
CONTEXTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO

La Huasteca es una región cultural que atraviesa los estados mexicanos de San Luis Potosí, Coahuila, Veracruz, Puebla, Querétaro e Hidalgo

y comparte identidades lingüísticas, históricas, tradición y cosmovisiones políticas y económicas. En el norte de esta región, en San Luis Potosí, también habita la etnia teenek, cuya lengua es distinta a la nahua, pero que también celebra el Xantolo; no obstante, este estudio explora específicamente la celebración nahua.

El mapa de la Figura 1 registra la localización de la región huasteca, las comunidades nahuas incluidas en este estudio y la colindancia de la región de análisis.

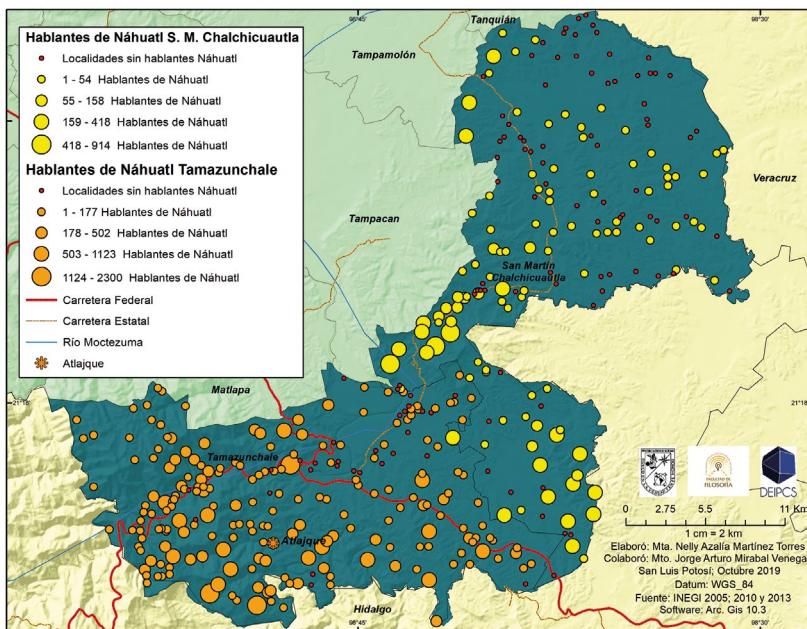
Figura 1. Mapa de la región de estudio: Atlajque, Tamazunchale y San Martín en la Huasteca potosina.



Fuente: Nelly Azalia Martínez y Jorge Arturo Mirabal, 2019. Elaborado a partir de datos de INEGI (2005 y 2013).

En la Figura 2 se aprecia la localización de hablantes de náhuatl y de las comunidades nahuas en la región en la región Huasteca Sur, en el estado de San Luis Potosí. En amarillo, las comunidades y hablantes nahuas del municipio de San Martín Chalchicuautla y en anaranjado, los hablantes y poblaciones nahuas del municipio de Tamazunchale.

Figura 2. Localización de la lengua y comunidades nahua en la Huasteca potosina.



Fuente: Nelly Azalia Martínez y Jorge Arturo Mirabal, 2019. Elaborado a partir de datos de INEGI (2005 y 2013).

Una de las migraciones contemporáneas más importantes a la ciudad de Monterrey, Nuevo León, ha sido la de la etnia nahua de San Luis Potosí, más específicamente desde la Huasteca potosina (Durín y Moreno 2008). Cabe señalar que Monterrey es una de las tres ciudades más pobladas del país. Dicha migración ha generado transformaciones en la región Huasteca, porque ha sido constante y ha involucrado a varias generaciones desde la segunda mitad del siglo xx (García 2013), proceso documentado por el Atlas de la Migración Interna en México (Gutiérrez et al. 1988) y por Jaime Sobrino (2014).

La Figura 3 traza la ruta que recorren los migrantes nahua desde la Huasteca potosina hasta la ciudad de Monterrey. También permite visualizar la considerable distancia de sus recorridos.

Analizar el ritual del Xantolo me permitió vislumbrar las transformaciones sociales que acontecen en la región (Johansson 2012). La migración, al ser un hecho latente en los roles de trabajo de la sociedad local,

influencia de lleno las ritualidades locales (Alegre 2004). Tuñón y Rojas (2012) mencionan que un individuo emigra al norte por condiciones personales, rol social y de género y, claramente, por la influencia de la región y sociedad en donde habita.

Figura 3. Trayecto migratorio de la Huasteca potosina a la ciudad de Monterrey, Nuevo León.



Fuente: Nelly Azalia Martínez y Jorge Arturo Mirabal, 2019. Elaborado a partir de datos de INEGI (2005 y 2013).

LA MIGRACIÓN NAHUA

La migración nahua data de la segunda mitad del siglo xx (Durín y Moreno 2008), cuando en la región comenzaron a trazarse los nuevos caminos, carreteras y medios de comunicación que conectaron a las huastecas con las principales ciudades industriales de México (Gutiérrez et al. 1988). La migración aumentó por las rutas comerciales que iniciaron los ganaderos y empresarios, quienes a su vez incitaron a los nahuas a viajar a la ciudad de Monterrey para trabajar en la venta de ganado y transporte de productos. Las mujeres mestizas también comenzaron a emigrar a Monterrey para estudiar, seguidas por los hombres, mientras que las mujeres nahuas comenzaron a llegar a la ciudad en calidad de trabajadoras domésticas.

Aunque la migración trajo transformaciones a la región y sus ritualidades, la población nahua no rompió su relación con el lugar de origen. Y si bien han emigrado distintas generaciones, también es cierto que la población nahua nunca ha considerado emigrar a los Estados Unidos, pues según sus propios testimonios, esto significaba no poder regresar y vivir la ritualidad del Xantolo, que para la mayoría de los migrantes nahuas es la conexión fundamental con su región de origen, así como con sus familias (Pérez 2008). De aquí se desprenden las remesas que destinan los migrantes a la celebración de la fiesta, para los hogares de sus padres y familias —actualmente ese es uno de los sustentos principales de numerosas familias nahuas.

Retomo el testimonio de Juan Pablo, mestizo de origen nahua, de 31 años, migrante de San Martín, quien destacó la importancia de las remesas y su relación con el ritual:

Mi padre, mis abuelos y sus abuelos y padres se dedican a la fabricación de las máscaras de Xantolo, son máscaras especiales, desde las que se venden a los turistas ahora, hasta las que se le dan a los participantes de aquí para que participen. Yo ya vivo en Monterrey con mi familia, pero jamás dejamos de venir al menos a Xantolo para dar dinero y a mi familia, porque mi papá también es capitán de comparsa, entonces, por ejemplo, este año traje catorce mil pesos para apoyar a la celebración, todo para la cena, porque la cena es para todos los que lleguen no nomás para las comparsas, es para todos los invitados. También los alcoholes, los músicos, todo cuesta. Como sea, celebramos, pero mi familia ya sabe que cada año cuenta con lo

que nosotros damos. Xantolo es lo más importante para nosotros y yo se lo voy a heredar a mis hijos, es lo más importante que tenemos los huastecos. (Diario de campo 2)

Juan Pablo dejó claro su rol como integrante de una familia nahua y como migrante, y recalcó que deseaba dejar el ritual como herencia a sus hijos. Asimismo, señaló que su padre era capitán de una comparsa, una compañía organizada en el Xantolo de San Martín en la que habitantes de origen nahua preparaban bailes con los trajes de distintos personajes de la fiesta para concursar por un premio económico en la noche del dos de noviembre. El capitán lidera la organización de la comparsa y todo lo relacionado con los vestuarios y celebración posterior, es decir, las comparsas finalizan su ritual en el hogar familiar del capitán, así lo señala la tradición.

Por su parte, Ramón, nahua de Atlajque de 66 años, habló de su experiencia en los primeros momentos de la migración nahua a la ciudad de Monterrey:

Hace aproximadamente 45 años que de San Martín nos vinieron a buscar para irnos a Monterrey a ayudar a cargar y llevar una muda de cosas, eran bastantes cosas. Iba la familia de los patrones en una camioneta y nosotros en otra atrás con las cosas, estuvo pesado el viaje. Allá nos acomodaron en un jardín y en la cochera, hacía mucho calor. Estuvimos como cinco días ayudando con cosas de albañil y también cargando cosas, porque le iban a poner casa a unos de los chamacos que se iba a cambiar para allá. Nos pagaron bien, íbamos como ocho, solo volví yo. (Entrevista 4)

El testimonio de Ramón menciona que él y muchos otros nahuas fueron trasladados a Monterrey para trabajar para sus patrones y deja claro que muchos nahuas ya no volvieron a la Huasteca y permanecieron en Monterrey, persiguiendo trabajo y mejores sueldos.

María Efígenes, mujer nahua de 47 años, de Atlajque, relató la manera en que se transformaron los roles de género:

A mí me tuvieron en Monterrey, allá está mi acta de nacimiento, mi mamá trabajaba en una casa cuando me tuvo, mi papá se quedó trabajando la tierra, se enojó mucho según cuentan cuando supo que mi mamá me había tenido en Monterrey. Mi mamá dice

que gracias a los caminos que se hicieron cuando ella estaba chiquilla es que ella pudo irse a trabajar a Monterrey porque la primera fue mi abuela. Yo me casé con uno de Valles y se vino a vivir conmigo a la comunidad, pero si no me hubiera embarazado tan chica a lo mejor si me hubiera ido a Monterrey, allá les va muy bien. Comenzaron a juntarse varias muchachas de aquí y ya comenzaron a rentar juntas y a apoyarse entre ellas, los hombres también. (Entrevista 5)

A propósito de la migración de mujeres, María del Consuelo, mujer de 29 años, nahua de Atlajque señaló:

Ser mujer es difícil en la comunidad, uno ve en la clínica o en la gente como las golpean o como no las dejan salir y hacer sus vidas; mis papás son libres porque pienso que tienen miedo de que me pase como mi abuelita o a sus hermanos entonces por eso me dejaron ser yo misma. Ellos no se preocupan si me caso o no; piensan que lo más importante es ahorita mi niño y que crezca bien, yo pienso lo mismo. Le digo que el Xantolo es lo más importante porque es cuando vuelven mis hermanos y los extrañamos demasiado y nos vamos a nadar al río y nos ponemos a platicar y siempre la pasamos muy bien, además quiero que mi niño conozca a sus primos y a sus tíos. Lo mejor de Xantolo es que nos pagan la quincena y nos vamos al pueblo ya sea a San Martín o a Tamazunchale y compramos todo lo que lleva el altar y todo para mis hermanos que llegan, el chocolate y los tamales, todo debe quedar listo y eso me encanta. (Entrevista 7)

En el caso de María Efígenes, tanto su madre como su abuela vivieron y trabajaron en Monterrey como empleadas domésticas y trabajando por su cuenta. Es importante rescatar las redes de fraternidad y apoyo femeninas que surgieron con la llegada de cientos de mujeres nahuas a Monterrey. Si bien María del Consuelo vive en la comunidad nahua, sus dos hermanos han emigrado a la ciudad de Monterrey y el momento en que retornan coincide con la celebración del Xantolo. Así, las historias de estas dos mujeres nahuas están atravesadas por la migración.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

La metodología que utilicé en este trabajo fue de carácter etnográfico. Realicé entrevistas e historias de vida para entender la experiencia

en la fiesta, tanto de personas nahuas como mestizas. Hice un registro etnográfico alrededor de las distintas etapas de las fiestas y en distintas versiones de la misma desde 2017 a 2019. La asistencia y permanencia en la región fue fundamental, ya que me permitió visitar las comunidades nahuas, cabeceras municipales y viviendas locales en distintos momentos de 2017, 2018 y 2019, durante la fiesta del Xantolo y a lo largo del año. Tal como señala Ariño (1992, 17): “El estudio de la fiesta es un generador del discurso local, puesto que se genera colectividad, comunidad y fraternidad”, de modo que esta es un espejo de la inter-etnicidad y de la manera en que coexisten nahuas y mestizos en una misma región.

Así a lo largo del artículo relato la investigación y experiencia etnográfica de las fiestas del Día de Muertos desde la realidad nahua en la región Huasteca del estado de San Luis Potosí. Recorro distintas etapas que comienzan delimitando la relación de la fiesta con los procesos migratorios nahuas a través de relatos y la reconstrucción de eventos históricos en la voz de los nahuas y población mestiza. Busco analizar los efectos de la migración nahua y mestiza en la fiesta del Xantolo, la cual se divide en tres versiones: la nahua, desde las comunidades originarias, la mestiza desde las cabeceras municipales y la de los nahuas que radican en las cabeceras municipales. De modo que este viaje etnográfico abarca las siguientes etapas en el mismo orden:

1. Antecedentes de la migración nahua, 2. Las etapas del Xantolo nahua, 3. La desvestida de los *huehues* en las comunidades nahuas, 4. El cierre de la fiesta en Chapulhuacanito, 5. La bajada de las máscaras en la comunidad de Chapulhuacanito, 6. Los nuevos roles adquiridos y ganados por las mujeres nahuas y mestizas en la fiesta del Xantolo y 7. El ritual inclusivo Señorita Xantolo.

PRESENTACIÓN DEL RITUAL

El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI 2016) menciona que la palabra Xantolo fue introducida al náhuatl por la deformación de la frase latina *festium omnium sanctorum*, que quiere decir “fiesta de todos los Santos” y que la región huasteca vino a relacionar de lleno con la fiesta indígena del Día de Muertos.

Para la fiesta del Xantolo, cada familia nahua coloca un altar en sus hogares que preserva un modo particular de construirlos. Estos siempre

van dedicados a la muerte, a familiares, amigos e incluso enemigos (Sevilla 2002), y las familias los arreglan varias semanas antes de la celebración.

La organización de la ceremonia comienza el último sábado o el último domingo de octubre con los preparativos del Xantolo, llamado *gran domingo* o *gran sábado*, que precede las fechas oficiales del Xantolo. En estos días las personas acuden a los mercados y a la plaza principal de las cabeceras municipales en donde ya se venden los productos, como las flores y las velas, que se utilizarán para la festividad. Los mercados únicamente se instalan en las cabeceras municipales de San Martín y Tamazunchale, cercanas a Atlajque, no en las comunidades nahuas. A estos puntos acuden algunas familias nahuas para realizar sus compras.

Es importante destacar que la celebración del Xantolo náhuatl en una comunidad indígena es distinta de la celebración en las cabeceras municipales a cargo de nahuas y mestizos: la celebración en una comunidad náhuatl-indígena es introspectiva y comunitaria, en cambio, en las cabeceras es de índole festivo y concurrido.

Las etapas del Xantolo en el mundo náhuatl

A continuación, describo en detalle las fechas y procesos de organización de la fiesta del Xantolo a partir de mis diálogos con la población náhuatl de Atlajque, Chapulhuacanito y Mecatlán en la Huasteca potosina y Huejutla en la Huasteca del estado de Hidalgo:

24 de junio; San Juan Bautista: comienzan los preparativos para la celebración del Xantolo, cuando los varones (padres de familia y ganaderos) van a la milpa a regar la semilla de la flor de muerto o *cempoaxochitl*.

29 de junio, San Pedro y San Pablo: a partir de este día se acostumbra a criar animales para engorde, que se utilizarán para la preparación de las ofrendas: marranos, guajolotes, gallinas y pollos.

29 de septiembre, San Miguel: se hace la primera ofrenda, un desayuno de café con pan y al medio día; arroz con mole de guajolote o pollo y tamales. Se hace la primera tamaleada para preparar los *chichapales* (del náhuatl *chachapatli*, olla de barro), que en las Huastecas designa a las ollas grandes hechas de barro, sin asas, en donde se elaboran los diferentes guisos de esa región (Muñoz 2000).

18 de octubre, San Lucas: cortan los racimos de plátano para que estén maduros en las ofrendas. Se ofrenda chocolate, pan y tamales, en algunas

comunidades le ofrendan a la tierra por todo lo brindado para que se realice el ritual.

30 de octubre, Las Flores: día de todas las compras, flores y lo que se va a necesitar para hacer el arco. Por la tarde y noche sobre una mesa se hace un altar, se coloca un mantel bordado en llamativos colores, se hace un arco con cañas de azúcar del que se elabora el pilón, se adorna con palmilla, flores de *cempoaxochitl* (pronunciación correcta del náhuatl para pronunciar flor de Cempasúchil); *kuamismaitl* o mano de león; corona de *oloxóchitl* o sempiternos y *bojolillo*, coronas blancas hechas de la penca de izote y se cuelgan frutas de temporada.

Al fondo de la mesa con unas cajas de cartón se hacen cuatro desniveles, así: primer escalón: la niñez, segundo escalón: la juventud, tercero: la madurez y el cuarto: la vejez. El siguiente paso es “al más allá” y se colocan las fotografías de los familiares fallecidos. En la mesa se acomodan las velas chicas y las frases, se ponen candeleros de figuras de animales de barro. Se coloca un vaso con agua, vino, cerveza, tabaco; en pequeños platos de barro y canastas de bejucos. También se colocan servilletas en llamativos colores y papel de China; se acomodan tablillas de chocolate, los camotes, la calabaza, naranjas, mandarinas, nueces, manzanas, cacahuates y todo lo que quieran ofrendar o lo que gustaba al difunto en vida.

31 de octubre, los niños o “angelitos”: muy temprano se barre la casa y el patio, al mediodía los familiares de los niños hacen un camino con pétalos de flores de cempaxúchitl y de llamativos colores desde la calle hasta donde está el arco para guiar las almas de los niños para que no pierdan el camino. Se prenden veladoras (las velas chicas) y a las 12 del día con el sonido de las campanas de la iglesia.

Los nahuas creen que las almas de los niños llegan al arco a disfrutar de la primera ofrenda preparada especialmente para ellos, una comida blanca o sea, sin picante: sopa, arroz, tamales de dulce, ajonjolí con *cashtilan* o frijol de zarabanda, chocolate, pan de muerto, frutas, dulces de temporada, galletas y golosinas. Se comenta en Atlajque que: “El humo y el olor del copal purifican sus almas, ya en la noche se apagan las velas chicas con dos flores de cempoaxochitl después de haber convivido con ellos” (Diario de campo 2).

1 de noviembre, “los difuntos grandes”: los nahuas barren la casa y el patio, en la mañana prenden velas grandes y ofrendan chocolate,

pan de muerto y tamales. Al mediodía hacen un camino con pétalos de flor de cempoaxochitl y de llamativos colores desde la calle hasta donde está el arco, para que las almas de los adultos no se pierdan, se encienden las velas grandes a las 12 del día, al sonar las campanas de la iglesia (Diario de campo 2).

2 de noviembre, “la bendición de los difuntos”: en la mañana se hace la ofrenda con tamales, chocolate y pan de muerto, a las 12 del día se despiden las almas de los *difuntos grandes*, se celebra una misa en el panteón donde se pide por su eterno descanso, las tumbas han sido adornadas con flores, velas y veladoras. Las ofrendas están puestas en las lápidas. Al término de la misa serán compartidas la comida, el pan, las frutas y las golosinas entre sorbo y sorbo saboreadas al compás de la melodía que tocan los músicos que andan de tumba en tumba tocando huapango (género musical propio de la Huasteca y compuesto por piezas denominadas sones) (Diario de campo 2). Alegre (2004) señala que, al morir, los nahuas piensan que las personas se convierten en viento. El huapango juega un papel fundamental en el rito del Xantolo, puesto que acompaña a la creencia de que todo tiene una reificación, es decir, en Xantolo no solamente se hace una conexión con lo sagrado, también con el espíritu de los animales y todo ser vivo (Morales y Morales 2019).

Los personajes que se representan durante toda la celebración del Xantolo, es decir, en comparsas y rituales, son los siguientes:

- *Cole o huehe*: viejo de más edad, representa la sabiduría.
- *Mamamina*: mujer de edad, se dice que llegó después de los españoles. No existía esta personificación en el Xantolo antiguo, de ahí que no se vea esta representación en gran parte de las comunidades indígenas.
- Viejos y viejas: hijos, hombres y mujeres del campo.
- Muerte: no se adora, se representa.
- Diablo: los nahuas dicen que son los ganaderos de la región. Los nahuas asocian al diablo con el ganadero o las personas adineradas de la Huasteca.
- Cominito: un niño que representa la inocencia.
- *Cihuatzli*: “mujercita” en español, hombres vestidos de mujeres. Se dice que es una representación masculina que intenta proteger a su esposa del diablo. Existe un significado local alrededor del término *cihuatzli*. Mujercita, en náhuatl, y modo

de representar a un personaje en la fiesta. (Diario de campo 3; Mirabal 2016).

EL XANTOLO Y LA IDENTIDAD DE GÉNERO

En el caso de las identidades transformadas, es importante señalar que sucede de manera distinta en una comunidad nahua y en una cabecera municipal. Si bien en ambas existe población nahua, en la cabecera predomina la población mestiza y de nahuas que han dejado sus comunidades para tener hijos allí. Las mujeres han logrado visibilidad a través de la fiesta en la cabecera municipal, no obstante, el Xantolo que se celebra en las comunidades nahuas sigue preservando las normas que aún designan a los hombres como los únicos que llevan a cabo los bailes y danzas rituales. En el caso de las cabeceras, sí hay una inclusión de las mujeres, aunque su participación sigue restringida al día 1 de noviembre y no al 2 de noviembre, cuando se realiza la fiesta de clausura y de mayor importancia en la celebración. No obstante, las mujeres participan en la preparación de alimentos, decoración y ornamentación de altares tanto en comunidades indígenas como en la cabecera municipal.

En el caso de la corporalidad, es fundamental dejar claro que toda la festividad del Xantolo sucede a partir de la incorporación de una identidad corporal distinta a la propia. De tal modo, tanto en el Xantolo nahua como en el Xantolo mestizo la corporalidad se transforma al apropiarse de la identidad del *huehue*, del *cole*, de la *vieja*, así como los distintos personajes de la fiesta.

En las comunidades nahuas la participación de la fiesta es masculina, es decir, los hombres son los únicos que participan en el ritual. En las cabeceras municipales como San Martín, si bien las mujeres ya participan, nunca lo hacen en conjunto con los hombres.

La Figura 4 retrata la noche en que finaliza la celebración del Xantolo en la cabecera municipal de San Martín Chalchicuautla, y en ella se aprecia la aglomeración de personas, tanto asistentes como participantes. El primer día de las comparsas en las que solo participan mujeres no hay presencia de *huehues* y *coles* puesto que son personajes femeninos, de modo que las mujeres únicamente personifican a los personajes masculinos. Pareciera que en la fiesta hay elementos que sencillamente no pueden coexistir y que aun cuando la región cambie, la esencia de la fiesta seguiría siendo de dominación masculina (List 2010, 89).

Figura 4. La noche del Xantolo, 2 de noviembre en San Martín Chalchicuautla.



Fuente: Jorge Arturo Mirabal, 2 de noviembre de 2019.

En el certamen de Señorita Xantolo en la comunidad nahua-mestiza de Chapulhuacanito, la mayoría de participantes no se identifica como heterosexual y ese día se normaliza la participación de este sector de la población. La Señorita Xantolo se celebra el día de más relevancia de la fiesta, el dos de noviembre. Esto solamente sucede en las cabeceras municipales y comunidades nahuas y mestizas, no en las comunidades totalmente nahuas.

Según Ariño (1992, 18), “la fiesta es un producto social y que, por tanto, se comprende e inserta en la sociedad que la produce”, de modo que, en este caso, el proceso de inclusión de la población no heterosexual atañe a la migración. De hecho, fueron migrantes nahuas que regresaban desde Monterrey para festejar Xantolo en las cabeceras municipales quienes comenzaron a confeccionar vestidos con motivos culturales y simbólicos. Aunque ya no utilizaban máscaras como en la festividad nahua original, comenzaron a desfilar en la plaza principal y a apropiarse de un certamen apoyado por la organización oficial de la fiesta. Es decir,

aspectos como la diversidad sexual encontraron espacios de representación en la fiesta, lo que eventualmente transformó el ritual. Así, en los rituales y mitos, un grupo expone sus imaginarios y representaciones para adaptarlas y normalizarse en las estructuras festivas locales (cfr. Geertz 2003). En contraste, aunque han cambiado su organización social y estructuras de parentesco por la migración, las comunidades nahuas siguen sin normalizar la participación de los hombres no heterosexuales y de las mujeres.

A continuación, documento la desvestida de los *huehues*. Como ya mencioné, *huehue* (anciano y sabio en náhuatl) es un personaje importante en las representaciones del Xantolo. En la comunidad náhuatl de Atlajque, la desvestida de los *huehues* es un ritual en donde hombres y niños se visten como ancianos y mujeres que danzan alrededor del poblado y finalizan en un punto determinado, en donde un sacerdote y chamán los devuelve a su forma masculina y a su edad original.

DESVESTIDA DE LOS HUEHUES

Observé la celebración el 20 de noviembre, en la comunidad náhuatl de Atlajque, en el municipio de Tamazunchale. No organizan concursos y no hay aglomeración como en las cabeceras municipales, pero es un evento de sumo interés y de elevada introspección entre la población náhuatl. Quienes participaron en las comparsas y en la fiesta vuelven a ser humanos, se despojan de sus ropas de *huehue* o *cihuatzi*. En dicho festejo comienza una peregrinación por la comunidad en la cual los *huehues* y demás personajes comienzan a cantar y gritar sin hacer uso verbal ni articulación de palabra, solo ruidos guturales al compás de un grupo de huapangueros que los sigue, acompañados de violines, guitarras y cantos. Los huapangueros evocan al huapango, género originario de las Huastecas y acompañante fundamental en todas las ritualidades regionales.

Los *huehues* terminan su peregrinación en una casa donde los espera la comunidad, fuera y dentro del recinto. Adentro, un sacerdote católico oficia una misa y con copal comienza a pedirle a los *huehues* y personajes que bailen alrededor de sí en círculo. Mientras bailan, se despojan de sus ropas hasta quedar semidesnudos para volver a su forma humana y a su género, lo que culmina cuando cada participante se hinca para recibir la bendición del sacerdote, que en algunos casos oficia la ceremonia en náhuatl (Diario de campo 1).

Como señala Geertz (2003), en las ceremonias y rituales relacionados con la muerte, siempre hay sintonía religiosa, en la que la cultura y la religión se explican mutuamente. La desvestida de los *huehues* no solo tiene una connotación carnal, también la necesidad de recobrar la corporalidad masculina y despojarse de lo femenino, como si durante la fiesta un hombre pudiera representarse efímeramente como mujer.

No obstante, para Le Breton (2002, 9) “todas las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significativas para sus miembros. Únicamente tiene sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia de cada grupo social”. De modo que no hay que olvidar que, si bien el ritual *huehue* del Xantolo ya refiere a una apropiación de personalidad y corporalidad distinta a la propia, de cualquier modo el ritual corporal de pertenencia no se remite únicamente a la fiesta, sino a una comunidad en donde vivir en sociedad supone reproducir normativas que no dejan de ser igualmente corporales. Es decir, la representación de un participante es un componente de una totalidad ritualizada, como la desvestida de los *huehues*.

Rappaport (1968, 162) señala: “Otro importante aspecto del ritual es que afirma la conexión del individuo con el grupo y del grupo con el territorio en que vive”. De modo que la participación en el ritual reafirma el rol de un individuo dentro de una sociedad en donde la celebración de una fiesta —como lo es el Xantolo— representa el momento más relevante del calendario festivo local y tiene la capacidad de convocar a población incluida y excluida como se verá a continuación.

La ceremonia es dirigida por un sacerdote que utiliza copal y, en efecto, se genera una fusión de las tradiciones nahuas precolombinas y aspectos del cristianismo. Mauss (2001, 26) señala que “el ritual parece actuar por sí mismo. Sin embargo, en cada uno de estos rituales el personaje dominante es el religioso”. De modo que el Xantolo no es una totalidad homogénea en la región, sino que es representado de modos diversos, como sucede entre mestizos y nahuas, actúa de modo distinto en los grupos que lo llevan a cabo pero al final mantiene una significación identitaria que alcanza a toda la Huasteca, aun cuando sus representaciones y percepciones cambien interétnicamente.

Ward (2004) sugiere que la identidad se constituye siempre con el entorno en donde se ubica, lo que me lleva a relacionarla con la carga simbólica que se mantiene en torno a la fiesta y que se representa en los

ajuares y referencias de las indumentarias usadas en el ritual, de modo que es evidente la realidad local representada en los diversos simbolismos del Xantolo. Korom (2013) menciona que el comportamiento del actor se convierte en una secuencia de performance colectiva, en donde no hay apropiación de una personalidad determinada sino grupal, y esto también lo reafirma Le Breton (2002). Con esto me refiero a que si bien hay una estructura en la fiesta mestiza y nahua, es importante recalcar que los roles que apropián al actor y de los cuales el actor se apropiá son síntesis de identidad y reciprocidad.

Hablar de la desvestida de los *huehues* también es hablar de un ritual que le da una relevancia crucial a la representación corporal porque, como afirma Le Breton (1995, 13), “las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad”. Asimismo, dichas representaciones son síntesis de la cosmovisión y el modo de vida pues, como indiqué antes, el Xantolo exalta la realidad regional en cada aspecto, incluso la memoria histórica. Hay caracterizaciones que evocan a los antiguos capataces y hacendados y los representan como un demonio con látigo, mientras el *huehue* representa la sabiduría de los ancianos nahuas; también los nuevos caracteres de la fiesta —como la Señorita Xantolo y la inclusión de las mujeres— expresan en conjunto nuevos roles y cambios en la organización social. Sería pertinente señalar que la relación de larga duración entre el Xantolo y la representación del cuerpo abrió la posibilidad de que las mujeres y la población no heterosexual encontraran la normalización de su propia corporalidad en un Xantolo más inclusivo. En contraste, la desvestida de los *huehues* está reservada exclusivamente para integrantes varones, lo que ratifica que las diferencias entre la fiesta de la cabecera municipal y la celebración mestiza, pero en ambas existe la cohesión política, de manera similar a lo que ocurre con los saraguro en Ecuador (Belote y Belote 1994). Así, mientras en la cabecera nahua hay un sincretismo sacro religioso y la reciprocidad nahua se evidencia en toda una comunidad, generando síntesis de participación; en el Xantolo mestizo hay intereses políticos claros del gobierno municipal para la organización de una fiesta más bien política y de inclusión, que religiosa.

La desvestida de los *huehues* finaliza con algunos pasos más: el sacerdote nahua invoca al “ánima solitaria”: “por la tarde y por la noche en las bardas o pretilles de las casas, se pone una pequeña ofrenda con una vela

dedicada al ánima sola” (Diario de campo 2). Al finalizar la fiesta se hace una celebración final para las almas que no tienen familia. El sacerdote nahua comentaba: “Esta antigua y bondadosa tradición se hace para las almas de los difuntos que no tienen familiares que les ofrenden o festejen” (Diario de Campo 1). La mujer que permitió que en su patio se celebrara la desvestida de los *huehues* señaló que: “Las personas que vayan a recoger la ofrenda antes de hacerlo deben de hacerle una oración por el eterno descanso de las ánimas solas” (Diario de campo 1). De este modo finaliza la desvestida de los *huehues* en las comunidades nahuas.

CIERRE DEL XANTOLO EN CHAPULHUACANITO

En Chapulhuacanito, otra población nahua y mestiza, hay un modo distinto de cerrar la celebración del Xantolo. Es relevante documentar dicho cierre por su cercanía con San Martín y con Atlajque y como un referente de las diferentes representaciones del Xantolo en el mundo nahua.

Ahora pasamos a los últimos días de noviembre, cuando se celebra la Fiesta de San Andrés, y es ahí en Chapulhuacanito —a escasos veintidós kilómetros de Atlajque y 35 de San Martín Chalchicuautla— donde se organiza la siguiente celebración, estrechamente relacionada con la tradición del Xantolo. Documenté lo referente al ritual del tres y cuatro de noviembre.

Aunque en las cabeceras municipales la fiesta culmina el dos de noviembre, no sucede lo mismo en las comunidades y en los hogares de personas que incluso radican en San Martín. Esta festividad responde a las etapas originales del ritual, en las que los personajes que conforman las comparsas deben realizar un ritual para regresar a sus representaciones habituales.

Sánchez (2011) explora las maneras en que los pueblos andinos, su concepción de mundo y sus bases económicas giran en torno al cultivo de la papa y del maíz, tal es el caso de los nahuas, cuyos calendarios rituales están relacionados con el momento del año destinado al cultivo del maíz.

Si bien el Xantolo mantiene un sincretismo en cada región de la Huasteca, existen distintos modos de representarlo, porque como plantea Geertz (2003), cada región, comunidad o espacio social genera diferencias aún si mantiene similitudes macroespaciales. Por ello que la fiesta de Chapulhuacanito es apenas una pieza del universo del Xantolo, una de sus múltiples representaciones.

Bajada de las máscaras en Chapulhuacanito

Dentro de una habitación vacía de un edificio frente a una pequeña plaza llena de personas reunidas en círculo alrededor de la entrada de dicho edificio, están los *huehues* o *cihuatzi*, aquellos que participaron en las comparsas de los pasados días festivos. En la habitación vacía se encuentra un arco de flores y una mesa donde reposan, cuidadosamente apiladas, las máscaras que dichos participantes utilizaron durante la festividad. La habitación huele intensamente a copal, el cual soplan un sacerdote y los mismos participantes sobre las máscaras.

En la comunidad nahua, un líder es quien es capaz de dirigir una ceremonia de matiz religioso y de sincretismo con la cultura nahua, en la cual los *huehues* se pueden desvestir y transformarse, se pueden bajar las máscaras y performar temporalmente otras representaciones de género.

En la Figura 5 se observa la bajada de las máscaras, que comienza cuando los participantes salen en fila del lugar en donde estas se guardan todo el año, para comenzar el ritual. Retomo aquí a Marcel Mauss (2009, 88): “Lo que obliga el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, esta sigue siendo una cosa propia”. Si bien en el ritual nahua la máscara no es un regalo, sí es una elección de su portador, quien retomará la esencia de la persona que la utilizó anteriormente, de modo que la máscara mantendrá un poder sobre quien la porta y asimismo una significación. En efecto, así adquiere significación el ritual de las máscaras, que permiten tomar otra identidad que trastoca la corporalidad y el modo en que el ejecutante se percibía anteriormente. Se trata de un intercambio mediante el cual la comunidad nahua considera que las máscaras mantienen la esencia de quienes la utilizan año tras año y en el que se le vuelve a dar vida a otro ser, como la regeneración de la vida que se puede traspasar de una persona a otra.

A un lado de la mesa donde se encuentran las máscaras, hay una pila de ropa, ya utilizada en años anteriores; en esta ocasión, la ropa está apilada sin orden. Mientras tanto los participantes, todos varones, comienzan a beber aguardiente y licor de caña, a despojarse de sus ropas y a tomar las vestimentas apiladas, en sus palabras: vuelven a vestirse como *huehues* (Diario de campo 1).

Figura 5. Los *huehues* comienzan a salir de la habitación en donde residen las máscaras.



Fuente: Jorge Arturo Mirabal, 30 de noviembre de 2019.

Pasado un tiempo, después de que consiguen embriagarse, vestirse nuevamente y tomar la máscara que les corresponde, se disponen a salir en fila del edificio, mientras afuera aguardan las personas. En la calle dos mujeres con copal en las manos levantan un gran arco de flores, luego llegan dos varones que las secundan y mantienen de pie dicho arco.

Un grupo de huapango comienza a tocar sones tradicionales, los *huehues* empiezan a bailar alrededor del copal y del arco de flores, las dos mujeres siguen a los participantes humeando el copal hacia ellos mientras estos emiten los sonidos guturales característicos de los rituales del Xantolo. Tras impregnarse del copal y bailar, comienzan a hincarse los unos frente a los otros en una larga hilera, el arco de flores sigue en pie y las mujeres prosiguen rodeándolos con copal. De este modo, la máscara, que tiene un valor colectivo alrededor del ritual, también es un medio por el cual se puede prolongar el mismo ritual en años venideros, de una manera similar a como lo planteó Evans-Pritchard (1973) en torno al fetiche y su reificación.

Después llegan hombres con licor de caña y aguardiente en envases de plástico y en pequeños vasos comienzan a servir la bebida para brindarla a los *huehues*. Estos no beben del todo —de hecho deben hacerlo

por debajo de la máscara—, para así poder escupir la bebida a la cara del participante que encuentran de frente. Otros hombres comienzan a poner collares de flores en el cuello de los participantes y así estos luego buscan jalar con fuerza el collar del otro para romperlo.

Cuando acaban de escupir todo el licor de caña y de romper los collares de flores de todos los participantes, se ponen de pie y dejan caer el arco de flores, entonces comienzan a bailar sobre él al son de los huapangos. Lo que inicia con baile se transforma en un zapateo cuya intención es destruir el arco. En los últimos momentos, los participantes, aun vestidos como *huehues*, se dan a la tarea de pisar las flores y en el piso el arco pierde forma y queda totalmente destruido. Después los participantes regresan a la habitación de la que salieron.

Lo primero que hacen al volver a la habitación es quitarse las máscaras y devolverlas a la mesa, las acomodan con cuidado y comienzan a dejar ofrendas alrededor de ellas, con el fin de enviar un mensaje a otra dimensión y a alguien determinado, algo que depende de cada participante. Así comienzan a llegar personas que deciden soplar copal a las máscaras, eventualmente los participantes también lo hacen.

Los participantes comienzan a despojarse de sus ropas de *huehues* y las vuelven a apilar, para regresar a su yo cotidiano masculino. La habitación está totalmente impregnada de copal y es difícil percibir las acciones de los *huehues*. El edificio se cierra y se busca no abrirlo hasta el siguiente.

LA NUEVA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES

Mientras tanto, en la cabecera municipal y en las comunidades mestizas, sobre todo desde hace alrededor de 5 años hasta la fecha, se reserva el día 1 de noviembre para las comparsas de mujeres y el día 2 a las comparsas de hombres. En San Martín, la iniciativa de incluir a las mujeres en el ritual partió de las esposas mestizas de los ganaderos, quienes decidieron apropiarse de la celebración local en diálogo con la organización municipal. Eventualmente, las mujeres de origen nahua que ya no residen en las comunidades sino en la cabecera municipal se sumaron también.

Como las mujeres indígenas de Tlaxcala, que han logrado subsistir de modo independiente de los hombres (Bautista et. al 2004), las mujeres mestizas y nahuas de San Martín han organizado las redes de fraternidad y en el proceso de migración se han visto beneficiadas tanto en el ritual como en sus nuevas inclusiones, al crear un rol del ritual oficial en la

cabecera municipal. De modo que un sector no incluido en el ritual local ha encontrado, a partir de transformaciones económicas y generacionales, elementos que les permiten cobrar presencia y adquirir un rol (Butler 2006).

Hernández (2008) analiza en el contexto maya cómo las mujeres siguen viviendo una situación de hostilidad provocada por los hombres. Así mismo, en rituales que inician en el nacimiento, representan el sufrimiento físico para cargar al recién nacido e igualmente la imposibilidad de salir del hogar. Tampoco las mujeres nahuas ocupan cargos de poder y en la actualidad el sistema de salud registra tasas altas de mortalidad por violencia de género. En el caso de las mujeres nahuas, persiste la violencia y la desigualdad sobre todo en las comunidades más que en las cabeceras municipales. No obstante, persiste la desigualdad en distintas esferas y en el ritual las mujeres nahuas siguen siendo relegadas a ciertas actividades y no pueden participar en las danzas y comparsas de los hombres. Lo anterior fue retratado por Evelyn, mestiza, ama de casa y comerciante de 36 años, en San Martín:

Antes nosotras no contábamos en la fiesta, ahora sí, ya bailamos y nos vestimos como los hombres; ya cambió, pero es porque se van a trabajar fueras y vienen, entonces llegan más *mansitos* [hombres dóciles], ya saben que no todo es como aquí. Hace ya varios años que aprobaron el municipio que nosotras bailáramos, en las comunidades allá si no se puede. (Entrevista 2, aclaración añadida por el autor)

Evelyn hablaba sobre la transformación del trato de los hombres hacia las mujeres en San Martín, cuando estos vuelven de trabajar en Monterrey. Las mujeres celebran los roles que han alcanzado como una lucha que debe seguir ganando terreno en el ritual más importante en la región.

Así las mujeres nahuas se han apropiado del día 1 de noviembre, cuando se visten como *comanche*, *comancha*, *viejo* y otros personajes masculinos, no femeninos, pues las mujeres nunca representan figuras femeninas en la fiesta, en espera de la premiación, ya que, por la noche, el gobierno de la cabecera municipal reconoce y premia las mejores representaciones de cada personaje con dos mil pesos mexicanos.

Como se aprecia en la Figura 6 las mujeres nahuas en las comunidades nahuas se dedican a la preparación de alimentos. En este caso sirven el platillo típico de la región, el *zacahuil*, que es el más empleado durante

el ritual. Dentro de la complejidad de los rituales que se desprenden del Xantolo, es relevante abordar el caso de las mujeres y la necesidad de otros sectores de la población para ser visibles (Morales y Morales 2019); esto se relaciona con todo aquello que una comunidad o sociedad (ambas en este caso) denominaba “tabú”, *ritual negativo* (Van Gennep 2008). Lo cual nos lleva a abordar el caso del sector no heterosexual de la población, que efectúa una lucha de inclusión así como las mujeres.

Figura 6. Mujeres nahuas en la preparación de la comida durante el Xantolo, en la comunidad de Atlajque.



Fuente: Jorge Arturo Mirabal, 30 de noviembre de 2019.

SEÑORITA XANTOLO, RITUALES DE INCLUSIÓN

En la sociedad nahua la comunidad no heterosexual sigue invisibilizada, no ocurre lo mismo en la cabecera municipal de San Martín, en donde hace poco tiempo la comunidad LGBTQ+ ha logrado obtener roles en la fiesta y así mismo inclusión y respeto. No obstante, importantes autoridades en la organización de la fiesta se rehúsan a incluir los nuevos rituales.

Don Cayetano, capitán de una comparsa en Tamazunchale comentaba:

Casi todos respetan la tradición, los que menos usan máscaras son los *mayate* [término despectivo para referirse a los homosexuales]

porque ellos lo hacen más por lucirse que por la tradición, entonces yo la mera verdad no los dejo participar en mi comparsa porque no se trata de eso, se pierde la esencia. (Entrevista 3)

Rubí, chica trans de 31 años, ganadora del certamen Señorita Xantolo 2017, mencionó que:

Pues nosotras nos vestimos en Xantolo y todo el año hacemos nuestro vestido para vernos chulas, porque es la fiesta más grande y es el único momento en que podemos ser nosotras mismas, no lo que los demás quieren. Sí, que la tradición cambie, pero para bien y para que nos acepten. La gente respeta o tienen que respetar. (Diario de campo 1)

Precisamente, como mencionaba Rubí, el concurso de Señorita Xantolo se creó hace 10 años por petición de algunos varones no heterosexuales que solicitaron a la alcaldía tener su propio certamen. Este concurso se celebra a la par de las comparsas en la plaza principal de la cabecera municipal: el jurado, constituido por hombres, premia el mejor disfraz que represente algún motivo de la festividad en faceta femenina. La celebración se lleva a cabo en Chapulhuacanito —primera que celebró dicho certamen— y en San Martín Chalchicuautla.

Un joven aseguró que su padre desconocía que contendía para Señorita Xantolo debido a que portaba máscara:

Te imaginas qué pasaría si mi papá sabe que concursé y que gané, mi papá respeta y no dice nada cuando ve *mayates*, tampoco se enoja porque estén bailando en Xantolo, pero ya que su hijo sea uno, es otra cosa, así que casi, casi lo hice en secreto. El primer lugar de señorita Xantolo gana cinco mil pesos. (Entrevista 1)

Este testimonio deja clara la permanencia del tabú en torno a la homosexualidad, pues durante la celebración en las cabeceras se normalizan algunas prácticas, pero no es así en la vida cotidiana y fuera del ritual. Yasani de 26 años, chica trans concursante, comentaba: “A nosotras no nos importa ganar, solo lo hacemos para lucirnos y vivir la tradición a nuestra manera, también es nuestra” (Diario de campo 1). Esto deja también claro que las personas no heterosexuales han luchado por su inclusión en la fiesta y aunque el Xantolo funja como un medio

de normalización, la lucha dista de acabar, ya que la inclusión se persigue en muchas otras esferas e incluso en las propias comunidades nahua, donde la diversidad sexual sigue siendo invisibilizada.

Figura 7. Participante de Señorita Xantolo en San Martín Chalchicuautla.



Fuente: Jorge Arturo Mirabal. 2 de noviembre de 2019.

Como se puede observar en la Figura 7, el vestido de la participante del concurso de Señorita Xantolo en San Martín Chalchicuautla tiene motivos tradicionales huastecos. En contraste, los informantes no heterosexuales de las comunidades nahuas rechazaban participar en las comparsas debido a sus familias. El delegado de Mecatlán comentaba:

No es bueno que los *mayates* participen porque se lo toman a juego y se visten de *cihuatzi* con otra idea, y no es así, por eso es mejor que solo hombres lo hagan porque ellos le dan el sentido que tiene de cierto. (Entrevista 10)

Nava (2019) señala que toda ritualidad se tensiona por las transformaciones sociales del tiempo presente, por las fricciones y nuevas adhesiones a un ritual antiguo. También la religiosidad se afecta, es decir, si la diversidad sexual se ha logrado visibilizar en la cabecera municipal, es cuestión de tiempo para que se normalice en otros aspectos del ritual y de la vida diaria. En las comunidades nahuas esto parece una lucha agreste, no obstante, como menciona Nava, todo aspecto ritual y festivo recibe la influencia de los hechos sociales de una región.

Mientras que para el delegado de Atlajque: “No pueden participar los *mayates* porque la tradición es otra cosa, si fuera para eso, pues no existiría el cominito y el *cihuatzi*, es solo para la tradición, los *mayates* salen de la tradición, la alejan” (Entrevista 10). De modo que, para las generaciones más antiguas, la inclusión de la diversidad sexual sigue siendo mal vista, consideran que la participación de la población diversa aleja a Xantolo de sus valores. Un informante de Atlajque, estudiante de la licenciatura en enfermería, de 20 años, abiertamente homosexual y nahua, comenta:

Yo antes quería participar en Xantolo y salir a bailar en las comparsas y también para la desvestida, pero mi papá y mi hermano mayor siempre me decían que yo no, que porque yo lo hacía para hacer otras cosas. Yo les decía que me dejaran participar, que yo tenía derecho y hasta me encerraban y yo les decía que ellos no podían decirme qué hacer, ahora ya mejor no lo hago, pero siempre ha sido mi sueño participar. (Entrevista 8)

Uno de los anhelos de este estudiante es participar en el Xantolo, precisamente porque él forma parte de la comunidad y ha crecido al margen de la fiesta por su condición no heterosexual: sin embargo, el Xantolo para él es un importante ritual en la comunidad, aunque las representaciones de la feminidad —la del *cihuatzi*, por ejemplo— no estén asociadas con la homosexualidad como en las cabeceras municipales.

Otro joven de origen nahua, abiertamente homosexual, estilista, concursante para Señorita Xantolo, 2018, comentaba:

Ya las cosas han cambiado mucho, apoco usted cree que un macho calado se va a vestir como mujer en Xantolo, todos somos *mayates*, es un concurso para nosotros, nosotros lo hicimos posible y ahora todos se chingan. De todos modos les gusta, ya saben y les encanta vernos vestidas de señorita Xantolo. Sí, pienso que con

la migración eso cambió porque antes ni para cuando, o sea se van y llegan con otra mentalidad. (Entrevista 9)

Martín-Barbero (2003) menciona, al hablar sobre grupos excluidos, que en algún momento estos “reclaman recursos y buscan su inclusión en las narrativas nacionales”. Xantolo es una celebración en la cual la población huasteca incluida y excluida ha encontrado el modo de hacerse visible, construir sus representaciones sociales y transformar los imaginarios colectivos. Diversas voces locales dan fe de la relevancia que tiene la festividad para normalizar y vivir libremente sus identidades de género.

Miano (2001) estudia el caso muxe del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, el cual dista del caso nahua en el modo en que es percibida la homosexualidad, pues allí es un asunto de honor y gratitud, mientras que en las comunidades nahuas es tabú y vista de modo despectivo. Sin embargo, las nuevas inclusiones de la homosexualidad en el Xantolo permiten vislumbrar los elementos novedosos que se resisten a ceder a una tradición antigua y arraigada pero en constante cambio. No hay que olvidar, siguiendo a Le Breton (1995), que si bien la representación social del nuevo sector de la población que se ha incorporado exitosamente a la celebración de la cabecera municipal y Chapulhuacanito es un resultado de su presencia y de la necesidad de formar parte de las estructuras festivas y sociales, también es claro que hay un intercambio de influencia recíproca. Es decir, no hay modo en que el contexto no explique la existencia de las recientes incorporaciones a la fiesta, así como no hay forma de que dichas representaciones incorporadas no expliquen la realidad contemporánea de la región.

Una mujer ama de casa, asistente a la celebración el 1 de noviembre en San Martín comentaba: “Ahora ya hay mucha apertura, todo mundo anda como quiere, por un lado, está bien porque ya la gente no se mete con ellos, pero por otro lado ¿dónde quedan los valores de Xantolo?” (Diario de campo 2). En esta cita una mujer de origen nahua habla sobre su inconformidad frente a la adhesión de los nuevos elementos de la fiesta, en específico Señorita Xantolo. Mencionaba que este certamen alteraba la moral y la esencia de la fiesta nahua. Pareciera entonces que la fiesta ha logrado su inclusión en el ámbito político referente a la organización, pero no así en la percepción de la población hetero-normada.

Pochintesta (2016) propone que la muerte adquiere distintas connotaciones a partir de lo urbano y lo rural; es decir, la concepción de la

muerte puede cambiar según el concepto de modernidad y la ubicación espacial. En el caso nahua, también es una ritualidad, no obstante, la muerte trasciende la migración y los nuevos tiempos, y Xantolo sigue reivindicando el concepto de cuerpo y muerte en el mundo nahua. Así como el concepto clave de Xantolo, la muerte, puede cambiar a partir de transformaciones sociales, de igual manera cambiarán la inclusión y el modo de percibir la diversidad sexual, al paso que siguen cambiando las movilidades y el paisaje social de la región.

Todo aquello que no era normalizado —y mucho menos naturalizado—, podría llegar en cierto momento histórico a convertirse en un elemento de inclusión necesaria para enaltecer el funcionamiento del ritual y de sus partes. Es decir, allí donde diversos grupos de la población local encuentran el modo de incrustarse en el ritual, aun cuando en el pasado no fueran visibles (Pochintesta 2016). Con esto no me refiero a la inclusión de dichos elementos en la estructura nahua tradicional, más bien me enfoco en la organización de la cabecera municipal. De esta manera, aquel elemento repulsivo del pasado se transforma en un componente que genera vitalidad, reconfiguración y una perspectiva de inclusión social en el nuevo ritual que se ha reinventado en la región.

CONCLUSIONES

Pudimos reconocer la relevancia del Xantolo como medio capaz de externalizar los procesos sociales internos de la región, tanto en el pasado como en la actualidad. Es decir, no hay modo en que los distintos momentos históricos del ritual y la fiesta —vista como organismo político, espiritual e identitario— no muestren la realidad de la región y de la población huasteca. El Xantolo es una fiesta que vive una lucha de inclusión y en la que diversos grupos encuentran su naturalización en la sociedad. Mujeres y población no hetero-normada, entre otras, han encontrado en la fiesta un modo de hacerse visibles y generar respeto en sus sociedades. Es cierto que, en la cabecera municipal, el Xantolo ha generado espacios de integración para la población diversa y no así en las comunidades nahuas, dos procesos que ocurren en una misma región y que avanzan de forma distinta.

Existen diversos modos de percibir el Xantolo según la localización en la región Huasteca, como un mundo dentro de otros mundos, lo que permite tener una perspectiva más amplia de las diferentes facetas

de análisis de la fiesta, como lo he hecho a lo largo de este artículo. Esta tiene dimensiones económicas, políticas, religiosas y espacialmente performativas opuestas según el sector de la sociedad huasteca: nahua o mestizo. De modo que el Xantolo se explica a partir de la diversidad poblacional de la región. Este es distinto para los mestizos que miran la fiesta como una celebración, económica, política y de inclusión, que para los nahuas, para quienes el Xantolo es una herencia, síntesis de identidad y de arraigo regional y familiar, así como el momento cuando regresan las y los migrantes. Para las mujeres mestizas es un ritual en el que han encontrado nuevos roles y han transformado su participación, pero no ocurre lo mismo con las mujeres nahuas residentes de comunidades. Finalmente, la población no heterosexual sigue luchando, al igual que las mujeres, por un espacio en la fiesta y el ritual.

Otro resultado relevante de la investigación es reconocer que la organización de la fiesta evidencia las fricciones y conflictos entre los grupos locales: es un libro abierto a los distintos procesos de interacción histórica entre nahuas y mestizos, puesto que el Xantolo recae de lleno en la migración histórica nahua, la cual se generó a partir de las relaciones entre mestizos y nahuas o hacendados y trabajadores. Dicha migración trajo consigo las transformaciones de la región y de la misma fiesta, las cuales podemos observar actualmente. Asimismo, confluyen dos sectores de la población huasteca, unidos en cada aspecto de su organización social. Dichos procesos se reconocen en los personajes, los elementos que los componen y los imaginarios que han prevalecido en la memoria colectiva de los huastecos.

Por otro lado, las representaciones de hombres y mujeres han cambiado, el Xantolo es el vínculo más fuerte para que cientos de migrantes sigan regresando a la comunidad y a la región. Las identidades de género se han transformado a la par de los procesos migratorios, así como el sentido de pertenencia a la fiesta, de modo que no se puede hablar de migración en la Huasteca sin detenerse a estudiarla a través de Xantolo.

El presente estudio retoma la diáspora migratoria de la etnia nahua a la ciudad de Monterrey, como aporte al estudio de los rituales ancestrales que se transforman a partir de la migración, y al mismo tiempo indica la manera en que los rituales se niegan a desaparecer. Es importante retomar los rituales de origen de las culturas que pueblan el mundo, así es posible reconocer cómo los grupos se reproducen en lugares diferentes

al territorio natal y cómo sus movilidades generan transformaciones en las regiones originarias. El presente estudio abre una discusión para retomar la migración como eje fundamental que retrata los cambios urbanos y rurales de nuestro tiempo. Es fundamental abordar desde las ciencias sociales el estudio de las etnias de origen y el impacto que sus migraciones generan en los nichos culturales y rituales de sus calendarios rituales y de vida.

Así pues, la historia de la migración nahua se vuelve un ritual generacional e innegable en el destino de los huastecos y, así mismo, las celebraciones nahuas del Día de Muertos fungen como rituales de retorno y renovación, mediante una relación que se seguirá escribiendo en el futuro de la Huasteca y de innumerables regiones originarias alrededor del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegre, Lizette. 2004. “El camino de los muertos: relaciones intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo”. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 44, 20: 9-27.
- Ariño, Antonio. 1992. *La ciudad ritual, la fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Bautista, Patricia, Pilar Alberti, Beatriz Martínez, Nestor Estrella y Roberto Bernal. 2004. “Propuesta de transferencia de tecnología agrícola a mujeres campesinas con perspectiva de género”. En *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, coordinado por Pilar Alberti, 83-113. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Belote, Linda y James Belote (comps.). 1994. *Los saraguros, fiesta y ritualidad*. Quito: ABYA YALA–Universidad Politécnica Salesiana de Quito. <https://doi.org/10.24275/uami.sb3978368>
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Durín, Severine y Rebeca Moreno. 2008. “Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey”. En *Entre luces y sombras: miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, coordinado por Severine Durín, 81-138. Monterrey: Publicaciones de la Casa Chata.
- Evans-Pritchard, Edward. 1973. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo xxi Editores.

- García, Diana. 2013. “La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 34, 134: 57-92. URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292013000200003&lng=es&nrm=iso
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gutiérrez de MacGregor, María Teresa (dir.); María Helena Cea (coord.); et. al. 1998. *Atlas de la migración interna en México*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Geografía.
- Hernández, Eulalia. 2008. “Rituales y género entre las mujeres mayas de Campeche”. *Revista Digital Universitaria* 9, 7: 1-xx-9-xx. URL: <http://ru.tic.unam.mx/handle/123456789/1393> / <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num7/art49/int49.htm>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 2005. Conteo de Población y Vivienda 2005. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 2013. Conteo de Población y Vivienda 2010. México: INEGI.
- Instituto Nacional de los pueblos Indígenas (INPI). 2016. *Xantolo en la huasteca hidalguense*. Blog, 8 de octubre de 2016. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/xantolo-en-la-huasteca-hidalguense>
- Johansson, Patrick. 2012. “La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica”. *Estudios de cultura náhuatl* 44: 65-133. URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752012000200004&lng=es&tlng=es
- Korom, Frank. 2013. “The Anthropology of Performance: An Introduction”. *The Anthropology of Performance*, editado por Frank Korom, 1-7. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Le Breton, David. 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Le Breton, David. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- List, Mauricio. 2010. “Teoría Queer, implicaciones para la investigación en sexualidad, género y cuerpo”. En *Florilegio de deseos. Nuevos enfoques, estudios y escenarios de la disidencia sexual y genérica*, compilado por Mauricio List y Alberto Teutle, 63-104. Ciudad de México: Ediciones Eón.

- Martín-Barbero, Jesús. 2003. "Proyectos de modernidad en América Latina". *Metapolítica* 29: 28-51.
- Mauss, Marcel. 2001. *A General Theory of Magic*. London: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9780203996140>
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Miano, Marinella. 2001. "Género y homosexualidad entre los zapotecos del istmo de Tehuantepec: el caso de los muxe". *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile. URL: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/101>
- Mirabal, Jorge Arturo. 2016. "Representaciones sociales de la homosexualidad entre los nahuas de la Huasteca potosina". Tesis de maestría en Antropología Social, El Colegio de San Luis A. C., San Luis Potosí.
- Morales, Jonatan y Ángel Morales. 2019. "El Xantolo en la Huasteca hidalguense: reflejos de los nahuas en Yahualica". *Antrópica* 9, 5: 169-180
- Muñoz, Ricardo. 2000. *Diccionario enciclopédico de la gastronomía mexicana*. Ciudad de México: Larousse.
- Nava, Daniela. 2019. *Ritualidades en disputa: representaciones, identidades y territorios (Urkupiña y el Milagro, periodo 2009-2017)*. Tesis doctoral en Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires. doi: <https://doi.org/10.35537/10915/73521>
- Pérez, Maya. 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Pochintesta, Paula. 2016. "La ritualidad en transición. Un estudio sobre las preferencias del destino corporal". *Athenea Digital* 16, 2: 33-66. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1559>
- Rappaport, Roy. 1968. *Cerdos para los antepasados. El ritual de un pueblo en Nueva Guinea*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores.
- Sánchez, Rodolfo. 2011. "Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes". *Investigaciones Sociales* 15, 27: 15- 42. doi: <https://doi.org/10.15381/is.v15i27.7657>
- Sevilla, Amparo. 2002. *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. Ciudad de México: Conaculta / DGVCC / Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.
- Sobrino, Jaime. 2014. "Migración interna y tamaño de localidad en México". *Estudios demográficos y urbanos* 29, 3: 443-479. doi: <https://doi.org/10.24201/edu.v29i3.1468>

- Stresser-Péan, Guy. 2006. "La Huasteca: historia y cultura". *Arqueología Mexicana* 14, 79: 32-39
- Tuñón, Esperanza y Martha Luz Rojas (coords). 2012. *Género y migración*. San Cristobal de las Casas: El Colegio de la Frontera Sur / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ward, Graham. 2004. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511607103>

Entrevistas

- Entrevista 1: realizada a participante de Señorita Xantolo. San Martín Chalchicuautla, 1 de noviembre de 2016 (día de Xantolo). Notas de campo.
- Entrevista 2: realizada a mujer de origen nahua-mestizo. San Martín Chalchicuautla, 1 de noviembre de 2017. Grabación de voz.
- Entrevista 3: realizada a Don Cayetano, capitán de comparsa. Tamazunchale, San Luis Potosí. 1 de noviembre de 2018. Notas de campo.
- Entrevista 4: realizada a Ramón, hombre nahua de Atlajque. Mecatlán, 4 de marzo de 2018. Notas de campo y grabación de voz.
- Entrevista 5: realizada a María Effígenes, mujer de Atlajque. Tamazunchale, 5 de abril de 2018. Notas de campo.
- Entrevista 7: realizada a María del Consuelo, 29 años, nahua de Atlajque. Comunidad nahua de Atlajque, 7 de mayo de 2017. Notas de campo.
- Entrevista 8: realizada a hablante anónimo. Tamazunchale, 28 de octubre de 2018. Notas de campo.
- Entrevista 9: realizada a concursante de Señorita Xantolo. Chapulhuacanito, 1 de noviembre de 2019. Grabación de voz.
- Entrevista 10: realizada a delegado de la comunidad, hombre de 56 años. Atlajque, Tamazunchale. 9 de abril de 2018. Notas de campo.

Diarios de campo

- Diario de campo 1: entre enero y diciembre de 2017, Comunidad nahua de Atlajque, Huasteca potosina sur y San Martín Chalchicuautla, transcripción de notas de campo.

Diario de campo 2: entre enero y diciembre de 2018, San Martín Chalchicuautla y comunidad nahua de Atlajque, Huasteca potosina sur, transcripción de notas de campo.

Diario de campo 3: entre enero y diciembre de 2019, San Martín Chalchicuautla y comunidad nahua de Atlajque, Huasteca potosina sur, transcripción de notas de campo.

LA REGULACIÓN DE LA PLACENTA EN CHILE. REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS EN TORNO A LAS POLÍTICAS PÚBLICAS Y LA LEGISLACIÓN SANITARIA

BÁRBARA BUSTOS*

Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado,
Santiago de Chile, Chile



*barbara.bustos@hotmail.com ORCID: [0000-0003-1392-4192](https://orcid.org/0000-0003-1392-4192)

Artículo de investigación recibido: 18 de enero de 2021. Aprobado: 19 de mayo de 2021.

Cómo citar este artículo:

Bustos, Bárbara. 2021. “La regulación de la placenta en Chile. Reflexiones antropológicas en torno a las políticas públicas y la legislación sanitaria”.

Maguaré 35, 2: 127-160. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98461>

RESUMEN

El sistema de salud chileno ha propuesto la modificación reglamentaria que permite la entrega de la placenta a mujeres indígenas y no indígenas. En este artículo reflexiono sobre las racionalidades estatales que subyacen a ese proceso y sobre el papel de la antropología en el abordaje de las políticas públicas con pueblos indígenas. Basada en mi experiencia profesional como antropóloga en la División de Políticas Públicas del Ministerio de Salud de Chile, sugiero que tras la institucionalidad estatal, caracterizada por su formalidad y discursos técnicos-políticos amparados en el lenguaje científico, emergen decisiones y argumentos basados en valores y principios morales. Por medio de notas de campo, participación en reuniones, interacción con funcionarios públicos y revisión de documentos, propongo que la modificación de una normativa regulatoria no es solo un acto administrativo sino un lugar donde se expresan prácticas contradictorias, subjetivas y heterogéneas, que intervienen las formas de estar en la sociedad.

Palabras clave: antropología, evidencia científica, formación disciplinaria, placenta, políticas públicas, pueblos indígenas, salud intercultural, valores y argumentos morales.

REGULATING THE PLACENTA IN CHILE. ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS ON PUBLIC POLICIES AND HEALTH LEGISLATION

ABSTRACT

The Chilean health system has proposed a regulatory modification that allows giving back the placenta to indigenous and non-indigenous women. In this article I reflect on State rationalities that underlie this process and the role of anthropology in addressing public policies for indigenous peoples. Based on my professional experience as an anthropologist in the Public Policies Division of the Ministry of Health of Chile, I suggest that beyond State institutions, their formality and technical-political discourses protected by scientific language, decisions and arguments are based on values and moral principles. Drawing from field notes, participation in meetings, interactions with public officials, and revision of documents, I propose that the modification of a regulatory norm is not only an administrative act but also a scenario where contradictory, subjective, and heterogeneous practices are expressed, and that these practices intervene on how we participate in society.

Keywords: anthropology, disciplinary training, indigenous peoples, intercultural health, placenta, public policies, scientific evidence, values and moral arguments.

A REGULAÇÃO DA PLACENTA NO CHILE. REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS EM TORNO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS E DA LEGISLAÇÃO DE SAÚDE

RESUMO

Como resultado de uma ampla discussão, o sistema de saúde chileno preparou uma proposta de modificação regulatória para permitir a entrega da placenta a mulheres indígenas e não indígenas que a solicitem. Neste artigo eu reflito sobre as rationalidades de Estado que fundamentam esse processo e sobre o papel da antropologia na abordagem das políticas públicas com os povos indígenas. Com base em minha experiência profissional como antropóloga na Divisão de Políticas Públicas do Ministério da Saúde do Chile, sugiro que após a institucionalidade estatal, caracterizada por sua formalidade e discursos técnico-políticos protegidos por linguagem científica, surgem decisões e argumentos com fundamento em valores e princípios morais. Por meio de notas de campo, participação em reuniões, interação com agentes públicos e revisão documental, proponho que a modificação de uma norma regulatória não é apenas um ato administrativo, mas um lugar onde se expressam práticas heterogêneas e contraditórias do Estado.

Palavras-chave: antropologia, evidência científica, placenta, políticas públicas, povos indígenas, saúde intercultural, treinamento disciplinar, valores e argumentos morais.

INTRODUCCIÓN¹

En julio de 2018, durante mi participación en el Congreso Mundial de Antropología, realizado en la ciudad de Florianópolis, Brasil, inicié una reflexión en torno a los diálogos posibles entre las ciencias de la salud y la antropología, así como sobre el rol de antropólogos y antropólogas en la construcción de políticas de salud intercultural en Chile. Me interesa aquí retomar esa reflexión y sumar algunas ideas alrededor del estudio antropológico del Estado y las políticas públicas. Para ello, me centro en un largo, intermitente y complejo proceso de discusión llevado a cabo entre 2014 y 2016 por un grupo de trabajo multidisciplinario en el Ministerio de Salud de Chile, creado para elaborar una propuesta de modificación al *Reglamento sobre el manejo de residuos de establecimientos de atención de salud* (Ministerio de Salud de Chile, 2009) (de aquí en adelante REAS), medida que hasta 2016 impedía la entrega de la placenta en el sistema público y privado a mujeres indígenas y no indígenas y sus familias que libremente decidieran solicitarla.

A partir de este caso, reflexionaré sobre las rationalidades estatales que están en la base de los procesos de la puesta en práctica de los dispositivos regulatorios en salud. Me interesa hacer evidente cómo la modificación de una normativa regulatoria como el REAS no es solo un acto administrativo o un trámite burocrático, sino que también es una expresión del Estado y de sus agentes, un lugar donde se expresan prácticas heterogéneas y contradictorias que no son inmunes a quienes las idean e implementan, sino que son afectadas por sus experiencias valóricas, trayectorias formativas y laborales, influenciadas por interpretaciones personales, por saberes y entendimientos subjetivos sobre lo que es correcto y aceptable en torno al tratamiento dado a la placenta.

La intención de aproximarme antropológicamente a estos hechos está relacionada con la escasa producción antropológica en Chile de trabajos

1 Agradezco a Eduardo Soto Fernández, matrón, exprofesional del Ministerio de Salud, miembro del Grupo de Trabajo Ministerial a cargo de realizar la modificación reglamentaria. Eduardo accedió a leer este artículo, haciendo importantes contribuciones y alentándome a seguir adelante con la publicación. Agradezco también la colaboración del Instituto Brasil Plural, cuyo propósito es contribuir en la elaboración de políticas públicas que aporten al desarrollo de las comunidades estudiadas. En especial mis agradecimientos a la profesora e investigadora Esther Jean Langdon por la lectura cuidadosa de este trabajo.

e investigaciones cuyo objeto sean las políticas públicas. Aun cuando, en los últimos cinco años, algunas publicaciones se han situado desde la etnografía del Estado (Espinoza 2018; Espinoza y Carmona 2018; De la Maza 2017, 2018; Cabaña 2019; Rojas 2019), hay muy pocos estudios en esta área que deriven del trabajo etnográfico y desde la perspectiva antropológica, al menos en el escenario nacional. En contraste, existen trabajos, muchos de ellos, interesantes e iluminadores, elaborados desde otras disciplinas como la administración pública, la economía, el derecho, la ciencia política, la sociología y el trabajo social, por mencionar algunas de ellas.

Ahora bien, no podría arrogarle a este texto ser resultado de una investigación etnográfica, con todo lo que ello implica. Pero sí se trata de un trabajo antropológico en la medida en que es un intento por desnaturalizar el quehacer profesional cotidiano de la antropología en organismos estatales. Así, este trabajo pone el foco en las políticas públicas, en los aportes de la antropología y en los diálogos posibles con otras disciplinas, en este caso en particular, con las ciencias de la salud. En ese sentido, también es un ejercicio de “reflexividad etnográfica” *ex post*, especialmente, porque busca comprender a quienes investigan como parte del mundo social que estudian, en interacción, observación y participación de los contextos, al mismo tiempo que, parafraseando a Hammersey y Atkinson (1994), preocupándonos por entender y problematizar esa participación antes que intentar anularla:

En su cotidianidad, la reflexividad indica que los individuos son los sujetos de una cultura y un sistema social: respetan determinadas normas y transgreden otras; se desempeñan en ciertas áreas de actividad y estas acciones, aunque socialmente determinadas, las desarrollan conforme a su decisión y no por una imposición meramente externa (llámese estructural, biológica o normativa). (Guber 2004, 85)

Desde esa reflexividad etnográfica busco transmitir lo que estamos haciendo varias/os antropólogas/os hoy, más allá, o junto con, el trabajo más comúnmente conocido y reconocido de la academia.

Esta particularidad no deja de plantear algunos dilemas éticos, en el sentido que expondré a lo largo de este texto, algunos diálogos y decisiones, expresados durante el periodo que duró este trabajo,

sin haber informado y solicitado consentimiento a quienes fueron parte del grupo de trabajo ministerial. Algunos continúan siendo hoy compañeros de trabajo, otros dejaron el Ministerio por motivos diversos. Cómo hacer efectivo el consentimiento y resguardar a las personas en estas circunstancias es un punto que me preocupa y al mismo tiempo un dilema no resuelto. Por lo mismo, he tomado extremo cuidado en el tratamiento de los documentos oficiales y en la forma como presento a los actores y sus posicionamientos. Pienso que no basta con resguardar sus nombres e identidades, algo que cumple en este trabajo. Creo necesario también explicitar que lo que orienta este trabajo es la búsqueda de un diálogo abierto desde el quehacer antropológico en el Estado con otras disciplinas y quehaceres, que permita entrever las tensiones, dilemas y contradicciones que siempre nos acompañan. Cumplido ese objetivo, se justifica el esfuerzo de reflexión antropológica en y sobre el Estado.

En términos metodológicos, este trabajo se sustenta en la participación directa en reuniones como integrante del equipo de trabajo ministerial que se conformó para realizar la propuesta de modificación del REAS. Las reuniones se desarrollaron entre 2014 y 2016 con períodos de encuentros más sistemáticos (una vez por mes o cada dos meses) y encuentros más distanciados, por ejemplo, cuando la propuesta de modificación reglamentaria ingresó a la Contraloría General de la República, órgano a cargo de revisar la legalidad de los actos administrativos del Estado, lo que implicó la suspensión de las reuniones por al menos ocho meses. Este espacio posibilitó la interacción prolongada con profesionales y autoridades que participaron en esta tarea, conocer sus trayectorias laborales, sus aprensiones sobre la entrega de la placenta, en algunos casos desconociendo y subvalorando las prácticas de salud de los pueblos indígenas. Cada una de las reuniones en las que participé, las registré como notas de campo. Debido al rol de coordinación que jugué durante gran parte de ese proceso, tomé las notas de campo y, a partir de ellas, elaboré actas oficiales y, en algunos casos, minutas dirigidas a las autoridades de la época. Las actas eran compartidas vía correo electrónico con las/os integrantes del grupo de trabajo quienes las revisaban, retroalimentaban y aprobaban. Los registros dan cuenta de las diversas discusiones suscitadas en el camino para la construcción y redacción de la propuesta, las distintas posiciones de los/as funcionarios/as involucrados/as, los puntos de debate, de disenso y de acuerdo entre las partes,

así como los compromisos y responsabilidades de cada participante. Junto con estos documentos, este trabajo se sustenta en la revisión y análisis tanto de los registros de algunas solicitudes de entrega de la placenta realizados por mujeres y sus familias, como de las respuestas otorgadas por la institucionalidad de salud. Todo ello conforma el material empírico en el que sustento mi análisis.

EL ESTADO Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN CLAVE ANTROPOLOGÍCA

Mi interés por este foco de atención surgió a partir de mi experiencia subjetiva de trabajo como antropóloga en el Estado y de la lectura de una serie de trabajos antropológicos que definen como objeto de análisis las políticas públicas, desplegando para ello las herramientas teóricas y metodológicas de la disciplina. Resulta interesante constatar la manera en que el desarrollo teórico y conceptual de la antropología de temas clásicos —y no tan clásicos— sirve para pensar también las políticas públicas y el Estado. En consecuencia, nuevas etnografías se aproximan a las políticas públicas desde la teoría de los afectos, la teoría sobre performance, haciendo uso de conceptos como vida cotidiana, identidad, resistencia, por medio de la etnografía y la observación participante (Agudo 2013; Jaramillo 2016; Pink et al. 2016; Taplin, Schiled y Low 2002; Dennis 2009; Shore 2010; Maluf y Andrade 2017; Laszczkowski y Reeves 2017).

Por ejemplo, Cris Shore (2010) llama la atención sobre la construcción y consolidación de un campo de conocimiento que dirige su atención disciplinaria hacia el estudio de las políticas públicas en cuanto ámbito de investigación antropológica. El autor cuestiona las aproximaciones positivistas y mecanicistas a las políticas públicas, por el contrario, plantea perspectivas humanistas y etnográficas que permitan pensar “la formulación de políticas como una actividad sociocultural (regida por leyes), profundamente inmersa en procesos sociales cotidianos y en prácticas culturales que crean y sostienen esos mundos” (Shore 2010, 24). Esta perspectiva posibilita, por un lado, comprender los principios organizativos que estructuran la sociedad y, por otro, entender los regímenes de poder y códigos culturales que moldean los modos en que se comportan los individuos y sus organizaciones.

A partir de un conjunto de preguntas, Shore presenta argumentos orientadores para el estudio antropológico de las políticas públicas que han

resultado inspiradores para la aproximación que aquí hago al proceso de modificación del REAS. Shore pregunta, ¿cuál es exactamente el objeto de investigación de la política pública? ¿Son las instituciones, los funcionarios, sus comportamientos, actividades, creencias o actitudes? ¿Son los contextos más amplios en que estos operan o las decisiones que toman? ¿Nos centramos más bien en el impacto que las políticas tienen en la gente a la cual van dirigidas, o en la forma en cómo las personas y organizaciones responden, resisten y las manipulan? ¿Es acaso preferible una aproximación “genérica” a los procesos de formulación de políticas o una aproximación más particular que considera diferentes campos o sectores objeto de formulación de políticas públicas, tales como la salud, la defensa y seguridad, las políticas económicas, las políticas sociales, etc.? (Shore 2010). El estudio antropológico de las políticas públicas, plantea Shore, exige una aproximación que atienda a todas estas cuestiones. Lo que me interesa destacar en este trabajo es un foco escasamente problematizado por la antropología. ¿Qué se modifica, qué es lo que cambia al momento de realizar una adecuación reglamentaria en salud y qué puede aportar la antropología en ese espacio?

Desde la perspectiva de este autor, las políticas públicas son el reflejo de racionalidades gubernamentales que dan cuenta de maneras de ver el mundo y de formas de actuar en él. A ellas subyacen modelos de persona, sociedad y de relaciones que crean categorías particulares de sujetos y de subjetividades e implantan un conjunto de normas por medio de las cuales los individuos autorregulan y autogestionan sus vidas. Las políticas públicas proveen a los sujetos una narrativa para justificar o condenar el presente, así como para validar o no a quienes se encuentran en el poder. Proporcionan, al mismo tiempo, los medios para unificar el pasado y el presente, otorgando coherencia a las acciones de los gobiernos. Shore postula que las políticas públicas son inherentemente instrumentales, actúan como herramientas para intervenir, regular y administrar a la sociedad. Constituyen fenómenos políticos que se enmascaran en los lenguajes de la eficiencia, la racionalidad y la neutralidad, por lo tanto, funcionan aparentemente mejor cuando operan bajo los parámetros de lo técnico-científico:

Típicamente, la “política” se representa como algo que es a la vez neutral y racional: una mera herramienta que sirve para unir medios y fines o cerrar la brecha entre los objetivos y su ejecución,

en resumen, una forma legal-racional de hacer las cosas. Nuestro argumento es que estos supuestos (incluso la afirmación de “rationalidad”) deben cuestionarse en lugar de tomarse al pie de la letra, y sea lo que sea, la política también debe entenderse como un tipo de poder, así como la encarnación de una cierta especie de razón instrumental. (Wedel et al. 2005, 38. Mi traducción)

Pensar las políticas públicas como campo de interés antropológico, siguiendo a Shore, permite analizar cómo funcionan los gobiernos, comprender tanto los mundos de quienes diseñan las políticas y como los de aquellas personas a quienes van dirigidas. Para ello, la antropología, señala el autor, dispone de herramientas privilegiadas como la observación participante y el trabajo de campo, las cuales posibilitan rastrear conexiones de instituciones y actores locales y nacionales en el marco de sistemas, políticas, planes y programas.

Desde una mirada complementaria, Sônia Maluf y Ana Paula Andrade (2017) definen el Estado como:

un campo de prácticas, acciones y discursos que involucran un conjunto heterogéneo y contradictorio de actores o agentes sociales, con diferentes disposiciones morales y subjetivas. Más allá de las leyes, los textos y documentos, el Estado es también lo que se produce en el plano de lo que hacen sus agentes, que, en lugar de ser apenas ejecutores de las políticas públicas, son también quienes en sus prácticas cotidianas reinventan la política. (Maluf y Andrade 2017, 175. Mi traducción)

La investigación de Maluf y Andrade (2017) reflexiona sobre la compleja relación entre el quehacer antropológico y el estudio de políticas públicas concretas, en este caso, la reforma de la política de salud mental en Brasil. La devolución de los resultados de la investigación antropológica del Estado es un asunto que abordan dichas autoras y resulta de interés para mi reflexión. Mientras la antropología se aproxima al estudio de la política de salud mental desde un enfoque cualitativo y etnográfico, las ciencias de la salud lo hacen privilegiando un modelo basado en la epidemiología clásica, cuantitativo y estadístico (Haro y Martínez 2015; Breihl 2003). Esta constatación las lleva a cuestionar “¿cómo hacer para que los datos cualitativos se transformen en datos relevantes para ser tomados en

consideración en el Estado y las políticas públicas?” (Maluf y Andrade 2017, 177. Mi traducción). Esta cuestión también fue mi objeto de reflexión cuando participaba en las reuniones y debates del grupo de trabajo responsable de la propuesta de modificación reglamentaria de entrega de la placenta en el sistema de salud público y privado chileno.

El involucramiento y acompañamiento de Maluf y Andrade (2017) en el proceso de reforma de la política de salud mental les permitió constatar la resistencia de otros profesionales a recibir a las y los investigadores/as, etnógrafos/as, antropólogos/as, en su multiplicidad disciplinaria. Parafraseando a las autoras, aparece una disputa entre los saberes clínico y psiquiátrico, por un lado, y los saberes sociales y antroposociológicos, por otro. Eso pone de manifiesto “la tensión inherente al quehacer antropológico entre distintas perspectivas y disposiciones morales, donde existe una agenda antropológica que no siempre se condice con la agenda del Estado, aun cuando haya interés por un mismo objeto” (Maluf y Andrade 2017, 180. Mi traducción).

Para Maluf y Andrade, confrontar las políticas con las experiencias sociales de sujetos concretos puede contribuir a la evaluación cualitativa de las políticas públicas. En este sentido, “el aporte de la antropología va más allá de instrumentalizar la aplicación de las políticas y de garantizar una mejor respuesta de la comunidad objetivo, esta contribución implica construir instrumentos teóricos y etnográficos para repensar la lógica misma de esas políticas” (Maluf y Andrade 2017, 18, mi traducción).

También me aproximo al estudio del Estado y las políticas públicas desde su dimensión afectiva. Me parece un aporte en este campo el trabajo de Mateusz Laszczkowski y Madeleine Reeves (2017). En la introducción a esta obra proponen que los afectos son “un elemento fundamental en la comprensión de las dinámicas políticas y, en especial, en la reproducción de los estados” (Espada 2019, 170). Según Laszczkowski y Reeves (2017), el Estado se materializa en la vida cotidiana y se reproduce en la experiencia subjetiva y en la vivencia afectiva de los funcionarios y de los ciudadanos, en actos propios de la administración pública como llenar formularios, redactar informes, solicitar y gestionar certificados de nacimiento o defunción, e incluso en actos implicados en el cruce de fronteras como la vigilancia del terrorismo.

La invitación es a pensar en la carga afectiva que el Estado evoca.

Aunque es comúnmente tratado por los estudiosos como una *fantasía* y un objeto de deconstrucción, el Estado sigue siendo una de las instituciones más poderosas para promulgar y organizar la diferencia en el mundo contemporáneo y como tal, continúa provocando poderosas emociones: esperanza, miedo, deseo, odio, orgullo. (Laszczkowski y Reeves 2017, 2)

Pensar el Estado como objeto de inversión emocional posibilita develar cómo diversas prácticas estatales rutinarias o excepcionales están cargadas afectivamente. Las distintas etnografías incluidas en el volumen editado por Laszczkowski y Reeves (2017) manifiestan, entre otras cosas, que los documentos, las leyes y las normas son objetos a través de los cuales el Estado se expresa día a día, no meros artefactos de la burocracia contemporánea. En efecto, estos son objetos constitutivos de la política como un campo capaz de provocar sentimientos intensos. Para estos/as autores/as el Estado no es necesariamente un aparato puramente racional y regulador. Sus prácticas, procesos y procedimientos habituales están cargados de sentimientos que lo constituyen integralmente. Aproximarse al Estado desde esta perspectiva puede ser útil para entablar diálogos que permitan entender la fuerza de lo político más allá de la racionalidad y de la gubernamentalidad y, específicamente, para entender el poder sostenido del Estado en la conformación de las subjetividades y las relaciones sociales (Laszczkowski y Reeves 2017). En síntesis, se trata de comprender al Estado no como una entidad encerrada aparte de los individuos y de la sociedad, sino como un Estado encarnado, con resonancias afectivas en —y entre— las personas y las cosas.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN CHILE

Chile es probablemente uno de los estados de América Latina donde los derechos de los pueblos indígenas están más desprotegidos y son a menudo vulnerados. Es también el único país de América Latina cuya Constitución no reconoce a los pueblos indígenas y sus derechos. De hecho, la Constitución, vigente desde 1980, redactada en medio de la dictadura militar, establece que el único pueblo existente es el chileno. La Ley Indígena N.º 19253 (1992), modificada por la Ley Indígena,

Ley 21 273 (2020), reconoce etnias, lo que no garantiza estándares mínimos de derechos políticos, territoriales, de participación y autodeterminación a los pueblos indígenas en Chile. En 2008, el Estado chileno ratificó, luego de años de negociación, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, que entró en vigencia en septiembre de 2009. Sin embargo, importantes organizaciones de derechos humanos y organizaciones indígenas en Chile han denunciado internacionalmente el incumplimiento de los estándares que esta convención establece en materia de derechos indígenas (Bustos 2014, mi traducción).

Según datos del último censo abreviado, realizado en 2017, un total de 2.185.732 personas se consideran pertenecientes a uno de los nueve pueblos indígenas reconocidos por la Ley Indígena N.º 19253, lo que equivale al 12,8% de la población total nacional. De ese porcentaje, 79,8% se considera perteneciente al pueblo mapuche, 7,2% se considera aymara y 4,1% se considera diaguita. La población que se considera perteneciente al pueblo mapuche representó el 9,9% de la población total efectivamente censada en el país (INE 2018). En lo referente a la distribución regional de la población indígena, la región metropolitana concentra el mayor número de personas que declararon pertenecer a un pueblo indígena u originario, con un total de 695.116 personas. La distribución de la población indígena según área de residencia se concentra mayoritariamente en las zonas urbanas. Del total de personas que declaran pertenecer a pueblos indígenas, 1.759.677 (81%) se localizan en las zonas urbanas, en tanto que 426.115 (19%) viven en zonas rurales (Censo de 2017). Es importante destacar que en 2020, la Ley N.º 21273 reconoció al pueblo chango “como etnia indígena”, de modo que actualmente son 10 los pueblos indígenas reconocidos en Chile.

INTERCULTURALIDAD, POLÍTICA DE SALUD Y PUEBLOS INDÍGENAS

En estricto rigor, Chile no ha logrado consolidar una política pública de Estado para —y con— los pueblos indígenas. Sin embargo, algunas iniciativas y esfuerzos sectoriales se han sustentado en el discurso de la interculturalidad. La interculturalidad ha sido pensada desde el Estado como una política pública dirigida a los pueblos indígenas, con una mirada idealizada de las relaciones interculturales —vistas como relaciones

armónicas y equilibradas—, que promueve valores como la cooperación y la confianza entre culturas en un marco de horizontalidad.

Aun cuando esta definición reconoce que lo intercultural implica una relación entre dos o más, en la práctica quienes han sido objeto de estas políticas han sido los indígenas (Dietz 2016). Por otra parte, el Estado ha incorporado este enfoque en sus políticas desde una mirada normativa, restrictiva y prescriptiva de lo intercultural, mediante programas que definen qué sería intercultural y qué no, apuntando a un estandarizado *deber ser* de la interculturalidad.

En el caso específico del sector público de salud (el sector privado no establece nada al respecto), desde 1996 se incorporó al marco institucional sanitario vigente una línea de trabajo con pueblos indígenas, que se propuso contribuir a mejorar la situación de salud de los pueblos indígenas sin haber alcanzado a la fecha logros e impactos significativos en materia sanitaria. Esto se evidencia en la desmejorada situación de salud de los pueblos indígenas en relación con la población no indígena:

De manera consistente, la situación epidemiológica de los pueblos indígenas en Chile relevada en los múltiples estudios desarrollados por el MINSAL desde 2003, exhibe para esta población un patrón de transición prolongado, viéndose afectada, por un lado, por altas tasas de mortalidad por enfermedades crónicas y degenerativas, así como por elevadas tasas de suicidio y muertes por agresiones, como la expresión más dramática del daño a la salud colectiva de estos pueblos; y, por el otro, registrando aún una elevada morbimortalidad por enfermedades infecciosas. Este patrón es, además, étnicamente polarizado, situando a la población indígena en las posiciones más desventajosas: sobremortalidad sistemática a nivel general, a lo largo de todo el ciclo vital individual tanto entre los hombres como entre las mujeres. (Ministerio de Salud de Chile 2014, 95)

El Ministerio de Salud cuenta con una Política Nacional de Salud y Pueblos Indígenas desde 2006 y con un Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas con partida presupuestaria asignada desde 2000. Existen a lo largo del país los recursos humanos específicos en los niveles subnacionales de salud (Secretarías Regionales Ministeriales de Salud, y Servicios de Salud) a cargo de implementar la política y el programa, considerando la participación de los pueblos indígenas en todo el ciclo

de la política pública. Los recursos financieros asignados a este programa se ejecutan a través de transferencias a los niveles subnacionales de salud, que a su vez establecen convenios con organizaciones indígenas y municipios para el pago de recursos humanos, atención con medicina indígena, capacitación de recursos humanos en interculturalidad en salud y elaboración de materiales educativos, principalmente. Tal vez la estrategia más importante de la política de salud y pueblos indígenas en Chile sean los/as facilitadores/as interculturales, personas pertenecientes a pueblos indígenas, contratadas por el sistema de salud público para actuar como mediadores entre la persona enferma, su familia y comunidad, los establecimientos de salud y la medicina indígena. A pesar de ser el soporte principal de la política y programa de salud y pueblos indígenas, su rol y función no es reconocido formalmente por el sistema de salud público, pues no cuentan con un escalafón en la administración pública y muchos de ellos poseen condiciones laborales precarias, inestables y sin seguridad social.

En este escenario emergen algunas iniciativas locales heterogéneas de centros de salud familiar de atención primaria y hospitales interculturales, cuya característica distintiva principal ha sido la atención de médicos indígenas en estos espacios; sin embargo, aun cuando estas iniciativas abren una posibilidad de acceso a medicina indígena, no se logra impactar y generar cambios a nivel del modelo de atención y del sistema de salud público en su conjunto.

LA PLACENTA ES UN RESIDUO, ¡HAY QUE REGULARLA!:

EL GRUPO DE TRABAJO MINISTERIAL

Entre 2014 y 2016, el Ministerio de Salud de Chile emprendió una discusión referente a la modificación al Reglamento sobre manejo de residuos de establecimientos de atención de salud, REAS (2009). La discusión buscaba hacerse cargo de una demanda histórica, planteada sistemáticamente por los pueblos indígenas en Chile y, al mismo tiempo, responder a los constantes requerimientos de los funcionarios de los establecimientos de salud a nivel nacional, quienes, a través de llamados telefónicos, oficios o correos electrónicos, manifestaban que se veían conflictuados al no tener claridad sobre cómo responder cuando recibían dichas solicitudes. No olvidemos que muchos de estos funcionarios son el primer contacto con las personas y familias indígenas. La normativa

vigente en ese momento los mandataba a denegar la solicitud de la placenta y, frente a dicha negativa, lo que recibían era la frustración de las mujeres. La modificación reglamentaria lo que buscaba era destrabar la prohibición de entrega de la placenta al momento de ser solicitada por mujeres indígenas en establecimientos de salud públicos y privados.

El destino de la placenta se encuentra regulado en distintas normativas del Ministerio de Salud. El Código Sanitario es una de ellas. Promulgado mediante Ley N.º 3385, del 22 de mayo de 1918, ha sufrido innúmeras modificaciones y reformulaciones más profundas, transformándose en el Código actual, que rige desde el 31 de enero de 1968. En su art. 153 establece que “las placenas y otros órganos y tejidos que determine el reglamento podrán destinarse a la elaboración de productos terapéuticos y a otros usos que el mismo reglamento indique”. El Reglamento del Libro Noveno del Código Sanitario de 1997 (Ministerio de Salud de Chile 1997) sobre aprovechamiento de órganos, tejidos o partes del cuerpo de un donante vivo y utilización de cadáveres o partes de ellos con fines científicos o terapéuticos, refiere en el artículo 16º que

los Directores de los establecimientos hospitalarios públicos o privados podrán disponer de las placenas, tejidos cerebrales o pulmonares y demás elementos que resultaren de las intervenciones quirúrgicas que se efectúen en el establecimiento, con el objeto de que se destinen a investigación científica o a la elaboración de productos terapéuticos o reactivos, sea que esto se efectúe por sí o por terceros.

(Ministerio de Salud de Chile 1997, 6)

El Manual de Atención Personalizada en el proceso reproductivo, elaborado en el marco de la estrategia Chile Crece Contigo (Ministerio de Salud de Chile 2008), aborda en el capítulo xvi la atención de salud reproductiva de las mujeres indígenas. Propone “garantizar que las familias (si lo desean) puedan quedarse con la placenta, para realizar con ella los ritos pertinentes, además se incorporaran elementos para facilitar su salida (botella para soplar, paños tibios, toma de *werkunlawen*)” (2008, 335).

Pero sin duda, era el REAS (Ministerio de Salud de Chile 2009), la reglamentación que más específicamente concentraba disposiciones en relación con el destino de la placenta. En el artículo 6º define como residuos especiales “aquellos residuos de establecimientos de atención de salud sospechosos

de contener agentes patógenos en concentración o cantidades suficientes para causar enfermedad a un huésped susceptible” (Ministerio de Salud de Chile 2009, 3). En esta categoría se especifica a los residuos patológicos entendidos como “restos biológicos, incluyendo tejidos, órganos, partes del cuerpo que hayan sido removidos de seres o restos humanos, incluidos aquellos fluidos corporales que presenten riesgo sanitario” (Ministerio de Salud de Chile 2009, 3). Es curioso que aun cuando en ninguna parte de este Reglamento se mencionen específica y explícitamente a las placas, sean estas incluidas y clasificadas en una reglamentación para residuos. Es por medio de una definición sanitaria que la placenta se transformó en un órgano residual, cuyo destino debe ser su eliminación.

Desde 2000, cuando tuve mis primeros vínculos y aproximaciones al trabajo en salud, fui testigo de esta solicitud en instancias abiertas y colectivas, como encuentros, talleres y seminarios de salud comunales, regionales y nacionales; así como de solicitudes individuales de carácter formal, realizadas en los establecimientos de salud o en las oficinas regionales y provinciales de la autoridad sanitaria a donde llegaban las mujeres embarazadas y sus familias, muchas veces días antes de concretarse el parto.

El grupo de trabajo ministerial que se conformó para la modificación del REAS incluyó a profesionales del área técnica, matronas/es, enfermeras/os, profesores/as, antropólogos/as, abogados/as, ingenieros/as vinculados/as a ámbitos como salud pública, riesgos sanitarios derivados de alteraciones ambientales, interculturalidad y pueblos indígenas, a equipos a cargo de los programas de enfermedades transmisibles, a responsables del programa de salud de la mujer tanto de atención primaria y secundaria, al equipo jurídico, entre otros. En algunas ocasiones de carácter decisivo o cuando la discusión se entrampaba por falta de acuerdos, contábamos con la participación de jefaturas, autoridades técnico-políticas, por lo general, médicos/as de profesión, con poder de decisión.

La totalidad de los miembros permanentes de este grupo de trabajo eran profesionales (hombres y mujeres), con una larga trayectoria en el Ministerio de Salud y formación en salud pública. Sus experiencias y experticia eran bastante heterogéneas. Algunas de ellas asociadas a la fiscalización y vigilancia. Otras más cercanas a labores de prevención y control de enfermedades, ejerciendo un rol rector y regulador. Otros integrantes, responsables de transversalizar y promover el enfoque intercultural en los programas de salud y, por último, algunos en un

rol de asesoría jurídica y de armonización de las normativas. Un aspecto común presente entre quienes conformaban el grupo era su experticia en la elaboración y adecuación de regulación sanitaria. Gran parte de ellos/as venía trabajando esta materia durante por lo menos cinco años. Algunos habían participado en la elaboración del REAS en 2009. Sin excepción, eran profesionales a quienes los unía la responsabilidad institucional por elaborar normativas y velar para que estas se cumplieran y aplicaran. Todos/as, de alguna manera, eran responsables de la puesta en marcha del reglamento de manejo de residuos.

MÁS ALLÁ DE LA EVIDENCIA. LA DIMENSIÓN MORAL EN LAS POLÍTICAS DE REGULACIÓN SANITARIA

Desde la conformación del grupo de trabajo se empezó a exigir a los/as profesionales de las ciencias sociales a cargo de los temas de salud indígena en el Ministerio que investigaran y presentaran al grupo de trabajo información relevante para dialogar con otros profesionales, especialmente del área jurídica y de las ciencias de la salud, quienes en distintas ocasiones habían manifestado resistencias en relación con la entrega de la placenta por los potenciales riesgos sanitarios para la salud pública; esto indicaba que el asunto iba más allá de la entrega o de la placenta en sí misma. No era casualidad que su regulación hubiera quedado asentada en un reglamento de “residuos”. En la dimensión moral de la política pública, es decir, a partir de las intencionalidades y juicios de valor que definen lo que es correcto, la placenta era y es definida en la reglamentación del sector salud como un residuo patológico peligroso, objeto de control estatal y de sus funcionarios/as para evitar riesgos para la salud de la población. En estos términos, el tratamiento y manejo de la placenta solo les correspondería a algunos profesionales de la salud, aquellos con una formación sanitaria formal y, por lo tanto, quedaría prohibido su cuidado a los/as usuarios/as y requirentes indígenas, vistos como personas sin conocimientos pertinentes para estos fines y carentes de prácticas de cuidado de la salud. De esta manera, los funcionarios/as desconfiaban de lo que las personas indígenas podrían hacer con la placenta. En ese contexto, me parecía que había un espacio de responsabilidad para la expresión de la antropología en ese escenario heterogéneo de disciplinas.

Los argumentos a favor del derecho de las mujeres de pueblos indígenas a solicitar y recibir la placenta en los establecimientos de salud pública debían

ser sustentados con evidencia: datos cuantitativos, estudios científicos, investigaciones, registros formales. No bastaba con los testimonios verbales y escritos de un sinnúmero de mujeres que, frente a la negativa de la entrega de la placenta en sus respectivos centros de salud, recurrían a la autoridad sanitaria regional (responsable de fiscalizar las disposiciones contenidas en el Código Sanitario, sus leyes, reglamentos y normas complementarias de ámbitos como higiene, seguridad ambiental, productos alimenticios entre otros) y central del Ministerio de Salud, con relatos escritos donde exponían sus casos, evocaban sus orígenes indígenas y exigían su derecho como miembros de un pueblo, aludiendo a los articulados de normativas nacionales e internacionales. Frente a la negativa de la solicitud, las mujeres y sus familias argumentaban la reivindicación histórica de ser indígena, así como la autonomía del cuerpo al reclamar el derecho a disponer de un órgano que les pertenecía.

Como profesionales del Departamento a cargo de los temas de salud indígena en el Ministerio, sistematizamos la información disponible sobre casos de solicitud de la placenta a nivel nacional entre 2013 y 2014, así como las respuestas del sistema de salud. Por otra parte, realizamos una búsqueda bibliográfica sobre la importancia y concepción de la placenta para el mundo indígena (Alarcón y Nahuelcheo 2008; Davison 1983; Sadler et ál. 2006; Quidel y Pichinao 2002; Torres 2010). Por último, hicimos una revisión comparativa de la legislación internacional sobre la regulación de la entrega de la placenta en países vecinos con características socioculturales y sociosanitarias similares a las de Chile (Ministerio de Salud de Perú 2005; Ministerio de Salud Pública de Ecuador 2008; Ministerio de Salud y Deportes de Bolivia 2005). Con este material fue posible abordar la discusión en el grupo de trabajo.

LA AUSENCIA DE DOCUMENTACIÓN EN LAS PRÁCTICAS ESTATALES

Una primera cuestión que identifiqué fue la dificultad de los equipos de salud para documentar las solicitudes de entrega de la placenta, debido a la inexistencia de un sistema de registro diferenciado que permitiera acceder a ese dato. Por lo tanto, el universo de requerimientos que encontramos no representaba el número de solicitudes de las mujeres, sus parejas o familiares para recibir la placenta tras el parto. Afirmo esto con base en las diversas solicitudes que por vía informal

conocí en mi rol de antropóloga, trabajando en salud con comunidades mapuche en el nivel subnacional y nacional.

A partir de los pocos casos que conseguimos levantar, reconstruimos el itinerario que seguían las personas, sus solicitudes y las respuestas del sistema de salud. Las solicitudes eran realizadas en primera instancia en los establecimientos de salud, a través de una manifestación en persona y de palabra a la matrona o matrón de atención primaria o de los servicios de ginecología de los hospitales. Comúnmente en estos espacios no se resolvía la solicitud, algunas quedaban en el camino, otras —las que sorteaban la burocracia y la incomprendición—, escalaban su petición al Ministerio de Salud. Los casos que logramos seguir eran principalmente aquellos requerimientos en los cuales las personas habían decidido oficiar y acudir hasta las últimas instancias, la División Jurídica del Ministerio de Salud, para efectos de obtener una respuesta oficial frente a su solicitud.

Lo que encontramos en las respuestas oficiales del sistema de salud fue la disparidad de los fundamentos y la ambivalencia de respuestas en los casos. “No es posible la entrega”, invocando el articulado del código sanitario y del REAS. Pero en los años previos a la modificación reglamentaria, desafiando todo tipo de pronósticos, comenzó a aparecer la argumentación a favor de la entrega del propio sistema de salud, por un lado, el Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales en los Estados-nación en los que viven y las responsabilidades de los gobiernos de proteger estos derechos, por otro lado, la Ley 20584, conocida como ley de derechos y deberes en salud, que establece en el Artículo 7 el derecho de los pueblos indígenas a recibir atención de salud con pertinencia cultural. Asimismo, aludían a la obligación de los prestadores institucionales públicos de otorgar dicha atención, las recomendaciones de la OMS sobre parto y nacimiento y del Sistema Chile Crece Contigo, señalando que las mujeres que dan a luz en una institución deben conservar su derecho a decidir sobre su vestimenta (la suya y la de su bebé), comida, destino de la placenta y otras prácticas culturalmente importantes.

Me interesa destacar que, así como muchas de las solicitudes eran desestimadas por la autoridad sanitaria local, en otras regiones, la misma autoridad sanitaria se daba a la tarea de solicitar a sus equipos técnicos la elaboración de circulares y oficios, dirigidos a su red de atención, instruyendo que frente a la solicitud de placenta de familias indígenas lo que correspondía era la entrega.

Hay aquí una paradoja interesante. La normativa de regulación no tiene una única aplicación, está mediada por interpretaciones personales de los funcionarios, que entrecruzan saberes y sensibilidades respecto a lo indígena, la interculturalidad y la salud pública. Lo anterior no hace más que poner de relieve distintas maneras de ser Estado y la forma en que se expresa la política en prácticas encarnadas en agentes estatales con concepciones diversas acerca del Estado y de la cabida o no que tienen los derechos de los pueblos indígenas en un Estado que se define como unitario y monocultural. Así, parafraseando a Didier Fassin (2018), aun cuando existan criterios y se definan protocolos, las condiciones de arbitraje que imponen instancias gubernamentales y funcionales cuya tarea es la supervisión y la regulación, dejan una parte importante a la interpretación personal de los agentes del Estado, que a final de cuentas resuelven a partir de su real saber y entender.

Tuve acceso a varios casos de funcionarios de salud que solicitaban respaldo al nivel central del Ministerio de Salud para fundamentar sus respuestas a estas solicitudes. Algunos sentían temor de ser cuestionados por sus jefaturas por no cumplir la norma. Sin embargo, muchos se valían de la normativa nacional e internacional para respaldar las respuestas a favor de la entrega de la placenta. Algunas veces, dependiendo de la sensibilización y voluntad de la jefatura de turno, este tipo de argumentos eran acogidos por la autoridad. Sin embargo, en otros casos, descartaban el mismo argumento y prohibían la entrega de la placenta haciendo valer el REAS sobre la normativa internacional e incluso sobre las indicaciones de algunos departamentos y divisiones del propio Ministerio de Salud. Cabe destacar esa ambivalencia del Estado. Mientras algunos funcionarios de salud hacían valer el reglamento vigente que no permitía la entrega de la placenta, otros se esforzaban por convencer a sus autoridades de que disponer de la placenta era un derecho de las mujeres y sus familias, desplegando argumentos legales y normativos suficientes para respaldar las solicitudes.

LA PLACENTA NO ES UN RESIDUO. PRÁCTICAS INDÍGENAS EN TORNO A SU USO Y DESTINO

Unos pocos artículos antropológicos subrayaban la concepción de la placenta y las prácticas indígenas vinculadas a su tratamiento. Cuando existían, estas aludían principalmente al contexto aymara andino,

mapuche y rapanui (Alarcón y Nahuelcheo 2008; Davison 1983; Sadler et al. 2006; Quidel y Pichinao 2002; Torres 2010). Encontramos también antecedentes sobre el destino que le daban a la placenta los pueblos indígenas en algunos manuales institucionales sobre pautas de crianza y parto humanizado. Por último, también había información interesante en materiales, informes locales (literatura gris) destinados al trabajo de sensibilización de los equipos de salud (Servicio de Salud Iquique 2006; Servicio de Salud Bío Bío 2009; Servicio de Salud Osorno s. f.; Servicio de Salud de Chiloé 2010).

De acuerdo con este *corpus* de materiales, para los aymara la placenta es símbolo de vida y de continuidad en la relación entre la madre y el hijo/a, y se vincula con los antepasados maternos de la familia (Servicio de Salud Iquique 2006). A su vez, para los/as mapuche,

la placenta tiene pertenencia, pues lleva el espíritu de la madre y del niño, por lo tanto, debe tener una buena disposición final. Las mujeres mencionaron que la placenta debe ser enterrada debajo de un árbol nativo o frutal, lo cual daría protección y fortaleza física al niño. (Alarcón y Nahuelcheo 2008, 197)

Por otra parte, Quidel y Pichinao plantean que “tras el alumbramiento, la placenta debe recibir un trato especial ya que el destino de esta tiene gran importancia y repercusión en la vida del niño o niña. De acuerdo con la bibliografía consultada, esta permite ver el futuro de la persona” (2002, 22-23).

Entre los rapa nui:

la placenta se conoce como *henua-poki*, algo así como la tierra del niño. Esto hace referencia al simbolismo que acoge a la placenta, como aquel mundo primigenio que es capaz de resguardar la vida del niño, incluso antes de su gestación. La placenta, además se encuentra asociada a una serie de simbolismos y ritos de gran importancia cultural que, además, se encuentra presente en otras islas de la Polinesia. (Torres 2010, 145-146)

La placenta tiene que ver con la continuidad de la vida:

Si bien es cierto esta placenta es donde estuvo viviendo el feto, el bebé hasta cuando nació, se considera como la parte protectora de ese bebé en su territorio, y por lo tanto, esta placenta no se elimina así como basura, como que no sirve. Esta placenta se le da continuidad

a través del entierro y con un árbol arriba, va a pasar a ser el alimento para ese árbol. La continuidad de lo que fue dejó de servir al bebé, para comenzar a servir al árbol. El árbol es la prolongación del bebé a través de la placenta. *Tanu henua*, se le dice. (Torres 2010, 145-146)

En síntesis, podemos decir que el mundo indígena otorga a la placenta un uso ritual/ceremonial que tiene que ver con la proyección del ser que nace. El uso ritual de la placenta permite que el niño/a se desarrolle equilibradamente en el plano físico, emocional, espiritual, social y familiar, y que establezca un lazo con tu territorio. Del mismo modo, el uso ritual de la placenta posibilita a la familia y entorno más cercanos del recién nacido fortalecer y reafirmar los lazos de protección y acompañarlo en su formación como persona.

SOBRE EVIDENCIAS Y EVIDENCIAS. ¿QUÉ HACEN LOS PUEBLOS INDÍGENAS CON LA PLACENTA?

Una cuestión que aparecía y preocupaba al grupo de trabajo era el destino que las personas darían a la placenta. ¿Qué hacen los pueblos indígenas con la placenta? ¿Cómo y quién(es) la manipulan? ¿Todos los pueblos indígenas hacen lo mismo con ella? Algo había en estas preguntas. Además de expresar el esfuerzo por entender y conocer las prácticas asociadas al ritual de la placenta, ellas expresaban, por un lado, temor y desconfianza desde el campo de lo técnico sanitario y profesional acerca de ciertas prácticas indígenas y los efectos en la salud pública del supuesto tratamiento inadecuado de la placenta de las familias indígenas. Por otro lado, los interrogantes eran al mismo tiempo el reflejo extremo del rol fiscalizador, regulatorio y de control conferido por ley a los/as funcionarios/as de la salud pública quienes están mandatados para cumplir desde una racionalidad movilizada por la desconfianza y un rol muy consciente y fuertemente instalado en el quehacer técnico.

También despertaba curiosidad conocer lo que las personas y familias de pueblos indígenas hacían con la placenta: ¿La leen? ¿La entierran junto a un árbol? ¿La dejan sobre el techo de las casas? ¡¿Se la comen?!

La discusión que se había iniciado y el rumbo favorable que había seguido para entender que la entrega de la placenta constituía un derecho de las mujeres indígenas abrieron repentinamente un camino poco esperado. Se comenzó a instalar entre los miembros del grupo

de trabajo la idea de que la modificación reglamentaria debería incluir la regulación y monitoreo del destino final de la placenta por parte del sistema de salud. Es decir, no solo establecer protocolos, flujogramas y mecanismos de bioseguridad para resguardar una entrega segura de la placenta, sino también extender la regulación a lo que las familias hacían con la placenta en su espacio más íntimo. Se trataba de regular la práctica ceremonial ritual de la placenta. Para que se entienda bien, la regulación establecería cómo debía ser esa práctica “segura”, para ser autorizada por el personal de salud.

Esta idea generó malestar entre quienes representábamos en esa mesa de trabajo al Departamento de Salud y Pueblos Indígenas. En efecto, esa era una forma de ingreso del quehacer del Estado en la vida cotidiana y espiritual de las familias indígenas. Era entrar a un terreno al que no habíamos sido invitados. Era ir en una dirección en la que como equipo nunca hubiéramos querido ir. Desconfiguraba el espíritu inicial de la modificación reglamentaria. ¿Por qué el sistema de salud tendría que involucrarse en ese espacio íntimo de las familias? ¿Qué lo facultaba para eso? La primera reacción fue manifestar abiertamente en la reunión nuestra oposición y no de la mejor manera o en los mejores términos. Pero ¿cómo elaborar un relato y transmitir argumentos que nos permitieran dialogar con los funcionarios, buscar puentes de entendimiento, evitando que la intención por regular una práctica cultural en función de la protección de la salud pública, terminara siendo finalmente una medida desmedida?

La manera de revertir esa idea fue acudiendo a la “evidencia”. La documentación de las prácticas culturales en torno a la placenta de algunos estudios e informes, muchos de estos últimos elaborados por los propios equipos de salud, nos permitió argumentar sobre la cuidadosa, respetuosa, y en algunos casos, temerosa relación que han establecido y establecen las personas de pueblos indígenas con la placenta. Las más preocupadas por el manejo o tratamiento delicado y respetuoso, eran precisamente las familias. Así lo señala el siguiente testimonio recogido por Quidel y Pichinao:

Bueno, eso era muy importante, esta se enterraba cerca de la casa, eso es de mucho cuidado, no se juega con eso, hoy en día en el hospital eso se quema o lo botan, es por eso que eso puede traer mucha desgracia durante la vida de la persona, la persona

puede vivir en medio de cosas de fuego. Además, por medio de la placenta, se puede ver el futuro de la persona, viene como escrito. Había que observarlo muy bien, cuando la placenta era grande esto demostraba que la vida de la persona iba a ser larga, cuando la placenta era más pequeña, esto demostraba que la vida de la persona iba a ser más corta. Sin embargo, todo este conocimiento se ha perdido por falta de práctica. (Quidel y Pichinao 2002, 22-23)

Si bien esta “evidencia” ayudó a marcar un límite entre lo regulable y lo no regulable, no fue suficiente. El temor profesional de algunos integrantes del grupo de trabajo no amainó. Ahora su preocupación se centraba en las posibles infecciones que la placenta podría transmitir a quienes estuvieran en contacto con ella: el personal de salud a cargo de la entrega, la parturienta y su familia más cercana. Profundizamos en la búsqueda de investigaciones sobre temas de salud sexual y reproductiva, prácticas socioculturales asociadas a los rituales de la placenta en distintos pueblos indígenas en Chile (Alarcón y Nahuelcheo 2008; Davison 1983; Quidel y Pichinao 2002; Sadler et ál. 2006; Torres 2010). El resultado le mostró al grupo de trabajo ampliado que para los pueblos indígenas la placenta no es un simple residuo orgánico. Su adecuado tratamiento es ritual, porque fortalece lazos, protege al recién nacido, resguarda su formación como persona, la relación con su comunidad y otorga la pertenencia a un territorio.

Sin embargo, esta “evidencia” tampoco fue suficiente para calmar las preocupaciones y temores de otros/as profesionales de las perspectivas ambientales y sanitarias. Plantearon, por un lado, no tener las competencias técnicas suficientes para evaluar los posibles riesgos de infección asociados a la entrega de la placenta, sugiriendo la necesidad de contar con una opinión experta al respecto, como la de un médico con especialidad en infectología. Por otro lado, propusieron que se les realice a las mujeres que solicitan la placenta un conjunto de exámenes previos para evaluar los posibles riesgos de contaminación por sangre, de enfermedades tales como VIH/SIDA, Chagas, HTLV1, hepatitis B y hepatitis C. Indicaban que la realización de estos exámenes serviría para controlar el riesgo de posibles contagios y en ningún momento se cuestionaron esos argumentos basados en la otra “Evidencia”. La reflexión posterior fue pensar en la evidencia con minúscula y Evidencia con mayúscula, en cómo desde las ciencias

sociales y desde la antropología podemos contribuir a cuestionar y relativizar la idea de que las ciencias de la salud producen Evidencia, un conocimiento que es verdadero, objetivo e incuestionable. Nuestras prácticas disciplinarias pueden ayudar a desnaturalizar la noción de verdad y el estatus superior de la Evidencia atribuible a un determinado tipo de conocimiento, en este caso, el conocimiento biomédico.

Con base en estas diversas perspectivas, indígenas y disciplinarias, puestas en juego, el grupo de trabajo ministerial elaboró la propuesta de modificación reglamentaria que incluía las dimensiones antes descritas, vale decir, los aspectos antropológicos, socioculturales, indígenas e identitarios, los resguardos ambientales de la entrega, los procedimientos y exigencias institucionales para la solicitud y entrega, así como la evaluación con base en exámenes adicionales a los que se realizan a toda mujer embarazada bajo el supuesto de controlar y evitar los posibles riesgos de contaminación por sangre.

Dos eventos marcaron esta modificación reglamentaria. El primero de ellos está relacionado con la preocupación de algunos miembros del grupo de trabajo (mayoritariamente los/as profesionales responsables por el control de las enfermedades transmisibles) por los riesgos para la salud pública que pudiera ocasionar la entrega de la placenta y su mal uso. Hubo voces en el grupo de trabajo ministerial que estimaron necesario solicitar una síntesis rápida de Evidencia sobre infecciones transmitidas por su manipulación, especialmente el contagio de enfermedades transmisibles por la sangre. Una síntesis rápida de Evidencia es una recopilación de los datos disponibles para evaluar la pertinencia de una intervención. Esta es una de las exigencias que el sector salud tiene que cumplir cuando se requiere diseñar, implementar y/o evaluar los resultados de una determinada política pública, sea esta un programa, la formulación de una ley, la adecuación de un reglamento, etc. Una primera cuestión que arrojó esta búsqueda es que los riesgos de manipulación de la placenta habían sido poco explorados nacional o internacionalmente. No había evidencia científica sobre los riesgos de transmisión al entregar la placenta después de un parto a madres de pueblos originarios.

El segundo evento de este proceso incorporó al debate una voz con mayor autoría y especialización ante los riesgos de infección. Lo que estaba en la base de este requerimiento era que quienes estábamos allí como parte del grupo de trabajo como profesionales de la salud no médicos

no teníamos la jerarquía, el conocimiento suficiente ni la experticia requerida para pronunciarnos sobre los riesgos, las infecciones y la salud de la población, pese a haber presentado evidencia antropológica y a contar con los resultados de la búsqueda rápida de evidencia, es decir, primó una racionalidad hiperespecializada y médico-centrada. Para ello, el grupo de trabajo ministerial solicitó incorporar a este grupo a un profesional, médico, especialista en control de infecciones asociadas a la atención de la salud, que participó en las reuniones finales sobre la estrategia y en la modificación del texto final del REAS.

Las observaciones del médico experto cuestionaron y remecieron ciertas verdades que habían sido asumidas como incuestionables por la parte médica del grupo. El profesional médico planteó que los exámenes listados en la modificación del reglamento eran exigidos para la sangre utilizada en transfusiones, no para el acto de entrega de placenta. Desde su perspectiva, no había antecedentes de que las infecciones que los exámenes pretendían pesquisar fueran transmitidas por manipulación de la placenta. Por ello, no se justificaba hacer exámenes especiales adicionales solo para este propósito, distintos a los de cualquier mujer embarazada.

Las palabras del médico no cayeron bien entre algunos miembros del grupo de trabajo. Generaron un debate intenso y cierto desconcierto de mi parte, principalmente por no haber cuestionado oportunamente esas exigencias. Volvieron a aparecer las preocupaciones sobre los riesgos para la salud de la población que la entrega de la placenta pudiera tener. Surgieron una vez más las aprensiones sobre el contagio con algún virus por causa de la manipulación de la placenta. Los miembros del grupo de trabajo con formación en ciencias de la salud, insistieron en que no había evidencia científica que apuntara en ese sentido, además se fundamentó que gran parte de los virus morían al contacto con el ambiente y que además la placenta sería entregada en bolsa sellada de manera hermética, por lo tanto, el riesgo no era un tema.

La voz autorizada del médico infectólogo en esta ocasión jugó a favor del sentido último de la modificación del REAS, como argumento aliado en la búsqueda de desburocratizar un procedimiento, de respetar y garantizar un derecho, de dar respuesta a una demanda sentida y sostenida durante décadas por los pueblos indígenas. Pese a que muchos no estuvieron de acuerdo con las observaciones del profesional experto,

prevaleció su saber sobre el de otros profesionales no médicos de la salud, así como la empatía que las autoridades de la época tuvieron con este argumento.

Las indicaciones técnicas señaladas llevaron a simplificar la modificación reglamentaria, excluir exámenes adicionales y de esa manera desburocratizar una experiencia para quienes libremente decidieran vivirla. En noviembre de 2016 se publicó en el diario oficial la aprobación de la modificación reglamentaria (Ministerio de Salud de Chile 2017) y en junio de 2017 la norma técnica para la entrega de placenta que garantiza el derecho de las mujeres a disponer de ella, respetando sus prácticas culturales, también entrega un marco a quienes trabajan en los establecimientos de salud con las garantías sanitarias para resguardar la salud de la población.

REFLEXIONES FINALES

Espero que este recorrido exponga al Estado en prácticas a partir de lo que sus agentes hacen, en este caso, profesionales de distintas disciplinas, incluida la antropología, que ejercen en el área de la salud y quienes tienen la responsabilidad de desarrollar una tarea sanitaria no tan conocida en el campo de la antropología, vinculada al rol de regulación de la salud pública. En la práctica esto se traduce en el diseño, formulación y adecuación de normativas, reglamentos, protocolos y normas técnicas que, por lo general, cuando son formuladas lo hacen pensando en una población tipo, sin considerar las particularidades y necesidades de grupos específicos como, por ejemplo, los pueblos indígenas.

El trabajo en políticas de salud y particularmente en un campo como la adecuación normativa deja ver que la antropología puede aportar a ese ámbito de diferentes formas: el levantamiento de evidencia y su traducción para perspectivas y disciplinas diversas; el registro de procesos como la reconstrucción de microhistorias de la política, que en este caso en particular, fue interesante en cuanto permitió reposicionar la importancia de responder institucionalmente a una demanda histórica y trenzar caminos posibles para alcanzar el fin último que era la entrega de la placenta a quien libremente la solicitase. Estos registros y reconstrucciones son relevantes también para futuros ejercicios de modificación reglamentaria. La antropología aportó al trabajo del equipo al mostrar la diversidad de voces, otorgando un estatus particular al relato y al

testimonio como evidencias de las experiencias subjetivas de vida, tanto de quienes angustiadamente solicitan la placenta como de aquellos que angustiadamente no saben qué responder.

Entramos así a la dimensión moral y afectiva del Estado, de las políticas y de quienes tienen formalmente el mandato de diseñarlas, adecuarlas y contribuir para su puesta en práctica. “La experiencia afectiva común nunca tiene un solo tono, a menudo es mixta, oscilando de un matiz al otro, marcada por la ambivalencia” (Le Breton 2012, 69). Los profesionales del grupo ministerial a cargo de la modificación del REAS vivieron en tensión permanente oscilando entre, por un lado, la adecuación normativa orientada a otorgar garantías de derecho a los pueblos indígenas, y por otro lado, extremar su rol fiscalizador de la normativa que los instala en una racionalidad del control, de la regulación, que piensa al otro/a como un sujeto irreflexivo, desconocedor de las normas de higiene, que carece de conocimientos y prácticas propias de cuidado de su salud, a quien, por lo tanto, hay que educar para que aprenda a manejar la placenta en los términos de la bioseguridad.

El REAS y su posibilidad de adecuación son maneras en que el Estado se expresa en esta práctica en particular, no es un mero acto burocrático y administrativo. Es un acto que conecta a las/os funcionarias/os afectiva y emocionalmente con sus responsabilidades y experticias, que los/as une con lo que desde su experiencia en el Estado es la respuesta técnica correcta, es decir, con su rol regulador para el cuidado de la salud de la población. Como funcionarios involucrados en esta tarea compartíamos una emocionalidad, que se expresaba en la forma como nos relacionábamos con la idea de modificar una norma para posibilitar la entrega de lo que, desde la perspectiva del sistema de salud, constituye un residuo. Se trata de una emocionalidad ambivalente de miedo y desconfianza, que cede un espacio de control y de poder, pero que, al mismo tiempo, desconfía de algunos comportamientos porque cree que ignoran la norma institucional establecida. Esta emocionalidad nos hizo avanzar y retroceder en las propuestas y decisiones, nos hizo revisar y volver a revisar los requisitos para la entrega de la placenta, sumar nuevas exigencias y sobre exigencias: la solicitud de sumar a la evidencia ya disponible una búsqueda rápida de evidencia científica para pesquisar riesgos sanitarios por manipulación de la placenta; incluir en el equipo de trabajo la voz de alguien “más

experto”; también la exigencia para las mujeres embarazadas de adicionar exámenes distintos a los que se hacen habitualmente, todas estas son expresiones de desconfianza hacia quienes solicitan la placenta; además, arrogarse la necesidad de regular lo que las personas realizan con este órgano en un contexto de carácter ritual, resulta ser un mecanismo de control de las vidas y de los cuerpos de las mujeres.

El reglamento es una herramienta cargada afectivamente, en tanto que materializa, por un lado, concepciones de los agentes estatales sobre las prácticas de los pueblos indígenas como no confiables, y por otro lado, en tanto que posibilita retomar una práctica ritual ancestral, considerada por los propios pueblos como una reivindicación política y de derechos. Por ello, lo que se modificó iba más allá del reglamento: no solo cambiaba un articulado, sino la manera de establecer la relación entre el aparato estatal y la ciudadanía. Modificaba al mismo tiempo la manera de tratar la placenta, tanto desde las condiciones de bioseguridad, como desde su tratamiento ritual.

Por otro lado, el caso que aquí he presentado destaca las maneras en que las/os funcionarios de salud pueden en ocasiones cuestionar la normativa, revisarla y reformularla, así como el modo en que las emociones vuelven constantemente a emerger en decisiones que se fundamentan, aparentemente, en racionalidades técnico-científicas, pero que están permeadas por sentimientos de temor y de desconfianza profesional. Cabe insistir en que estas emociones marcan también los caminos de la política pública, a veces abriéndose a posibilidades impensadas que dan cabida a la diversidad de puntos de vista y otras veces cerrándose, burocratizando la vida y manteniendo el *status quo* porque “siempre ha sido así y así deberá seguir siendo”.

En las decisiones de la construcción de política pública llama la atención y entra al ruedo la heterogeneidad de perspectivas, lenguajes, conocimientos, diálogos y disputas interdisciplinarios en el área de la salud y en particular del conocimiento biomédico. Hay entonces evidencia y Evidencia. La evidencia tiene estatus distintos, jerarquiza conocimientos y relaciones que configuran las decisiones. El conocimiento científico puede investirse de una autoridad que trasciende al conocimiento mismo pues alcanza el campo de la autoridad política y adquiere el monopolio de la razón. Al mismo tiempo, otros tipos de conocimiento, que no provienen del saber biomédico son examinados con distancia e incorporados a las

decisiones parcial e instrumentalmente, de manera que sirvan a los intereses institucionales.

Esos conocimientos son también provisorios, contradictorios y cuestionables, sin embargo jerarquizan las determinaciones estatales traducibles en “prácticas políticas de regulación y disciplinamiento” (Das y Poole 2008, 19), que regulan la vida de los/as otros/as, estableciendo lo que pueden y no pueden hacer, normando cómo deberían ser y cómo deberían comportarse, e ingresando en ocasiones a los espacios más íntimos y privados de las familias: el destino, uso y tratamiento de algo que es propio, la placenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudo, Alejandro. 2013. “La socialización del consultor antropológico: de la práctica a los marcos normativos de la política pública”. *Revista de Antropología Social* 22, 0: 177-198. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43188
- Alarcón, Ana y Yolanda Nahuelcheo. 2008. “Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 40, 2: 193-202. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562008000200007>
- Bustos, Bárbara. 2014. “O estatuto da comunidade indígena e realização do ngillatun entre os Mapuche de Tranaman no sul do Chile. Dinâmicas organizacionais e transformações sociopolíticas”. Tesis de doctorado en Antropología Social, Centro de Filosofía e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Breihl, Jaime. 2003. *Epidemiología crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Cabaña, Gabriela. 2019. “Dignidad es cuidado. Hacia una nueva forma de integración social”. *Revista Intervención* 9, 2: 5-24.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2008. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52. DOI: <https://doi.org/10.34096/cas.i27.4328>
- Davison, Judith. 1983. “La sombra de la vida. La placenta en el mundo andino”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 12, 3-4: 69-81.
- De la Maza, Francisca. 2017. “Tourism in Indigenous Territories: The Impact of Public Policies and Tourism Value of Indigenous Culture”. *Latin*

- American and Caribbean Ethnic Studies*, 13, 1: 94-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/17442222.2018.1416894>
- De la Maza, Francisca. 2018. “Gobierno local, política y turismo indígena: enfoque etnográfico en contextos interculturales”. *Revista Antropologías del Sur* 5, 9: 181-195. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v5i9.939>
- Dennis, Barbara. 2009. “What Does It Mean When an Ethnographer Intervenes?” *Ethnography and Education* 4, 2: 131-146. DOI: <https://doi.org/10.1080/17457820902972762>
- Dietz, Gunther. 2016. “La interculturalidad: desafíos epistemológicos y respuestas antropológicas”. *El volcán insurgente. Corriente crítica de trabajadores de la cultura* 46: 18-26.
- Espada, Adrián. 2019. “Reseña Affective States: Entanglements, Suspensions, Suspicions. Mateusz Laszczkowski (ed. lit.), Madeleine Reeves (ed. lit.) New York: Berghahn Books, 2017”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 14, 1: 169-174.
- Espinoza, Claudio. 2018. “El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008”. AIBR *Revista de Antropología Iberoamericana* 13, 3: 355-379. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.v13i3.68555>
- Espinoza Claudio y Carmona Rosario. 2018. “Reactivación cultural mapuche y procesos etnopolíticos en la ciudad. las oficinas de asuntos indígenas en la región metropolitana, Chile”. *Papeles de Trabajo* 35: 33-49. DOI: <https://doi.org/10.35305/revista.voi35.19>
- Fassin, Didier. 2018. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo xxi*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Haro, Jesús Armando y Ramón Martínez. 2015. “Salud para los pueblos indígenas en México, avances y retrocesos a la vuelta del milenio”. En *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*, coordinado por Esther Jean Langdon y Marina D. Cardoso, 33-60. Florianópolis: Ed. UFSC.
- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (INE). 2018. Síntesis Resultados Censo 2017.
- Jaramillo, Pablo. 2016. “Gubernamentalidades futuristas: gobernar el hogar en la era del optimismo tecnológico”. *Contemporánea* 6, 1: 75-95. DOI: <http://doi.editoracubo.com.br/10.4322/2316-1329.009>

Laszczkowski, Mateuz y Madeleine Reeves. 2017. *Affective States. Entanglements, Suspensions, Suspicions*. Nueva York: Berghahn.

Le Breton, David. 2012. "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4, 10: 67-77.

Maluf, Sônia Weidner y Ana Paula Müller de Andrade. 2017. "Entre políticas públicas e experiências sociais: impactos da pesquisa etnográfica no campo da saúde mental e suas múltiplas devoluções". *Saúde e Sociedade* 26, 1: 171-182. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-12902017168331>

Ministerio de Desarrollo Social y Familia de Chile. 2020. Ley 21273, modifica la Ley N.º 19253, que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena, para reconocer al pueblo chango como etnia indígena de Chile, entre otras materias.

Ministerio de Planificación y Cooperación de Chile. 1993. Ley 19253 establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la corporación nacional de desarrollo indígena.

Ministerio de Salud de Chile. 1968. *Código Sanitario, Decreto con fuerza de Ley N.º 725*.

Ministerio de Salud de Chile. 1997. *Reglamento del libro noveno del Código Sanitario. Decreto 240*.

Ministerio de Salud de Chile. 2008. *Manual de atención personalizada en el proceso reproductivo*. Departamento Ciclo Vital División Prevención y Control de Enfermedades Subsecretaría de Salud Pública.

Ministerio de Salud de Chile. 2009. *Reglamento sobre manejo de residuos de establecimientos de atención de salud (reas)*. Dto. n.º 6 de 2009 publicado en el diario oficial, 4 de diciembre de 2009.

Ministerio de Salud de Chile. 2012. Ley 20.584 regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud.

Ministerio de Salud de Chile. 2014. *Perfil epidemiológico básico de la población indígena y no indígena residente en el área de cobertura del Servicio de Salud Antofagasta*. Serie Análisis de Situación de Salud de los Pueblos Indígenas de Chile N.º 0011. Subsecretaría de Salud Pública. Santiago.

Ministerio de Salud de Chile. 2017. Decreto 43 modifica decreto supremo n.º 6, de 2009, del Ministerio de Salud, que aprueba reglamento sobre manejo de residuos de establecimientos de atención de salud (REAS).

- Ministerio de Salud de Perú. 2005. *Norma técnica para la atención del parto vertical con adecuación cultural*.
- Ministerio de Salud Pública de Ecuador. 2008. *Guía técnica para la atención del parto culturalmente adecuado*.
- Ministerio de Salud y Deportes de Bolivia. 2005. *Guía para el desarrollo de un enfoque intercultural de la salud materna*.
- Pink, Sarah, et al. 2016. “Refiguring Digital Interventions for Energy Demand Reduction: Designing for Life in The Digital-Material Home”. *Digital Materialities Design and Anthropology*, editado por Sarah Pink, Elisenda Ardèvol y Dèbora Lanzeni, 79-97. London: Bloomsbury.
- Quidel, José y Jimena Pichinao. 2002. “Haciendo crecer personas pequeñas en el pueblo mapuche”. Versión inédita. Rojas, Carolina. 2019. *Ayudar a los pobres. Etnografía del estado social y las prácticas de asistencia*. Santiago de Chile: UAH, Ediciones.
- Sadler, Michelle et al. 2006. *Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuche en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años*. Santiago: FOSIS-MIDEPLAN.
- Servicio de Salud Bío Bío. 2009. *Chumgnechi inche domuche mapuche pewenche poyewal nieupoli tañi pupüñeñ. Guía de autocuidado de la mujer mapuche-pewenche en su proceso reproductivo*.
- Servicio de Salud Chiloé. 2010. *Síndromes culturales en el archipiélago de Chiloé. Sobrereparto, mal, susto y corriente de aire*. Proyecto Fonis/Conicyt SA07120072.
- Servicio de Salud Iquique. 2006. *Sistematización parto humanizado en población aymara. Sistematización de un modelo de parto humanizado introducido en la maternidad del Hospital de Iquique*. Hospital de Iquique.
- Servicio de Salud Osorno. S.f. *Muezlemayen Kume Koñin. Encontrándonos para un buen parto*. (s/i).
- Shore, Cris. 2010. “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación de las políticas’”. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología* 10: 21-49. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda10.2010.03>
- Taplin, Dana, Suzanne Schiled y Shela Low. 2002. “Rapid Ethnographic Assessment in Urban Parks: A Case Study of Independence National Historical National Park”. *Human Organization* 61, 1: 80-93. DOI: <https://doi.org/10.17730/humo.61.1.6ayvl8toaekf8vmy>

Torres, Paulina. 2010. “Te kuhane o Te Kaina. El paisaje y la persona Rapa Nui”.

Tesis en Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Providencia, Chile.

Wedel, Janine R. et al. 2005. “Toward an Anthropology of Public Policy”.

The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 600: 30-51. DOI: <https://doi.org/10.1177/0002716205276734>

PAZ CON LA SELVA

KRISTINA VAN DEXTER*

George Mason University, Fairfax, Estados Unidos



*kristinavandexter@gmail.com ORCID: [0000-0001-7770-5568](https://orcid.org/0000-0001-7770-5568)

Artículo de investigación recibido: 23 de marzo de 2019. Aprobado: 29 de enero de 2021.

Cómo citar este artículo:

Van Dexter, Kristina. 2021. "Paz con la selva". *Maguaré* 35, 2: 161-196.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98462>

RESUMEN

Este ensayo navega a través de los bosques vivos de la Amazonía colombiana, reflexionando sobre lo que hemos heredado en tiempos de la así llamada “paz”, a medida que esta se desarrolla en un contexto de creciente violencia y deforestación. La firma del Acuerdo de Paz en Colombia, en 2016, marcó el fin de una guerra de décadas entre el gobierno y las Farc, pero también supuso otra guerra contra la selva. Este ensayo se basa en una investigación etnográfica en Putumayo, Colombia, para explorar cómo la selva ha participado como víctima y testigo de la violencia, a la vez que llama la atención sobre las formas en que las vidas (y muertes) humanas y no humanas están inevitablemente entrelazadas en la forja de la paz.

Palabras claves: deforestación, diálogo ético, ecocidio, más que humanos, memoria terrenal, paz, selva.

PAZ CON LA SELVA

ABSTRACT

This essay navigates through the living forests of the Colombian Amazon, reflecting on what we have inherited in times of “peace” as it unfolds in a context of increasing violence and deforestation. The signing of the peace agreement in Colombia in 2016 marked the end of a decade-long war between the government and the FARC (Revolutionary Armed Forces of Colombia), but it also meant another war against the *selva*. This essay draws on ethnographic research in Putumayo, Colombia, to explore how the *selva* has participated as a victim and witness of violence, while calling attention to the ways in which human and non-human lives (and deaths) are inevitably intertwined in the forging of peace.

Keywords: deforestation, ecocide, earthly memory, ethical dialogue, more-than-human, peace, *selva*.

PAZ COM A SELVA

RESUMO

Este ensaio navega pelas florestas vivas da Amazônia colombiana, abordando o que herdamos em tempos da chamada “paz”, enquanto essa avança em um contexto de crescente violência e desmatamento. A assinatura do acordo de paz na Colômbia em 2016 estabeleceu o fim de uma guerra de décadas entre o governo e as FARC, mas também estabeleceu outra guerra contra a selva. Este ensaio baseia-se em pesquisas etnográficas em Putumayo, Colômbia, para explorar como a selva tem participado como vítima e testemunha da violência, enquanto chama a atenção sobre as maneiras pelas quais as vidas (e as mortes) humanas e não humanas estão inevitavelmente entrelaçadas na geração da paz.

Palavras-chave: desmatamento, diálogo ético, ecocídio, mais que humano, memória terrena, paz, selva.

INTRODUCCIÓN

El 5 de abril de 2018 la Corte Suprema de Justicia de Colombia declaró a la Amazonía colombiana “sujeto de derechos”, acreedora de “protección legal, preservación, mantenimiento y restauración” (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 45). El caso fue presentado por un grupo de demandantes jóvenes que consideraron que al no reducir la deforestación —exacerbando los efectos del cambio climático y la destrucción ecológica— el gobierno colombiano actuó en violación de sus “derechos fundamentales a la vida” (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 13). En la resolución del caso, la Corte Suprema de Justicia determinó que la deforestación vulnera los “derechos fundamentales a la vida”, que se reconocen como “sustancialmente vinculados y determinados por el medio ambiente y el ecosistema” (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 13). El tribunal ordenó la protección de la Amazonía colombiana, señalando el devastador aumento de la deforestación desde la firma del Acuerdo de paz en 2016 entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). En concreto, la decisión se refiere a “la reciente colonización, después del final del conflicto armado, de territorios que anteriormente estaban en estado de conservación, paradójicamente debido a la ocupación de las guerrillas de las FARC” (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 4). Esta “paradoja” se refiere a la ocupación de los bosques por parte de las FARC y las regulaciones que hicieron cumplir con respecto a la tala y la limitación del acceso a los bosques donde operaban (Álvarez 2001). Durante la guerra de décadas entre las FARC y el Estado colombiano, la cobertura forestal aumentó, así como las fincas abandonadas tras el desplazamiento forzoso y las fumigaciones con glifosato, una táctica de contrainsurgencia apoyada por la guerra contra las drogas de los Estados Unidos, que consistía en la erradicación de la coca como pretexto para la erradicación de las FARC de los bosques, legitimando así su militarización y defoliación, dando lugar a la devastación de suelos y cultivos y, en algunos casos, a la deforestación, ya que la coca se extendía aún más en el bosque (Sánchez-Cuervo et ál. 2012, Sánchez-Cuervo y Aide 2013; Castro-Núñez, Mertz y Sosa 2017; Salazar, Wolff y Cameló 2018; Armenteras, Rodríguez y Retana 2013).

Tras la firma del Acuerdo de paz, la deforestación en la Amazonía se incrementó dramáticamente (Ideam-Smbyc 2020). Con el desarme (temporal) de las FARC los bosques se han estado convirtiendo en pas-

tizales para ganadería, como forma de acaparamiento de tierras ligada a la especulación, dadas las expectativas de titulación y construcción de carreteras como parte de la implementación del Acuerdo de Paz —para abordar las condiciones históricas relacionadas con el acceso, la propiedad y el uso de la tierra que han permitido la violencia persistente en Colombia— y ligada también al narcotráfico en la Amazonía. La ganadería es también la única alternativa viable para muchos campesinos que están haciendo transición de los cultivos de coca a la agricultura “lícita” en el contexto del Acuerdo de Paz, el cual prioriza el apoyo a la agricultura campesina como parte del convenio Solución al Problema de las Drogas Ilícitas, que se instituyó para priorizar la sustitución voluntaria de cultivos de coca para narcotráfico en lugar de las fumigaciones continuas con glifosato, las cuales trajeron consecuencias devastadoras de degradación ecológica y violaciones de los derechos humanos. El Programa de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito del convenio también dispone que la sustitución de la coca por alternativas agrícolas se definirá junto con las comunidades. El cultivo de coca ha aumentado a medida que el apoyo a la producción agrícola, prometido en el Acuerdo de Paz, no llega a los productores que dependen de ella para su subsistencia, y también debido a la influencia de las disidencias de las FARC y de los grupos criminales residuales y emergentes vinculados al narcotráfico. Con esto, los índices de pérdida de bosques siguen aumentando junto con los asesinatos de campesinos y líderes sociales comprometidos con la erradicación de la coca y la protección de los bosques, a pesar de que el Acuerdo también incluye la necesidad de brindar garantías de seguridad para estos líderes, incluidos los defensores que protegen los ecosistemas y apoyan alternativas para erradicar los cultivos de coca. Además, los bosques inaccesibles durante la guerra también coinciden con el modelo de desarrollo implementado junto a dicho Acuerdo de Paz, orientado a los intereses de la agroindustria —lo cual contradice el apoyo a la agricultura campesina prometido en ese Acuerdo— a costa de la pérdida de 220.000 hectáreas de bosque por año (República de Colombia 2018), lo que viola los compromisos contra la deforestación suscritos por Colombia y la ya citada decisión de la Corte Suprema de Justicia (República de Colombia 2018).

Los bosques del Amazonas están inextricablemente entrelazados con las formas de violencia que han llegado a definir la guerra —y la paz— en Colombia. La Amazonía no es el telón de fondo sobre el que

se desarrolla la violencia, sino que la violencia está mediada por el propio bosque. La deforestación que ocurre en la actual transición a la llamada “paz” es, como lo describió un campesino en el Putumayo, “otra guerra” —una “guerra” librada contra la Amazonía (Diario de campo 2)—. La deforestación es una “guerra” de ecocidio (Mehta y Merz 2015, 3; Higgins 2012) que resulta en la destrucción de los bosques, lo que necesariamente implica la destrucción de las vidas humanas, que la Sentencia 4360 de 2018 reconoce como “sustancialmente vinculados y determinados por el medio ambiente y el ecosistema” (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 13). La protección de los derechos fundamentales se refiere a los seres humanos, aunque se extiende a los no humanos con los que la vida de los seres humanos está involucrada (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 18). La propia declaración se fundamenta en una concepción “ecocéntrica” de las relaciones de los humanos con la Amazonía, que implica reposicionar relationalmente a los humanos en su mundo no humano (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 20). Esta noción de relationalidad se encarna en la propia Amazonía a través de la noción de selva. El término selva se refiere al vivo entrevero de suelos, semillas, plantas, polinizadores, árboles, espíritus del bosque y humanos y sus relaciones comunicativas. Esto lo aprendí de los campesinos que se autodenominan “selvasinos” y de las comunidades cofán y murui en Putumayo, durante mi trabajo de campo en esa zona geográfica, entre 2016 y 2018. Esta noción de selva resignifica las producciones políticas históricas del término y los posicionamientos de la Amazonía ligados e instrumentales para la guerra que desvinculan a los bosques de sus relaciones ecológicas (Lyons 2016, 2018). La selva es más bien una relación (Lyons 2016), que encarna el plegamiento de la vida, la muerte y la (des)composición de los mundos humanos y no humanos imbricados —relaciones que se cortaron a través de la destrucción continua de la selva.

Esta relación también ha sido documentada por otros estudios académicos sobre la guerra y la paz en Colombia, que buscan descentralizar lo humano y reorientar la investigación teórica hacia la relationalidad humana y no humana (Lederach 2017; Ruiz-Serna 2017; Lyons 2018; Meszaros-Martin 2018). Al poner en primer plano la relationalidad humana y no humana, estos trabajos muestran la manera en que los efectos del conflicto violento incluyen la degradación

ecológica que a su vez resulta en la ruptura de las relaciones generadoras de vida entre humanos y no humanos (Lederach 2017; Lyons 2018; Ruiz-Serna 2017; Meszaros-Martin 2018). Al hacerlo, desafían las premisas mediante las cuales se concibe la violencia en sí misma, lo que tiene implicaciones en el contexto de la construcción de la paz, ya que las formas de reparación tienen íntima relación con la forma en que se define y reconoce la violencia. Esta interpretación ampliada de la violencia también plantea consideraciones importantes en relación con la declaración de la Amazonía en tanto sujeto de derechos, como medio de protección frente a la violencia y la violación de derechos en curso. Esta innovación jurídica considera que la deforestación necesariamente implica la destrucción de formas de vida humanas y no humanas. La sentencia de la Corte Suprema de Justicia reconoce que la vida de los seres humanos está intrínsecamente conectada con la Amazonía y que la deforestación es una violación de sus derechos fundamentales a la vida y, además, que la protección de estos derechos no solo se refiere a los seres humanos sino también a los no humanos con quienes la vida de los seres humanos está entrelazada (Corte Suprema de Justicia, STC4360-2018, 18). Después, la Corte declaró la protección de la Amazonía como esencial para la protección de la vida y ordenó a los municipios y a las corporaciones ambientales regionales que redujeran a deforestación y además pidió la formación de un Pacto Intergeneracional por la Vida de la Amazonía Colombiana. Aun así, casi tres años después de la Sentencia 4360 de 2018 de la Corte Suprema de Justicia, ninguno de los mandatos para la protección de la Amazonía colombiana se ha cumplido (Dejusticia 2019), mientras que los índices de deforestación y los asesinatos de defensores de los bosques siguen aumentando (Ideam y SMBYC 2020; Global Witness 2020). En 2019, el tribunal, por incumplimiento de los mandatos de la sentencia, llevó al gobierno a juicio, durante el cual presenté los hallazgos de la esta investigación.

El presente artículo reflexiona sobre lo que hemos heredado en los tiempos de la llamada transición a la “paz”, ya que se desarrolla en un contexto de guerra continua: la destrucción ecocida de la selva. Esta guerra implica el desgarramiento de mundos de vida humanos y no humanos entrelazados con la selva y la ruptura de sus relaciones generadoras de vida, lo que constituye un “crimen contra la paz” (Mehta y Merz 2015,

4). Examino la noción relacional de la selva para poner en primer plano las formas en que se entrelazan las vidas (y las muertes) humanas y no humanas. De este modo, reformulo las herencias de la guerra centradas en el ser humano y expongo la manera en que la destrucción ecocida de la selva implica necesariamente la destrucción de los mundos de vida no humanos de los cuales la humanidad forma parte. Sostengo que la noción de relacionalidad encarnada en la selva, ofrece orientación para la construcción de la paz.

Este artículo se basa en el trabajo de campo etnográfico que realicé como parte de mi tesis doctoral entre 2016 y 2018, en Putumayo, Colombia. Putumayo está situado donde las estribaciones andinas se pliegan en las tierras bajas amazónicas. Este importante corredor ecológico forma parte del “arco de deforestación” de Colombia (Ideam 2018). Dada su violenta historia, Putumayo es prioritario para la implementación del Acuerdo de Paz. Sin embargo, en los años posteriores a la firma del Acuerdo, esta región ha experimentado un resurgimiento del conflicto armado, vinculado a los impulsores de la deforestación, incluidos el cultivo de coca para narcotráfico y el acaparamiento de tierras mediante la conversión de bosques en pastos. Rastreando el ecocidio, a partir de la “memoria terrenal” de los bosques degradados y los suelos denudados, encuentro en los propios ritmos generativos de la selva, de la muerte que alimenta la vida, una guía sobre cómo encaminar el ecocidio hacia las posibilidades de paz en medio de la destrucción (Tavares 2013). La observación participante de la vida cotidiana en el Putumayo fue mi método de investigación más importante y responde a cómo aprendí la mayoría de las historias que relato en este artículo. Esto incluyó el acompañamiento a campesinos del medio y bajo Putumayo —particularmente de los municipios de Puerto Leguízamo, Puerto Caicedo, Puerto Asís, Puerto Guzmán, Valle del Guámez y Mocoa— así como a hombres y mujeres indígenas de las etnias cofán, principalmente del resguardo Santa Rosa ubicado en el Valle del Guámez, y muruí, del Resguardo Lagartacocha en Puerto Leguízamo, quienes en el transcurso de sus rutinas agrícolas diarias se dedican a diversas formas de ganadería, cultivo de coca y lo que aquí describo como *la selva*. También incluyó la participación en reuniones comunitarias, mingas y ceremonias, así como un número incalculable de conversaciones y entrevistas abiertas para comprender las prácticas y los conocimientos pertinentes de las relaciones de las

comunidades indígenas y los campesinos con la selva. Además, realicé entrevistas con funcionarios del gobierno, líderes sociales de la comunidad, miembros de las FARC y asociaciones agrícolas, enfocadas en recopilar información relacionada con las actividades agrícolas, los conflictos, la deforestación y los contextos históricos, ecológicos y sociopolíticos más amplios de la colonización, la guerra y la construcción de la paz. Todas las citas de este artículo provienen de esas conversaciones y entrevistas realizadas en Putumayo.

En medio de la destrucción ecocida, este artículo se centra en las posibilidades que genera la agricultura de la selva entre campesinos, suelos, semillas y bosques, y las relaciones dialógicas que surgen de las imbricaciones y las relaciones comunicativas de la chagra y las comunidades indígenas con la selva. Muestro cómo estas comunidades están construyendo la paz junto con la reparación de la selva, de las ecologías amazónicas fragmentadas y degradadas de las que forman parte. Estas prácticas abren posibilidades para una interpretación más amplia de una paz con la selva, que implica el desarrollo de respuestas a la destrucción ecocida (Plumwood 2002).

HERENCIAS VIOLENTAS Y DIÁLOGOS SOBRE FUTURAS POSIBILIDADES

La “paz” en Colombia adquiere el rostro de una “guerra sin fin” (Mbembe 2003, 23). Una guerra promulgada a través de la continua colonización y explotación de los bosques y la necropolítica en la que se inserta (Salgado 2012). Constituida a través de procesos de colonización y guerra, la necropolítica se refiere a la “instrumentalización generalizada de la existencia humana” y su “destrucción” (Mbembe 2003, 14). Trabajar con una conceptualización más amplia de la necropolítica que se extiende a los no humanos y sus relaciones con los humanos revela cómo la necropolítica de la guerra y la paz en Colombia ha transformado los mundos de vida entreverados de las comunidades indígenas y campesinas, los suelos, las semillas, las plantas y la selva misma en el Putumayo, en “mundos de muerte” en los cuales los humanos y los no humanos están “sometidos a condiciones de vida que les confieren el estatus de muertos vivientes” (Mbembe 2003, 40; Lyons 2016). La necropolítica ha llegado a definir la guerra —y la paz— en Colombia: guía la destrucción de la vida humana y no humana mediante las fumigaciones, la defoliación,

el desplazamiento forzado, la explotación capitalista de los bosques y los asesinatos de sus defensores que se ha legitimado al definirlos como enemigos, criminalizándolos y relegándolos a una “zona entre la subjetividad y la objetividad” (Mbembe 2003, 26). La criminalización de la vida no humana ha transformado y ampliado los términos de lo que se considera violencia (Meszaros-Martin 2018). Los mismos bosques de la Amazonía han sido fundamentales para la necropolítica y las formas de violencia que han llegado a definir la guerra y la paz en Colombia. La Amazonía no es el fondo sobre el que se desarrolla la guerra, más bien la guerra se ha librado contra los bosques de la Amazonía como si fueran “sujetos criminales” (Sheikh 2018a). Descritos como teatros de guerra, los bosques de la Amazonía han sido criminalizados como escondites de la guerrilla, puertos salvajes y sin ley para el narcotráfico. La determinación de su enemistad legitimó las tácticas de “tierra arrasada” de la guerra contrainsurgente como parte del Plan Colombia para erradicar los bosques de las FARC y abrirlas a las inversiones. Esto implicó el ejercicio de terror y muerte ligado al desplazamiento forzado y los asesinatos, así como la militarización de los bosques y su defoliación con las fumigaciones de cultivos de coca para el narcotráfico con glifosato, que devastaron los suelos, cultivos, plantas y bosques amazónicos de los que dependen los indígenas y otras comunidades de Putumayo. En Putumayo los cultivos desecados y los suelos envenenados aún no soportan la vida. Mientras tanto, el gobierno ha intensificado la erradicación de la coca, con la intención del reiniciar las fumigaciones con glifosato y ha iniciado una ofensiva militarizada para la deforestación de la Amazonía —un “crimen”— mientras señala a los campesinos como destructores de bosques, en lo que constituye una extensión de la guerra contra las drogas para ganar el control de los bosques ocupados por los narcotraficantes y las antiguas FARC. La Amazonía sigue siendo el escenario de orquestación de la guerra actual, donde la “paz” se construye sobre la premisa del “desarrollo” de sus bosques como catalizador de la destrucción. La deforestación en la actual transición hacia la llamada “paz” es lo que algunos llaman una paz “militarizada” (Meger y Sachseder 2020) o “violenta” (Salazar, Wolff y Camelo 2019) orientada a la militarización y desarrollo de los bosques antes ocupados por las FARC. Mientras tanto, el gobierno persigue un modelo de desarrollo rural orientado a la manufactura de productos básicos a costa de 220.000 hectáreas deforestadas al año. Este modelo,

promovido como una vía para lograr la ‘paz’, dirige la inversión de capital hacia el desarrollo de la Amazonía, exacerbando los conflictos que dieron origen a la guerra y aumentando la violencia contra los mundos de vida imbricados de campesinos, suelos, semillas y la selva misma. La instrumentalización y destrucción de la selva y sus diversos mundos de vida mediante la ruptura de las relaciones de las comunidades y el soporte de la vida de los suelos, plantas, semillas y la selva misma es lo que Demos (2017) llama la “necropolítica del ecocidio”. El ecocidio se refiere a “la destrucción extensiva de los ecosistemas que ocurre hoy en día”, incluido “el uso de la tierra a gran escala... como es el caso de la deforestación” (Higgins 2012, 157). La destrucción ecocida de los bosques es una “guerra” librada contra las diversas y entrelazadas humanas y no humanas formas de vida (Mehta y Merz 2015, 3).

La destrucción ecocida de los bosques lleva a la ruptura de los mundos vitales humanos y no humanos entrelazados y a la pérdida de sus conectividades generativas, señalando lo que Rose (2012, 128) llama la “extinción del tiempo ético”. El tiempo ético se refiere a las relaciones generadoras de vida de humanos y no humanos que vinculan el pasado con el futuro (Rose 2004; 2012). La importancia ecológica del tiempo ético reside en su potencial generativo para la continuidad de la vida (Rose 2012). La relationalidad de la selva —con sus diversas temporalidades y ritmos generadores de vida que alimentan la vida— encarna las cualidades del tiempo ético. Rose (2011, 91) denomina “narrativa ecológica” a este proceso en el que la muerte se pliega a la vida. La narrativa ecológica se hereda y se transmite de generación en generación, imbricando a los seres humanos y no humanos en “una serie continua de relaciones éticas” de “respuesta” y “responsabilidad” frente a los pasados y posibilidades heredados (Rose 2012, 130). Estos entreveros humanos y no humanos forman una comunidad ecológica en la que el “florecimiento de la vida es la narrativa de las generaciones precedentes” (Rose 2011, 91).

El ecocidio desbarata esta narrativa, convirtiendo los bosques en “mundos de muerte” en los que se destruyen generaciones de suelos, árboles, polinizadores, microorganismos, semillas, seres humanos y sus conectividades (Rose 2011). La actual destrucción ecocida de la selva con la que se enzarzan nuestros pasados violentos y nuestros posibles futuros es una llamada a la responsabilidad para una respuesta ética, o lo que Rose (2004) llama “diálogo”. Este se basa en el tiempo encarnado

de historias y futuros humanos y no humanos entreverados; surge de estos abigarramientos relationales; siempre está abierto (Rose 2004, 2013a). El diálogo implica tanto el testimonio de las herencias colectivas de guerra de los humanos y no humanos, como la respuesta ética a la destrucción ecocida que engendra posibilidades de paz (Rose 2013a, 7). Plumwood (2002) propone que la respuesta ética requiere el cultivo de la ética narrativa y comunicativa. Para ello es necesario reposicionar al ser humano dentro de la narrativa ecológica de la selva y encontrar a la selva como un “otro comunicativo” que “exige de nosotros relaciones y respuestas éticas” (Plumwood 2002, 188-190). Comunicarse con la selva “requiere una capacidad de relacionarse dialógicamente” ya que es una “importante fuente de narrativas y sujetos narrativos” (Plumwood 2002, 231). Esto requiere que “los humanos aprendamos a comunicarnos con [la selva] en [sus] términos, en [sus] propios lenguajes” (Plumwood 2002, 189). Implica escuchar los diversos registros de comunicación de la selva (Rose 2013b): la descomposición y el deterioro, la germinación de las semillas, la floración de los árboles, el ir y venir de los pájaros e insectos; y los silencios. El silencio de las estribaciones cubiertas de pasto de ganado extensivo, de las hileras de plantas de coca y de los suelos muertos y los cultivos desecados en las fincas fumigadas con glifosato. Escuchar la selva es “presenciar” la pérdida de la conectividad de la muerte que alimenta la vida y la interrupción de las relaciones generativas y comunicativas de semillas, suelos, árboles, polinizadores, espíritus del bosque y seres humanos (Rose 2004). Ser testigo es enfrentarse a las herencias de la guerra en curso en la selva: es una forma de responder a la violencia que se convierte en una implicación ética (Rose 2004, 5).

Ser testigo de la destrucción ecocida es algo ligado a la memoria (Rose 2004, 30). Sheikh (2018b) describe el testimonio como “una acumulación de agravios en el contexto de la degradación ambiental y la subyugación de ciertos ‘sujetos’ (sean estos humanos o no)” (147-148). El ecocidio se inscribe en la “memoria terrenal” que registra las huellas duraderas de la destrucción ecológica y la interrupción de las relaciones generadoras de vida entre humanos y no humanos (Tavares 2013; Meszaros-Martin 2018; Rose 2004). La destrucción ecocida se evidencia en la memoria terrenal del Putumayo de bosques fragmentados, plantas desecadas y suelos denudados y sin vida por la exposición a los agroquímicos, al sol ecuatorial y al pastoreo del ganado; asimismo, en los extensos

rastros de dicho pastoreo y en las fincas cubiertas de rebrote de bosque tras su abandono después de las fumigaciones o el desplazamiento forzado. Los pasados violentos permanecen sedimentados en estos suelos que aún no soportan la vida y que propician las condiciones para una paz precaria. La memoria de la tierra actúa como una forma de testimonio de la destrucción de esta guerra en curso. Esto evidencia lo que podría llamarse la “escena de un crimen” (Stoler 2013, 208; cfr, Kanwar 2014) —en este caso un “crimen contra la paz” (Mehta y Merz 2015)—. Como forma de “presenciar los crímenes violentos” (Sheikh 2018a, 450) de la guerra y el ecocidio, la memoria terrenal constituye una evidencia de la construcción de la verdad sobre los crímenes cometidos contra la selva —y contra otros no humanos— como condición necesaria para la reparación (Meszaros-Martin 2018; Lyons 2018).

El atestiguamiento relata verdades que no son reducibles a meros datos, como las tasas de deforestación, sino que corresponde a un compromiso con las historias que podrían atraer a otros hacia un sentido de responsabilidad (Rose 2004, 2013). Lo que me interesa explorar aquí son las posibles respuestas éticas que surgen cuando relacionamos no solo los datos científicos sobre la deforestación, sino también la vivacidad y la sensibilidad en peligro de la propia selva. Esto implica releer los datos de la deforestación a través de historias “contadas en registros silenciados” (Hustak y Myers 2012, 100). Van Dooren y Rose (2016) escriben sobre cómo, en el contexto del ecocidio, las historias constituyen una forma de testimonio. Ampliando la ética narrativa y comunicativa de Plumwood (2002), estos autores proponen tomar a los no humanos como sujetos narrativos en la construcción de estas historias (Van Dooren y Rose, 2012). Así, este artículo busca en la narrativa de la selva una guía acerca de cómo heredar la destrucción ecocida con la mira puesta en las posibilidades de paz. Sigue los ritmos propios de la selva, de la muerte que alimenta la vida, hacia las historias que germinan en los suelos denudados y degradados de Putumayo. *P’utuy* (como en Putumayo), de la lengua quechua, es “brotar” o “emergir”. Germinando en suelos degradados, en medio de cultivos de coca y pastizales de ganadería extensiva, estas historias nos hacen entrar en relaciones enmarañadas con la selva. Son historias de atestiguamiento que hablan de cómo heredar pasados violentos, a través de reconfigurar y alimentar las relaciones de responsabilidad de los humanos con la selva y así mantener abiertas las posibilidades de paz con ella.

LA ESCENA DEL CRIMEN

Figura 1. La escena del crimen, Putumayo, Colombia.



Las estribaciones andinas se pliegan hacia las llanuras amazónicas. Este es uno de los corredores ecológicos más importantes del mundo, amenazado por la actual guerra de deforestación (Diario de campo 2). **Fuente:** Kristina Van Dexter, 2017, Putumayo.

En Putumayo, el silencio se extiende como el pasto hacia un horizonte distante —la “memoria terrenal” de una guerra continua (Tavares 2013)—. En estas estribaciones donde alguna vez estuvo la selva, la tierra está condenada a muerte; sus suelos denudados, degradados, impactados por el ganado y calcinados por el sol deslumbrante arrastran el pasado al presente, la búsqueda de la tierra dorada siempre en el horizonte. Pasto sin fin, guerra sin fin. Conocida comúnmente como *dallis*, esta especie de hierba ganadera fue introducida en la

Amazonía colombiana para evitar el rebrote del bosque, lo que permitió su colonización (Van Ausdal 2009). La palabra *cattle* en inglés está vinculada al origen etimológico del vocablo ‘capital’. *Cattle* en español es ganado, que corresponde al participio pasado del verbo ‘ganar’, vinculado a ‘conquistar’. El ganado, ligado al capital, fue fundamental para la colonización y la guerra en Colombia. En el siglo xx el ganado legitimó la concentración parcelaria de grandes extensiones de tierra para defenderse de las incursiones de los campesinos sin tierra. El origen de la guerra en Colombia en el siglo xx se sitúa generalmente en estos conflictos por la tierra, que siguieron al desplazamiento de los campesinos del interior del país a la frontera amazónica, precipitando su colonización. Los campesinos recibieron títulos de propiedad sobre extensiones de “bosques vacíos” —una negación categórica de la selva y sus diversos mundos de vida— condicionados a su conversión en pastos. Sin embargo, una vez que cesaron los derechos, estos frentes de “colonización” fueron tomados para la producción de coca para narcotráfico, que proporcionó la financiación de una creciente guerra de insurgencia y contrainsurgencia. Putumayo, que a principios de siglo producía la mayor parte de la coca del mundo para narcotráfico, fue el foco de una guerra contrainsurgente llevada a cabo mediante el Plan Colombia como parte de la necropolítica de la guerra contra las drogas y la guerra contra el terrorismo de Estados Unidos. La militarización de los bosques implicó su defoliación con fumigaciones de glifosato que cubrieron esos mismos bosques para erradicar tanto los cultivos de coca como a las FARC, abriendo el camino a las inversiones de capital. Las fumigaciones de los cultivos de coca fueron indiscriminadas, provocando desplazamientos, degradación del suelo y deforestación, a medida que la coca se extendía más en el bosque. Un campesino del Putumayo describió las condiciones heredadas tras las fumigaciones:

El problema es que no fumigaron solo la planta de coca.

Cuando los aviones pasaban por aquí, se fumigaban los cultivos y los pastos. La fumigación envenenó los suelos, matando la tierra, matando al campesino. En algunos lugares la tierra está tan destruida que todavía no da. (Diario de campo 2)

Las plantaciones de coca para narcotráfico a menudo se consolidaron y se convirtieron en pastizales para ganado tras las fumigaciones

e intervenciones paramilitares —a menudo realizadas en complicidad con los militares— que desplazaron a los campesinos de sus fincas. El ganado fue fundamental para la consolidación de los bosques controlados por las antiguas FARC y para la inversión de las ganancias del narcotráfico. Vinculado a historias violentas de consolidación de la tierra, conflicto, desplazamiento, cultivo de coca para narcotráfico y paramilitarismo, el ganado, o más exactamente, el pasto —según la perversa ideología de una vaca por hectárea y de que la presencia del pasto es un instrumento para ganar y consolidar la tierra— sigue extendiéndose en la Amazonía como el principal responsable de la deforestación durante esta llamada transición hacia la “paz”.

Para esos campesinos que navegan en las precarias condiciones de paz de Putumayo “la ganadería es lo único que la gente encontró a mano para sobrevivir” (Diario de campo 2). A lo largo de la orilla del río una mañana, esperando una lancha que pasaba, un campesino me contó que “[...] los campesinos de aquí se cansaron de la coca... la ganadería es el boom que tenemos ahora, estamos saliendo de una transición, los que tenemos cultivos de coca”. Para cuando una lancha se detuvo habían llegado varias más, con sus caballos y motos cargando contenedores de plástico azul y blanco y cantimploras de metal llenas de leche. Formaron una fila para transferir la leche a un gran barril de plástico sobre la lancha para llevarla al pueblo más cercano. “Los campesinos vivían de la coca y ahora viven del ganado”, me dijo mientras desataba las cuerdas que sujetaban el recipiente de leche que colgaba del costado de su caballo, “la coca les daba todo, ahora el ganado les da todo. Estamos en una transición de la coca al ganado, pero esto requiere la tala de bosques y ya es imparable. El ganado está destruyendo más bosques que la coca. Los suelos utilizados para la ganadería también están impactados y la recuperación es difícil” (Diario de campo 2). Esto fue un año después de la firma del Acuerdo de Paz —y unas horas por moto desde esta misma orilla el aire se (había) llenado de neblina debido al aumento de la quema de selva en previsión de los meses de verano. En los parches de bosque despejados, los troncos de los árboles carbonizados yacían entre los suelos ennegrecidos.

Desde la desmovilización de las FARC —que regulaban la cantidad de bosque que se podía talar en las fincas y restringían la expansión y el

acceso a los bosques— la deforestación se ha disparado en el Putumayo. La pérdida actual de bosques está vinculada con los campesinos que buscan alternativas a la coca. Con el fracaso gubernamental del apoyo a los productos agrícolas de los campesinos —como prometió el Acuerdo de Paz y se articuló en el establecimiento del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito (PNIS)— la ganadería a menudo devino en la única opción “lícita”. Quienes han recibido compensación por la erradicación de los cultivos de coca del PNIS para cambiarse a alternativas lícitas están invirtiendo en ganado. Esta transición —de la coca al ganado— comenzó tras las fumigaciones del Plan Colombia, que devastaron los cultivos y los suelos. Estos suelos —que “todavía no pueden soportar la vida”— sólo agravaron las condiciones existentes, como la falta de carreteras para transportar los productos agrícolas, que hicieron que los campesinos dependieran de la coca en primer lugar. Un año más tarde se construyó una carretera que conectaba estas aldeas remotas con el municipio de Puerto Guzmán (Putumayo), alabado por el alcalde como un avance importante para apoyar la floreciente industria ganadera de la zona. Sin embargo, como me aseguró un agricultor, “no somos como los grandes ganaderos. Hay quienes tienen mucho ganado y se quedan con muchas tierras. Para nosotros el ganado es un medio de supervivencia. Tenemos que vivir de algo, y para vivir tenemos que derribar un árbol” (Diario de campo 2). Quienes más han impulsado la deforestación son los especuladores de tierras —con las expectativas de titulación de tierras y construcción de carreteras prometidas en el Acuerdo de Paz— y quienes obtienen ganancias del narcotráfico pagan a los campesinos para que talen bosques y siembren pastos para ganado como una forma de acaparamiento de tierras (Diario de campo 2). Las FARC fueron desarmadas como parte del Acuerdo de paz, pero esto atrajo a otros grupos armados emergentes relacionados con el narcotráfico, los paramilitares y las disidencias de las FARC que han aparecido para competir por el control de regiones como Putumayo y participado en el acaparamiento de tierras, la extorsión en la venta de ganado y leche, así como la violencia contra los campesinos (Diario de campo 2). Además, el cultivo de coca también se ha expandido debido a la influencia del narcotráfico y porque el apoyo del gobierno a estas alternativas ha sido lento en llegar a las comunidades. Las tasas de pérdida de bosques siguen aumentando, junto con los asesinatos

de campesinos y líderes sociales comprometidos con la erradicación de coca y la protección de la selva. Los denunciantes, dijo un campesino, son amenazados y obligados a guardar silencio: “si un líder dice ‘no hay que derribar el bosque’, es peligroso, eso le da bala a uno” (Diario de campo 2). A este complejo panorama se suma la intención del gobierno colombiano, apoyado por el Ministerio de Defensa, de retomar las polémicas fumigaciones aéreas con glifosato para erradicar los cultivos de coca, lo que probablemente aumentará la deforestación y exacerbará los conflictos existentes.

En este contexto, en Colombia la “lucha contra las drogas” se ha traducido en la “lucha contra la deforestación”. Para recuperar los bosques controlados por las FARC y los grupos de narcotraficantes el gobierno colombiano declaró la deforestación como delito, lo que legitimó la militarización de los bosques en nombre de la paz y la seguridad. La ofensiva militar contra la deforestación orquestada por el gobierno —la Operación Artemisa— criminaliza a los campesinos como destructores de los bosques mientras los especuladores de tierra (y los narcotraficantes) que impulsan dicha deforestación continúan en la impunidad, y mientras las inversiones de capital se dirigen a la Amazonía a través del modelo gubernamental de desarrollo. Este modelo se promueve como una vía para lograr la paz, a costa de la creciente deforestación. Contradice así al Acuerdo de Paz que propone el apoyo a la producción agrícola y la titulación de tierras para los campesinos (Oficina del Alto Comisionado para la Paz 2016). El Plan Nacional de Desarrollo (2018-2022) promueve la visión del “campo con progreso” que conecta a los campesinos con la agroindustria para cerrar la creciente frontera agrícola. Definida en el contexto del Acuerdo de Paz, esta frontera agrícola privilegia la designación de tierras y las inversiones en desarrollo agrícola orientadas a “fortalecer la productividad y competitividad de las actividades agrícolas” (UPRA 2018). Las recientes iniciativas legislativas puestas en marcha para regular la reforma rural sostienen esta visión de progreso. Leyes como la Ley de Tierras y la Ley de Innovación Agropecuaria pretenden transformar el desarrollo rural en un modelo de producción agrícola que incentive las inversiones agroindustriales, entregando tierras a los grandes terratenientes que no fueron objeto de las reformas rurales propuestas en el Acuerdo de Paz, y promoviendo alianzas productivas

que terminarán por socavar la producción agrícola campesina. Algunos estudios han señalado que el Acuerdo en realidad consiste en la eliminación negociada del mayor obstáculo del país para la reproducción extensiva del modelo de concentración de la tierra en Colombia (Hylton y Tauss 2016). Un campesino de Putumayo llamaba a esta forma de producción “agricultura de la muerte” debido a la reconfiguración violenta de las relaciones humanas y no humanas, y a las formas en que interrumpe los ritmos generativos de germinación, vida, muerte y (des) composición del bosque (Diario de campo 2). Privilegiando un criterio lineal de producción agrícola, tal modelo insiste en orientar las tareas campesinas hacia la competitividad en los mercados. Estas trayectorias de producción orientadas al mercado hacen que los bosques estén fragmentados y desvinculados de sus relaciones ecológicas. Con esto, la muerte del tiempo ético conversa con el ecocidio, la destrucción de generaciones de humanos y no humanos y sus conectividades (Rose 2011, 92). Al destacar las formas se reformulan las herencias de guerra centradas en el ser humano, exponiendo así cómo el ecocidio del bosque conduce a la destrucción violenta de la vida no humana, lo que implica necesariamente la destrucción de las comunidades ecológicas de las que los humanos formamos parte.

RECOLONIZANDO LA FINCA CON LA SELVA

En medio de suelos degradados que “aún no soportan la vida”, cultivos desecados, pasto para ganado y rebrote de bosques en fincas que quedaron desiertas tras las fumigaciones o el desplazamiento forzoso en medio del conflicto, los campesinos de Putumayo están transformando las herencias de la guerra en curso en posibilidades de paz mediante el cultivo de fincas de selva. Estas fincas están incrustadas en las composiciones ecológicas de la selva y las diversas temporalidades de muerte que se pliegan a la vida (Diario de campo 1). La agricultura de selva trabaja contra la destrucción ecocida de la selva, con miras a una respuesta ética frente al cultivo de coca para narcotráfico, la ganadería y los imperativos agro-necropolíticos y capitalistas incrustados en el interior del modelo histórico de desarrollo rural del país, que han transformado los bosques vivos del Putumayo en mundos de muerte.

En una de las fincas de la selva, los racimos de hierba para el ganado —las huellas de pasados violentos— permanecen enredados

con la maraca, el cacao del monte, el camu camu y el arazá. Álvaro —un campesino— explicaba que él y su familia fueron desplazados por los paramilitares durante la ocupación de Putumayo. Así acabaron aquí, “enredados en el rastrojo”. El rastrojo es el rebrote del bosque tras la tala y la quema. Suele encontrarse en fincas que quedaron desiertas tras las fumigaciones o el desplazamiento forzoso en medio del conflicto. Los paramilitares trajeron la muerte y el terror a Putumayo, por lo que el desplazamiento —la ruptura de relaciones y la pérdida de conectividades— fue “otra forma de muerte” (Diario de campo 2). El rastrojo indica la destrucción de la selva y también de las posibilidades de continuidad de la vida, o como este campesino lo llamó “recolonizar la finca con la selva”. Recolonizar la finca con la selva es una forma de reparación de la destrucción ecocida y una manera de transformar las herencias de esta guerra continua hacia posibilidades de paz con la misma selva. Los suelos de las fincas de todo Putumayo están sedimentados con pasados violentos (y continuos) de guerra y colonización: tala y quema de bosques, cultivo de coca para narcotráfico, fumigaciones, ganadería y la imposición del desarrollo agrícola orientado al capitalismo con sus agroquímicos y semillas certificadas, que han dejado estos suelos sin vida y apretados (Lyons 2016). Recolonizar la finca con la selva implica la recolección de suelos y semillas de la propia selva a fin de generar condiciones ecológicas para la recolonización y la reparación de las ecologías amazónicas. La regeneración de estas ecologías también implica el trabajo de otros —polinizadores, aves, monos— que apoyan la dispersión de semillas. Así lo explicaba un campesino:

Los suelos no producen debido a las fumigaciones, [...] recogemos suelos y semillas de la selva para recuperar las comunidades del suelo. Plantamos árboles y vuelven los pájaros y otros seres, los que se fueron cuando llegó la coca y el ganado. Ellos recogen y dispersan las semillas, colaborando con nosotros para devolver la vida a estos suelos una vez más. (Diario de campo 2)

Plantas como la yuca, cuyo sistema radicular afloja los suelos compactados, se siembran junto a otras cuya hojarasca fertiliza dichos suelos. Los procesos del ciclo de nutrientes en la tierra se reproducen a través de las interacciones vivas entre las diferentes especies de plantas y las

recetas de compostaje de los campesinos —compostaje hecho de frutas amazónicas en descomposición, carbón vegetal y microbios del mismo suelo— en lugar de comprar agroquímicos “que envenenan la tierra y la regalan a las corporaciones” (Diario de campo 2). Los campesinos dependen de estos suelos que a su vez dependen de las ecologías de la selva. Un campesino lo expresó de esta manera: “Sembrar un árbol es sembrar vida para el suelo, porque un suelo degradado es un suelo muerto y el suelo es parte de nosotros. Tenemos una relación con la selva, nos da vida” (Entrevista 3). El cultivo de la selva significa “devolver a la selva, que a su vez nutre al campesino” (Entrevista 3).

Figura 2. Finca de la selva, Putumayo, Colombia.



Fuente: Kristina Van Dexter, 2016, Putumayo, Colombia (Diario de campo 1).

Figura 3. Recolonizando la finca con la selva. Putumayo, Colombia.



Fuente: Kristina Van Dexter, 2017, Putumayo Colombia (Diario de campo 2).

Este trabajo de reparación requiere diálogo. Constituye lo que un selvasino llamó “un plan de vida” —la propia granja de la selva es una relación dialógica con la selva encarnada dentro de las relaciones generativas entre campesinos, plantas, semillas, microorganismos del suelo, polinizadores, árboles y una miríada de otros seres no humanos—. Este diálogo sigue lo que un campesino describió como “aprender de la selva” (Diario de campo 1), es decir, aprender a escuchar y dialogar con ella relationalmente en sus diversos registros de comunicación: la fragancia terrosa de la descomposición y el deterioro —las relaciones productivas de los hongos y los suelos, las plantas muertas y la hojarasca, la fermentación del cacao de monte, el copoazú y la maraka—; la germinación de las semillas; los ritmos lunares y las temporalidades de la lluvia; el florecimiento de los árboles; los cantos de los pájaros y al zumbido de los insectos (Diario de campo 2). Álvaro dejó de cortar la hierba del ganado que invadía el terreno y clavó

la punta de su machete en la tierra alrededor de una planta de plátano para dejar al descubierto sus raíces. A través de la decoloración de sus hojas, explicó, la planta de plátano está comunicando que no está recibiendo suficientes nutrientes. “Hay que aprender el lenguaje de cómo comunicarse con las plantas, con los suelos, con la selva”, dijo (Diario de campo 2). Esta “interacción comunicativa” entre campesinos, suelos, semillas, plantas, árboles, pájaros y polinizadores está incrustada en la narrativa ecológica de la selva (Rose 2013b, 100), compuesta a su vez por las diversas temporalidades y ritmos de vida, muerte, germinación y descomposición —relaciones de lo que Rose (2012) llama “tiempo ético”—. Encontrar la selva y su mundo no humano a la manera de *otros comunicativos* es necesario para entrar en una relación dialógica (Plumwood 2002). “Esto no existe en el capitalismo”, continuó Álvaro, “tiene otro ritmo, cosechar para la plata, y siempre hay que estar haciendo cuentas de capital” (Diario de campo 2). Álvaro describió cómo en el desarrollo agrícola alternativo, introducido durante el Plan Colombia, se plantaron cultivos “lícitos” con los cuales se insistió en orientar las relaciones entre campesinos, suelos, plantas, semillas y la propia selva hacia la inversión de capital y los plazos lineales de competitividad. Este modelo de desarrollo agrícola se extiende y se promulga a través de alternativas agrícolas “lícitas” implementadas con el Acuerdo de Paz. Las necropolíticas insertas en el modelo histórico de desarrollo agrícola del país son las que definen el llamado “campo para el progreso” en el Plan Nacional de Desarrollo del país y sus alternativas agrícolas “lícitas” frente al cultivo de la coca, para las cuales la asistencia que se ofrece consiste en semillas certificadas. Este modelo —promovido como una vía para la “paz”— niega las potencialidades dialógicas propias de la selva, desbaratando su narrativa ecológica a través de la pérdida de conectividades del tiempo ético encarnado en las diversas relaciones temporales y comunicativas entre campesinos y no humanos, las cuales constituyen la agricultura de la selva. Un campesino ofreció una perspectiva diferente:

Los agrotécnicos se presentan para hablar con los campesinos sobre competitividad y agronegocios, como parte de las iniciativas de agricultura alternativa en el marco del Acuerdo de paz. El Instituto Colombiano Agropecuario está dando a los campesinos semillas desarrolladas en laboratorios. Para ellos, las semillas certificadas

de laboratorio son una señal de progreso. Entonces (y en respuesta), vamos compartiendo semillas y la historia de que la selva no necesita un laboratorio; le das semillas y te las devuelve. De las semillas que sembramos brota el monte, luego volvemos a comer el monte, y hay mucho monte para comer aquí. Tenemos la responsabilidad de devolverle a la tierra, por eso sembramos. (Entrevista 1)

En respuesta al desarrollo agrícola patrocinado por el Estado y la agroindustria, los selvasinos establecieron redes para compartir semillas nativas y declararon un día para honrar y celebrar las semillas. Compartir semillas y recetas amazónicas corresponde a una forma de reconfigurar las relaciones entre los campesinos y la selva. “El tema aquí es que muchos campesinos vinieron aquí de otras regiones y para ellos estas semillas son una planta más de la selva, no conocen las plantas de la Amazonía. Comiendo el monte los pone en contacto con la selva” (Entrevista 2). Comer el monte es “convertirse en amazónico, convertirse en selva” (Entrevista 2). La agricultura de selva implica la reconfiguración de las relaciones de los campesinos con la selva hacia la respuesta y la responsabilidad por sus relaciones entreveradas y sus herencias colectivas de pasados y posibilidades violentas. Estos campesinos se autodenominan “selvasinos” para describir su relación con la selva y su inserción en su narrativa ecológica (Diario de campo 2). El selvasino encarna la forja de conexiones y la reparación de las relaciones de los campesinos con la Amazonía —relaciones incrustadas en la violencia histórica de colonización, guerra, cultivo de coca para el narcotráfico y desplazamiento— como una respuesta ética a la destrucción ecocida de la selva.

COMUNICANDO CON LA SELVA

El cultivo en *rastrojo* es una forma antigua de agricultura que se encuentra en las chagras indígenas amazónicas, expresa una continuidad relacional entre la parcela agrícola y la selva. Para los murui del Resguardo Lagartococha, en Puerto Leguízamo, Putumayo, la chagra es “el centro de la vida” que alimenta las conexiones de la comunidad con la selva. La chagra está incrustada en las temporalidades y ritmos de la selva. Su establecimiento comienza con el rastrojo que se quema y, siguiendo las temporalidades de las lluvias, se siembra una diversidad

de cultivos transitorios y árboles frutales, según el proceso ecológico de la sucesión natural de la selva. En la chagra, a partir de troncos muertos carbonizados, hojarasca y plantas en descomposición, crecen cultivos transitorios como la yuca dulce. Además de la yuca dulce, se siembran otras plantas sagradas para los muruí: la coca y el tabaco. Los racimos de estrellas de la yuca se intercalan con el ñame, maíz, pildoro y plátano, y con especies frutales como la caimarona, la maraca, el chontaduro y el guamo. La chagra sigue las relaciones simbióticas entre diferentes plantas y microorganismos del suelo, incluyendo el ciclo de los nutrientes. Tras los cultivos transitorios y después del cultivo de los frutales en el rastrojo, la chagra se deja para volver a la selva. Los nutrientes vuelven al suelo a través de la descomposición que genera el rebrote del bosque, o rastrojo, e incluso a través de la dispersión de semillas obrada por las aves y diferentes especies de polinizadores. El rastrojo es posteriormente talado y quemado para establecer de nuevo la chagra (Diario de campo 2; Diario de campo 3).

El establecimiento de la chagra implica un tipo de comunicación con la selva que comienza en el mambeadero. El mambeadero es “un sitio de diálogo” con la selva (Echeverri y Pereira 2010, 566). El mambeadero constituye el centro de la chagra en el que se hereda la historia de su origen y se transmite de generación en generación. En el mambeadero, el payé (chamán) entra en diálogo con la selva a través de la comunicación con los espíritus de la coca y el tabaco. Con la coca (mambe, preparado con cenizas de yarumo y rezos) y el tabaco (ambil), el payé canta hasta la noche, negociando con estos espíritus para definir la ubicación de la chagra y para obtener el permiso de tala de bosque para su cultivo (Diario de campo 2). La comunicación de los muruís con los espíritus de la selva permite al payé “buscar la negociación y la participación en la relación dialógica” con la selva (Plumwood 2002, 188-189). Esta relación dialógica se encarna en la chagra, en sintonía con la diversidad temporal y el tiempo ético de la selva (Rose 2012). La chagra es un entrevero que representa lo que Rose (2012) denomina “narrativa ecológica”, que se hereda y se transmite a través de la tradición oral y también en el cultivo de la chagra misma, de generación en generación, lo cual se sustenta a través del mambe de coca y el ambil de tabaco.

La chagra mantiene la conexión del tiempo ético entre los humanos y los espíritus de la selva, constituyendo una forma de defensa frente

a su continua destrucción. Tras décadas de conflicto, de cultivo de coca para narcotráfico e invasión de la ganadería, además de las alternativas agrícolas introducidas e impuestas a las comunidades ecológicas, la chagra se pierde cada vez más. Esto ha dado lugar a la muerte del tiempo ético. La erosión de las relaciones ecológicas y espirituales de las comunidades con la selva está directamente relacionada con la aniquilación de la chagra. En un foro regional sobre la declaración de la Amazonía como sujeto de derechos, una representante de la Asociación de Mujeres Indígenas del Putumayo manifestó:

“La Chagra de la Vida” (*Asomi*), describió la selva como compuesta por seres vivos, seres invisibles y espíritus que protegen la naturaleza. Estos son los dueños de la selva. Los indígenas nacemos de las raíces de la tierra, los humanos somos parte de ella. La defensa de la selva es la defensa de la vida. Su protección tiene que ver con la conexión espiritual entre el mundo humano y el mundo espiritual. Es la pérdida de dicha conexión espiritual lo que causa la deforestación.

(Diario de campo 3)

Es cierto que la selva sigue existiendo a pesar de la continua colonización, del conflicto y la destrucción de la selva, gracias a la comunicación y el diálogo continuo de los kurakas (mayores) indígenas con los espíritus de la selva. Para los cofanes, cuyos mundos de vida se negocian continuamente en diálogo con la selva, la defensa de esta es inherente a la continuidad de la vida. La selva, desde la perspectiva cofán, es el “mundo de los espíritus” (Diario de campo 2; Diario de campo 3). El diálogo con la selva o mundo de los espíritus es posible a través del yajé, una planta sagrada para los cofanes. Un kuraka cofán describió esto:

[...] el yajé es la entrada al mundo de los espíritus; es el espíritu del Tigre [jaguar], a través del cual los abuelos mayores se relacionan con todos los demás espíritus. Tomando yajé los abuelos se convierten en tigre. Los mayores conocen los lugares sagrados, cuyo cuidado permite mantener la vida en la selva. El espíritu del yajé gobierna a todos los demás espíritus. El yajé es quien indica dónde plantar y dónde o cómo cortar los árboles. De esta manera, pueden pedir protección para la selva, la cual se concreta a través de ataques a los invasores (como por ejemplo embestidas de jaguares). (Entrevista 4)

Figura 4. La chagra, Putumayo, Colombia.



Fuente: Kristina Van Dexter, 2017, Putumayo, Colombia (Diario de campo 2).

La colonización trajo la coca y el ganado a la comunidad cofán de Santa Rosa de Guamuez, un resguardo que forma parte del municipio de Valle de Guamuez, La Hormiga, en el bajo Putumayo. La coca ofrecía subsistencia a las comunidades de colonos que carecían de tierras, mercados y caminos para la producción agrícola lícita. A falta de alternativas viables, el cultivo de coca también proporcionaba una alternativa factible para los cofanes, cuyas comunidades, en todo caso, se vieron afectadas por la colonización y el conflicto armado. En medio del conflicto y la colonización la coca permitió una forma de supervivencia para algunos en esta comunidad cofán. Las fumigaciones con glifosato, sin embargo, destruyeron los cultivos de coca, junto con las chagrás, secando los suelos y destruyendo incluso las plantas de yajé. Después de las fumigaciones el ganado proporcionó la única alternativa lícita viable —como es el caso en otras partes del Putumayo— (Diario de campo 2; Diario de campo 3).

Los cofanes mantienen chagras para la producción de cultivos domésticos y plantas curativas —cuyo conocimiento lo transmiten los kurakas y también se adquiere a través del yajé—. El yajé permite a los kurakas cofanes comunicarse con el mundo de los espíritus —con los espíritus de las plantas, que son consideradas personas; o con personas invisibles que habitan la selva, quienes enseñan para qué sirve cada planta (Diario de campo 2)—. El yajé también revela a los kurakas cofanes los espíritus que pueblan y animan las montañas y la selva. En comunicación con estos espíritus los kurakas entran en negociaciones o relaciones de conocimiento con ellos, desarrollando un vínculo dialógico con la selva. Para los cofanes, la negociación de la vida en la selva depende de esta relación dialógica, que implica respuestas al otro y el cuidado de las plantas, montañas y bosques que habitan los espíritus (Diario de campo 3). Por ejemplo, el cultivo y la obtención de alimentos de la selva requiere que los cofanes entren en pactos con los espíritus a través del yajé, quien a su vez indica dónde despejar el bosque para el cultivo:

El kuraka le pide permiso al yajé para que la comunidad pueda practicar la cacería. El kuraka danza alrededor de la maloca invocando a los animales de cacería, y a la mañana siguiente aparecen esos animales en forma física, para ser cazados por los miembros de la comunidad. Asimismo, el yajé es quien indica dónde sembrar y dónde o cómo cortar árboles. (Entrevista 4)

Estas negociaciones también implican la protección de la selva. Segundo un kuraka cofán:

[...] como todo colono trae puras vacas, también quise poner puro ganado. Yo quería derribar esos lados para poner puro ganado. Pero así, tomando yajesito, un día me presentó a algunos espirituales de la montaña y me regañaron. Todo ese bosque debe ser preservado porque si no, la comida se va a agotar. Así que pensé en ello allí y ahora sé que el bosque tiene que conservarse. El indio sabe que no te metes con esos espíritus. (Contreras s. f.)

Los cofanes perciben el mundo en términos de una ética narrativa y comunicativa en sus relaciones con los no humanos, quienes también son considerados personas y asimismo exigen relaciones y respuestas éticas. Considerar a los no humanos como personas permite tanto

la comunicación con ellos como formar el modelo comunicativo para las interacciones humanas y no humanas de supervivencia común. Esto también se facilita gracias a la capacidad de los kurakas cofanes para transformarse en no humanos y, por lo tanto, adoptar la posición del otro con el que se relacionan. De hecho, los kurakas cofanes declaran que a través del yajé pueden transformarse en jaguares u otros seres no humanos (*Diario de campo 2*); sus cantos y oraciones, utilizados para comunicarse con los espíritus de la selva, también suelen contener los llamados o sonidos de la selva (Contreras s. f.). Según un kuraka cofán: “Sabemos cómo preservar las cosas. Si no fuera por nosotros, este pequeño trozo de bosque ya no lo sería. El yajesito nos muestra los espirituales que debemos conservar. Si uno no respeta esos espirituales, todo termina ahí” (Contreras s. f.).

Con la destrucción de la selva que se está produciendo a partir de la colonización en curso y junto con la firma del Acuerdo de Paz de Colombia, los espíritus de la selva están desapareciendo progresivamente. Mientras que los cofanes, en negociación con los espíritus del bosque, solían vivir de la selva para sobrevivir, ahora dependen cada vez más de los alimentos disponibles en los pueblos. La destrucción de la selva significa la destrucción del mundo de los espíritus. En el contexto de estas transformaciones, la transmisión de conocimiento acerca de cómo comunicarse con la selva se interrumpe, sobre todo porque las generaciones más jóvenes están siendo crecientemente reclutadas por diversos grupos armados ilegales vinculados al narcotráfico, o porque no están interesadas en tomar yajé para aprender. Este conocimiento es una parte vital de la narrativa ecológica de la selva.

HACIA UN DIÁLOGO CON LA SELVA

A lo largo de la historia de Colombia, los bosques del Amazonas han sido entrelazados con las formas de violencia que han llegado a definir la guerra —y la paz—. Estas han incluido las tácticas de “tierra quemada” de la guerra contrainsurgente, incluida la militarización y defoliación de los bosques mediante fumigaciones con glifosato que han devastado los bosques amazónicos, los suelos, los cultivos y las plantas de los que dependen los campesinos y las comunidades indígenas. La atención a esta relación revela lo que Lederach (2017) describe como “procesos de conflicto violento y degradación ambiental que se refuerzan mutuamente” (589).

Esta relación también ha sido documentada por otros académicos cuyos estudios versan sobre la guerra y la paz en Colombia, los cuales muestran cómo los efectos del conflicto violento incluyen la degradación ecológica que implica el desgarramiento de los mundos de vida humanos y no humanos entrelazados (Ruiz-Serna 2017; Lyons 2018; Meszaros-Martin 2018). Estos estudios han llevado a exigir la consideración de los no humanos de manera fundamental para la reparación y la construcción de la paz (Ruiz-Serna 2017; Meszaros-Martin 2018; Lederach 2017). Esto es importante dado que el Acuerdo de paz hace algunos intentos para abordar la reparación de la degradación o destrucción ecológica causada por el conflicto. Sin embargo, esos intentos son limitados. En particular, el Acuerdo atribuye exclusivamente a las ex FARC la responsabilidad de reparar la destrucción de los ecosistemas, mientras pasa por alto el papel de otros: los grupos paramilitares, las corporaciones y el Estado mismo a través de sus fuerzas militares y de seguridad y, por extensión, los Estados Unidos, quienes patrocinaron la guerra de contrainsurgencia particularmente en zonas de conflicto como el Putumayo. Además, el Acuerdo no contempla la reparación en relación con la fumigación con glifosato. En este sentido —como exploro en este artículo— es importante considerar cómo definir la reparación.

Una interpretación ampliada de la violencia que toma en cuenta la relationalidad entre los humanos y no humanos plantea consideraciones importantes en relación con la Sentencia 4360 de 2018, la cual considera que la deforestación necesariamente implica la destrucción de formas de vida humanas y no humanas. La deforestación que ocurre en la actual transición a la llamada “paz” es, como lo describió un campesino del Putumayo, “otra guerra”, que se libra contra la selva y los diversos mundos de vida que abarca (Diario de campo 2). Esta guerra de ecocidio causa la ruptura de las relaciones generadoras de vida entre humanos y no humanos. La destrucción ecocida de la selva involucra formas de violencia y violaciones de derechos (humanos y no humanos), constituyendo un “crimen contra la paz” (Mehta y Merz 2015). Es decir, no puede haber paz mientras siga habiendo deforestación. Como dijo un campesino: “no hay paz sin la selva, la selva es la vida” (Diario de campo 2). A pesar de la inacción y el incumplimiento de la STC 4360-2018 por parte del gobierno colombiano —mientras persigue una paz militarizada para el desarrollo capitalista de la Amazonía en un contexto de creciente

violencia y deforestación—, el fallo abre posibilidades de redefinir la deforestación en tanto violación de los “derechos fundamentales a la vida” y, asimismo, redefinir las relaciones de los seres humanos con la propia Amazonía desde la destrucción ecocida, en dirección a la respuesta y la responsabilidad, un paso necesario para la construcción de la paz. Considerese el mandato de la Corte para la formación de un Pacto Intergeneracional por la Vida de la Amazonía Colombiana, que declara “una relación jurídica obligatoria de los derechos ambientales de las generaciones futuras” en donde las generaciones presentes están obligadas a responder y responsabilizarse por la deforestación (Corte Suprema de Justicia, STC 4360-2018, 45). Esto implica una relación ética enmarcada en términos de la “narrativa ecológica”, de la respuesta de los seres humanos a las herencias violentas del ecocidio y su responsabilidad hacia las generaciones futuras de humanos y no humanos (Rose 2012).

Si bien el cumplimiento gubernamental de la STC 4360-2018 y su implementación aún están por realizarse, este artículo mira más allá del tribunal de justicia (Bacca 2019), hacia la selva misma, en busca de orientación sobre cómo heredar el ecocidio y encauzarlo hacia el cultivo de la respuesta y la responsabilidad de una manera que engendre posibilidades de paz con la selva. Al hacerlo, sigue el propio proceso de “recolonización” de la selva de los parches perturbados que implican las relaciones comunicativas entre suelos, hojarasca en descomposición, frutos amazónicos en descomposición, polinizadores —y humanos— en el rastrojo, y su potencial generativo hacia la continuidad de la vida. En el Putumayo, las comunidades ecológicas de humanos y no humanos están transformando conjuntamente sus herencias colectivas de la guerra actual mediante el cultivo de paz en las fincas de la selva. Esto implica la reparación de las relaciones de los seres humanos con la selva —relaciones incrustadas en las historias violentas de colonización, guerra, desplazamiento y fumigaciones— de manera que se genere una respuesta y una responsabilidad ante los vivos entreveros de la selva de la que forman parte. La agricultura de la selva es una forma de asumir la responsabilidad por la destrucción ecocida, incluyendo la reparación de los suelos denudados y degradados y de las ecologías forestales en respuesta a los pasados violentos de las fumigaciones, el cultivo de coca para narcotráfico, la ganadería y el desarrollo agrícola orientado a una mayor explotación capitalista de la selva, la cual permanece

sedimentada en estos suelos, persistiendo en el precario contexto actual de transición de Colombia hacia la paz. Al “aprender de la selva” —y escuchar sus diversos registros de comunicación, las relaciones generativas de muerte que alimenta a la vida, de germinación de semillas y de la descomposición— estos selvasinos se están reposicionando en la propia narrativa ecológica de la selva. La agricultura de la selva consiste en un diálogo con la selva que surge a través de estas relaciones comunicativas entre suelos, plantas, semillas, polinizadores y los campesinos, conectando el pasado con las posibilidades de continuidad de la vida. El diálogo con la selva es también esencial para la organización de la chagra y para las comunidades indígenas aquí descritas en términos de su negociación de la vida con la selva. Sus relaciones comunicativas están cada vez más amenazadas por el aumento de la violencia, relacionada con los impulsores de la deforestación. No obstante, las relaciones dialógicas con la selva encarnadas en la chagra y las fincas de la selva ofrecen orientación sobre cómo heredar la actual destrucción ecocida de la selva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, María. 2001. “Could Peace Be Worse Than War for Colombia’s Forests?”. *The Environmentalist* 21, 305. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1012904318418>
- Álvarez, María. 2003. “Forests in the Time of Violence”. *Journal of Sustainable Forestry* 16, 3-4: 47-68. DOI: https://doi.org/10.1300/j091v16n03_03
- Armenteras, Dolors, Nelly Rodríguez y Javier Retana. 2013. “Landscape Dynamics in Northwestern Amazonia: An Assessment of Pastures, Fire and Illicit Crops as Drivers of Tropical Deforestation”. *Plos ONE* 8 1: e54310. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0054310>
- Bacca, Paulo Illich. 2019. “Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia”. *Maguaré* 33, 2: 139-169. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86199>
- Castro-Núñez, Augusto, Ole Mertz y Chrystian C. Sosa. 2017. “Geographic Overlaps Between Priority Areas for Forest Carbon-Storage Efforts and Those for Delivering Peacebuilding Programs: Implications for Policy Design”. *Environmental Research Letters* 12, 5: 054014. DOI: <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa6f20>
- Contreras, Omar. s. f. “Llegar a ser taita en la tradición cofán”. Sin publicar.

- Corte Suprema de Justicia de Colombia (STC4360-2018). 2018. Bogotá, Colombia. <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2018/04/STC4360-2018-2018-00319-011.pdf>
- Dejusticia. 2019. “Respuesta de los 25 accionantes respecto del cumplimiento que las entidades accionadas han dado a las órdenes impartidas en la Sentencia STC 4360 de 2018 proferida por la Corte Suprema de Justicia el 5 de abril de 2018”. Bogotá, Colombia. <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2019/04/5-de-abril-de-2019-Respuesta-de-los-25-accionantes-respecto-del-cumplimiento-que-las-entidades-accionadas-han-dado-a-las-%C3%B3rdenes-impartidas-en-la-sentencia-STC-4360-de-2018.pdf>
- Demos, T. J. 2017. *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*. Berlin: Sternberg Press.
- Departamento Nacional de Planeación. 2019. “Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022”. Bogotá, Colombia.
- Echeverri, Juan Álvaro y Edmundo Pereira. 2010. “‘Mambear coca no es pintarse de verde la boca’: Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica”. En *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos Luis del Cairo. 565-594. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia- Icanh y Universidad Javeriana.
- Global Witness. 2020. “Defending Tomorrow”. http://file:///Users/selva/Downloads/Defending_Tomorrow_EN_low_res - July 2020.pdf
- Higgins, Polly. 2012. *Earth Is Our Business: Changing the Rules of The Game*. London: Shepheard-Walwyn.
- Hustak, Carla y Natasha Myers. 2012. “Involuntary Momentum: Affective Ecologies and The Sciences of Plant/Insect Encounters”. *Differences* 23, 3: 74-118. DOI: <https://doi.org/10.1215/10407391-1892907>
- Hylton, Forrest y Aaron Tauss. 2016. “Peace in Colombia: A New Growth Strategy”. *NACLA Report on The Americas* 48, 3: 253-259. DOI: <https://doi.org/10.1080/10714839.2016.1228174>
- Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (Ideam). 2018. *Boletín alertas tempranas de deforestación*. Bogotá, Colombia.
- Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (Ideam) y Sistema de Monitoreo de Bosques y Carbono (SMBYC). 2020. *Reporte final de cifras de la deforestación*. Bogotá, Colombia.
- Kanwar, Amar. 2014. *The Sovereign Forest*. Sternberg Press.

- Lederach, Angela. 2017. “The Campesino Was Born for the Campo’: A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia”. *American Anthropologist* 119, 4: 589-602. DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.12925>
- Lyons, Kristina. 2016. “Decomposition as Life Politics: Soils, Selva, and Small Farmers Under the Gun of The U.S.–Colombia War on Drugs”. *Cultural Anthropology* 31, 1: 56-81. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca31.1.04>
- Lyons, Kristina. 2018. “Chemical Warfare in Colombia, Evidentiary Ecologies and *Senti-Actuando* Practices of Justice”. *Social Studies of Science* 48, 3: 414-437. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- Mbembe, Achille. 2003. “Necropolitics”. *Public Culture* 15, 1: 11-40. DOI: <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Meger, Sara y Julia Sachseder. 2020. “Militarized Peace: Understanding Post-Conflict Violence in The Wake of The Peace Deal in Colombia”. *Globalizations* 17, 6: 953-973. DOI: <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1712765>
- Mehta, Sailesh y Prisca Merz. 2015. “Ecocide – A New Crime Against Peace?”. *Environmental Law Review* 17, 1: 3-7. DOI: <https://doi.org/10.1177/1461452914564730>
- Meszaros-Martin, Hannah. 2018. “Defoliating the World”. *Third Text* 32, 2-3: 230-253. DOI: <https://doi.org/10.1080/09528822.2018.1486526>
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. 2016. *Acuerdo Final Para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Plumwood, Val. 2002. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge.
- República de Colombia. 2018. *Plan Nacional de Desarrollo (2018–2022)*.
- Rose, Deborah Bird. 2004. *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. Sydney: University of New South Wales Press Press.
- Rose, Deborah Bird. 2011. *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*. Charlottesville: University Press of Virginia Press.
- Rose, Deborah Bird. 2012. “Multispecies Knots of Ethical Time”. *Environmental Philosophy* 9, 1: 127-140. DOI: <https://doi.org/10.5840/enviophil2012918>
- Rose, Deborah Bird. 2013a. “Slowly ~ Writing into The Anthropocene”. *Text*, Special Issue 20: Writing Creates Ecology and Ecology Creates Writing.

- Rose, Deborah Bird. 2013b. "Val Plumwood's Philosophical Animism: Attentive Interactions in the Sentient World". *Environmental Humanities* 3, 1: 93-109. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3611248>
- Ruiz-Serna, Daniel. 2017. "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 85. doi: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Salazar, Alejandro, et al. 2018. "The Ecology of Peace: Preparing Colombia for New Political and Planetary Climates". *Frontiers in Ecology and The Environment* 16, 9: 525-531. DOI: <https://doi.org/10.1002/fee.1950>
- Salazar, Luis Gabriel, Jonas Wolff y Fabián Eduardo Camelo. 2019. "Towards Violent Peace? Territorial Dynamics of Violence in Tumaco (Colombia) Before and After the Demobilisation of the FARC-EP". *Conflict, Security & Development* 19, 5: 497-520. DOI: <https://doi.org/10.1080/14678802.2019.1661594>
- Salgado, Henry. 2012. "El campesinado de la Amazonía colombiana: construcción territorial, colonización forzada y resistencias". Tesis de doctorado en antropología, Universidad de Montreal, Canadá.
- Sánchez-Cuervo, Ana María y T. Mitchell Aide. 2013. "Consequences of the Armed Conflict, Forced Human Displacement, and Land Abandonment on Forest Cover Change in Colombia: A Multi-Scaled Analysis". *Ecosystems* 16, 6: 1052-1070. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10021-013-9667-y>
- Sánchez-Cuervo, et al. 2012. "Land Cover Change in Colombia: Surprising Forest Recovery Trends Between 2001 and 2010". *Plos one* 7, 8: e43943. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0043943>
- Sheikh, Sheila. 2018a. "Violence". En *The Posthuman Glossary*, 448-452. London: Bloomsbury.
- Sheikh, Sheila. 2018b. "The Future of The Witness: Nature, Race and More-Than-Human Environmental Publics". *Kronos* 44, 1. DOI: <https://doi.org/10.17159/2309-9585/2018/v44a9>
- Stoler, Laura Ann. 2013. *Imperial Debris*. Durham: Duke University Press.
- Tavares, Paulo. 2013. "The Geological Imperative: On the Political Ecology of the Amazonia's Deep History". En *Architecture in the Anthropocene: Encounters Among Design, Deep Time, Science and Philosophy*, editado por Etienne Turpin, Ann Arbor: Michigan Publishing.

- Unidad de Planificación Rural Agropecuaria (UPRA). 2018. *Metodología para la identificación general de la frontera agrícola en Colombia*. Bogotá: Unidad de Planificación Rural Agropecuaria (UPRA).
- Van Ausdal, Shawn. 2009. “Potreros, ganancias y poder. Una historia ambiental de la ganadería en Colombia, 1850-1950”. *Historia Crítica*, 39E: 126-149. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit39e.2009.07>
- Van Dooren, Thom y Deborah Bird Rose. 2012. “Storied-Places in a Multispecies City”. *Humanimalia* 3, 2: 1-27.
- Van Dooren, Thom y Deborah Bird Rose. 2016. “Lively Ethnography”. *Environmental Humanities* 8, 1: 77-94. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3527731>

Diarios de campo

- Diario de campo 1: de julio de 2016 a diciembre de 2016, Putumayo, notas manuscritas y registro fotográfico.
- Diario de campo 2: de enero de 2017 a diciembre de 2017, Putumayo, notas manuscritas y registro fotográfico.
- Diario de campo 3: de enero de 2018 a diciembre de 2018, Putumayo, notas manuscritas y registro fotográfico.

Entrevistas

- Entrevista 1. Realizada por la autora. Campesino 1 (su nombre se mantiene en reserva por razones de seguridad). Puerto Caicedo, Putumayo, 2018. Notas manuscritas.
- Entrevista 2. Realizada por la autora. Campesino 2 (su nombre se mantiene en reserva por razones de seguridad). Mocoa, Putumayo, 2017. Notas manuscritas.
- Entrevista 3. Realizada por la autora. Campesino 3 (su nombre se mantiene en reserva por razones de seguridad). Puerto Caicedo, Putumayo, 2017. Notas manuscritas.
- Entrevista 4. Realizada por la autora. Autoridad indígena de la etnia Cofán (cuyo nombre se mantiene en reserva por razones de seguridad). La Hormiga, Putumayo, 2018. Notas manuscritas.

EL DOCUMENTAL INDÍGENA COLOMBIANO EN PRIMERA PERSONA

DAVID ANTONIO JURADO*

Investigador adscrito al CRIMIC – Sorbonne Université, Paris, Francia



*david_jurado@rocketmail.com ORCID:0000-0001-9212-6847

Artículo de investigación recibido: 3 de marzo de 2021. Aprobado: 2 de mayo de 2021.

Cómo citar este artículo:

Jurado, David. 2021. “El documental indígena colombiano en primera persona”.

Maguaré: 35, 2: 197-224. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98463>

RESUMEN

El uso de una primera persona del singular en el audiovisual indígena resulta controversial dado el ideario político de los colectivos audiovisuales indígenas. Sin embargo, existen excepciones: los documentales que abordan o tienen que ver con procesos migratorios hacia la ciudad. El choque cultural y el individualismo de las urbes hacen emerger subjetividades en conflicto que no por ello dejan de tener un fuerte arraigo en las tradiciones originarias. A partir de un corpus de tres cortometrajes representativos y de un acercamiento histórico, narrativo e ideológico, analizo las distintas aristas de este fenómeno. Después de un periodo de apropiación de los medios audiovisuales, el documental en primera persona brinda indicios de un nuevo periodo, más intimista, en la historia del audiovisual indígena.

Palabras clave: autobiografía, Colombia, documental, migración, primera persona, subjetividad indígena

COLOMBIAN INDIGENOUS FIRST-PERSON DOCUMENTARIES

ABSTRACT

Singular first-person indigenous audiovisual is a controversial category that goes against the grain of indigenous audiovisual groups' collective political ideology in Colombia. However, there are exceptions: Documentaries that address or emerge of rural- to-urban migration. Both cultural shock and the individualism that pervades the cities give rise to conflicting indigenous subjectivities that do not cease to have strong connections to primordial traditions. Drawing from a corpus of three representative short films and guided by a historical, narrative, and ideological approach, I analyze different facets of this phenomenon. After a period of audiovisual media appropriation, first-person documentaries may indicate a new, more intimate period in the history of indigenous audiovisuals in Colombia.

Keywords: autobiography, Colombia, documentary, first person, migration, indigenous subjectivity.

DOCUMENTÁRIO INDÍGENA COLOMBIANO EM PRIMEIRA PESSOA

RESUMO

O uso de uma primeira pessoa do singular em audiovisuais indígenas é controverso dada a ideologia política dos grupos audiovisuais indígenas. Não obstante, há exceções: documentários que abordem ou envolvem processos migratórios para a cidade. O choque cultural e o individualismo das cidades dão origem a subjetividades conflitantes que, por isso, não deixam de ter raízes fortes nas tradições originais. A partir de um *corpus* representativo de curtas-metragens e de uma abordagem histórica, narrativa e ideológica, são analisados os diferentes ângulos desse fenômeno. Após um período de apropriação dos meios audiovisuais, o documentário em primeira pessoa pode estar dando indícios de um período novo e mais intimista na história do audiovisual indígena.

Palavras-chave: autobiografia, Colômbia, documentário, migração, primeira pessoa, subjetividade indígena.

INTRODUCCIÓN: ¿EXISTE EL “YO” EN EL AUDIOVISUAL INDÍGENA?¹

Los formatos en primera persona o las poéticas del “yo” en la creación documental colombiana contemporánea se han venido popularizando durante las últimas dos décadas. No obstante, la adopción de este tipo de formatos en la creación audiovisual de las comunidades originarias es más bien marginal y despierta interrogantes sobre su pertinencia ideológica, pues controvierte los idearios políticos y comunicativos de dichas comunidades al privilegiar la iniciativa y representación individual más que la creación colectiva y el diálogo comunitario. Se trata pues de un corpus extraño. Además, los audiovisuales indígenas que se aventuran a utilizar la primera persona dan cuenta de problemáticas relacionadas con choques identitarios en los que el vínculo con las tradiciones parece estar en juego. A partir de tres documentales analizo a continuación, desde una perspectiva histórica, narrativa e ideológica, las distintas aristas de estas problemáticas.

Antes de entrar en materia resulta útil aclarar a qué me refiero cuando hablo de documental en primera persona. Siendo breve, estos documentales suman recursos audiovisuales para que el espectador o espectadora identifique a un “yo” como quien enuncia y es sujeto del enunciado o parte central del mismo. Es decir, estos documentales se apoyan en estrategias de inscripción de un “yo” que es a la vez sujeto y objeto de lo que se documenta, así no sea el único objeto documentado. El objeto del documental puede ser un “otro”. Por un lado, el “yo”, al reconstruir su historia, describe aquel que fue en el pasado y que puede entenderse como un “otro” del pasado (“sí mismo como un otro”, por recordar la frase de Paul Ricoeur, 1996). Por otro lado, la reflexión sobre sí mismo, necesariamente pasa por un encuentro con la alteridad, con esos “otros” que nos rodean, nos observan y a quienes observamos o con quienes nos identificamos o nos distanciamos. Estos encuentros con la otredad y la alteridad estructuran procesos identitarios perceptibles en estas obras audiovisuales. Sumado a esto, y a diferencia de los documentales cuyo régimen de verdad supone que lo que se muestra es transparente y objetivo, en los documentales en primera persona este

¹ Investigación derivada de un trabajo más amplio sobre el documental colombiano en primera persona, financiado por Proimágenes Colombia.

pacto de referencialidad recae, no solo sobre una pretensión de realismo, sino sobre el “yo” como sujeto de la historia. El “yo” es el principal responsable de las “verdades” de lo relatado, es quien les imprime una marca documental (Odin 1994, 88). El punto de vista desde donde se narra reivindica así su parcialidad y su carácter inacabado o subjetivo (Piedras 2014, 59). Por esta misma razón, los documentales en primera persona remiten a un acto confesional en el que la intimidad y su exposición están en juego y cumplen un rol central en la construcción de ese “yo” discursivo (Jurado 2020, 102).

Esta definición, aunque escueta, sintetiza las principales características del documental en primera persona. Existen, por supuesto, debates respecto a la manera de entender las distintas inscripciones del “yo” en el discurso audiovisual y los recursos y estrategias que se utilizan para ello. No me detengo en esto pues no es mi propósito. En cambio, vale la pena señalar que el documental en primera persona se ha identificado con un cambio político, cultural (Lane 2002) y epistémico (Piedras 2014). En efecto, la aparición de la primera persona en el cine documental coincide con la transición que hubo, a lo largo del último cuarto del siglo xx, de los idearios políticos fundados en los relatos universales y utópicos de las décadas de 1960 y 1970, hacia los discursos estructurados alrededor de los grupos subalternos. Esto supuso, a su vez, un cambio epistémico en el que los discursos totalizadores dieron paso a discursos tentativos y provisорios basados en las experiencias y las subjetividades individuales (Sarlo 2005). En este cambio habrían entrado además a jugar un papel importante el relativismo cultural, la etnografía experimental y los ejercicios de recuperación de la memoria de acontecimientos traumáticos recientes. Sin embargo, cabe hacer una salvedad: si bien el documental en primera persona tiende hacia una visión parcial del mundo y de la historia, esto no quiere decir que se hayan perdido las visiones totalizadoras. De hecho, como se verá con el caso del audiovisual indígena, estos grandes relatos reaparecen en ocasiones.

A la luz de esta introducción al campo del documental en primera persona se abren preguntas respecto al audiovisual indígena. ¿Qué tipo de “yo” definen estas obras? ¿Hay diferencias respecto al resto de la producción colombiana? ¿Cómo se articulan los documentales indígenas con las poéticas propias o mayoritarias de los colectivos indígenas? ¿Son síntoma de una crisis cultural y epistémica?

TRES DOCUMENTALES, TRES ÉPOCAS

Es necesario hacer dos distinciones antes de presentar el corpus. La primera concierne a un conjunto de producciones audiovisuales indígenas en las que se ha señalado la preeminencia de una “primera persona del plural” (Mora et al., 2015, 39) o de un “yo colectivo” (Rodríguez 2013, 72), entendiendo por ello que se identifica a la comunidad (no a un “yo”) como el sujeto de la enunciación y al trabajo de comunicación comunitaria como el eje que hace posible dicha identificación. Los documentales aquí tratados se desvían de esta convención, mayoritaria en el documental indígena. En cambio, invitan al espectador a identificar un “yo” individual o una primera persona del singular como sujeto de la enunciación.

La segunda distinción tiene que ver con la relación que podría llegar a establecerse entre el audiovisual indígena y el video casero. Como lo recuerdan Pablo Mora et al. (2015) al mencionar los trabajos de Roger Odin, no hay que confundir el video casero, discontinuo, disperso y ligado a rituales familiares de reconstrucción memorial, con el video indígena, narrativamente estructurado y ligado a rituales de reflexión y debate comunitario. El audiovisual indígena en primera persona que se estudia aquí, en cambio, sí guarda una relación con un tipo de documental en donde el “yo” trata historias que implican a miembros cercanos de la familia, dialogando así con recursos del video casero. En otras palabras, no se trata de un video casero, pero sí de un tipo de cine familiar.

El corpus que propongo no pretende, por otra parte, ser exhaustivo. Se trata de tres cortometrajes representativos y claves en la historia reciente del país: *Viaje a Kankuamía*, de Erick Arellana Bautista, narrado por Daniel Maestre (Vivoarte, Augenblick producciones, Fundación Nidya Erika Bautista 2006); *Mu drua*, de Mileidy Orozco Domicó (Universidad de Antioquia, Organización indígena de Antioquia 2011) y *Na misak [Soy misak]*, de Luis Tróchez Tunubalá (Señal Colombia 2019). El primer documental recoge el regreso de Daniel Maestre, un indígena kankuamo, a su territorio de origen, después de haber sido desplazado por la violencia. El segundo documental, de igual forma, relata el regreso de Mileidy Orozco Domicó, una indígena embera, a su comunidad en Cañaduzales, Urabá, tiempo después de haber sido desplazada de su territorio. El tercer documental hace un retrato familiar de un

primo y un amigo de Luis Tróchez Tunubalá, indígena misak, quien se interroga por la integración de los jóvenes a la vida de la modernidad urbana. A continuación, doy un contexto histórico para apreciar mejor el contenido de las obras.

Una historia de salvaguarda e integración

Los tres documentales fueron realizados en momentos particulares de la historia reciente del país. El primero, *Viaje a Kankuamía*, aparece en un momento en el que la política de Estado era determinada por la llamada “seguridad democrática”: una ofensiva militar contra los grupos guerrilleros, acompañada de un discurso “antisubversivo” y “antiterrorista” a la usanza de las dictaduras del Cono Sur que, si bien tuvo logros militares, también incurrió en graves violaciones a los derechos humanos. Esta política de Estado estuvo acompañada de un proceso de paz y desmovilización de grupos paramilitares (2003-2006) que, sin embargo, pareció más un proceso de silenciamiento y amnistía: no llevó hacia la reparación, verdad y reconocimiento pleno de las víctimas (Quinche Ramírez 2005, 407). En lo que concierne a la comunidad en cuestión, según el “Plan de salvaguarda del pueblo kankuamo” (Autoridades kankuamas 2013, 46), durante la última década del siglo XX se libró una guerra por el control territorial entre grupos guerrilleros, paramilitares y fuerzas del Estado que derivó en el primer quinquenio del siglo XXI en el mayor desplazamiento forzado vivido hasta ese momento por las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta (kankuamos, arhuacos, kogis y wiwas), y cuyo pueblo más afectado por la destrucción territorial, los asesinatos, las masacres y desapariciones forzadas habría sido el kankuamo.

El documental de Erick Arellana Bautista fue realizado durante uno de los dos acompañamientos humanitarios que hizo un conjunto de partidos y organizaciones internacionales al resguardo kankuamo en 2006 (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2006), propiciados por el proceso de desmovilización paramilitar. De manera general, el documental está dividido en tres partes articuladas cronológicamente: en la primera se relata el trayecto hacia la comunidad y el miedo que este produce en Daniel Maestre; en la segunda se describe el recibimiento y, a través del testimonio, de breves entrevistas y de imágenes sugerentes, se intercalan pasajes que dan cuenta de la violencia a la que ha estado

sometida la comunidad; finalmente, la tercera parte es una “despedida”: a través de breves secuencias en lugares sagrados y de fotos fijas que buscan resaltar la belleza de la región, Daniel Maestre se despide, confiando en que la comunidad y la Madre Tierra resistirán.

El testimonio de Daniel Maestre, quien asume el “yo” narrativo, es contundente en señalar la violencia paramilitar y del Estado, particularmente contra los familiares y amigos más cercanos a él. Así, el documental llama la atención sobre la necesidad de una justicia efectiva y del reconocimiento a las víctimas en el proceso de paz que se llevó a cabo. Llama la atención que el realizador, Erick Arellana, sea también familiar de víctimas de la violencia de Estado, en este caso relacionadas con las desapariciones de militantes del M-19. Hay pues una convergencia de demandas entre el comunicador indígena, Daniel Maestre, y el realizador, Erick Arellana Bautista, así como un marco discursivo general, el de la defensa de los derechos humanos y la recuperación de la memoria. Por otro lado, vale la pena señalar que es un documental realizado con un mínimo de recursos. Las imágenes fueron tomadas con una cámara de video cuya estabilidad es muy poca y cuyo sonido ambiente es de baja calidad. Más allá de una inconsistencia técnica, estos elementos dan cuenta de las dificultades encontradas para entrar en el territorio dada la tensión existente en dicho momento.

El segundo documental, *Mu drua*, se realizó cinco años más tarde, en 2011. Para entonces había pasado la era de “reacción uribista” (Melo 2018, 276), y la paz aparecía como horizonte en medio de un conflicto que no cesaba. Diezmada y replegada, la guerrilla de las FARC inicia conversaciones con el gobierno de Juan Manuel Santos en 2011, mismo año en el que se dicta la Ley de víctimas y restitución de tierras. Con esta ley se reconoce a las víctimas y el problema del despojo y el desplazamiento forzado, que la Ley de Justicia y Paz del gobierno anterior no reconocía plenamente. En este escenario se institucionalizan tareas relacionadas con la recuperación de la memoria histórica, la reparación y la verdad. Resulta también de interés el seguimiento, en 2009, a la sentencia T-025 de 2005 de la Corte Constitucional, en la que se afirma que las comunidades originarias estaban en grave peligro de exterminio físico y cultural, subrayando el caso de las comunidades embera del Chocó y el Urabá antioqueño (Cepeda 2009). Revisando el “Plan de salvaguarda del pueblo embera” (Autoridades embera, 2013) se nos recuerda que la

comunidad, que ya había sido desplazada durante el periodo de violencia bipartidista, volvió a padecer esta tragedia debido a que se encontraba en una zona que se transformó en uno de los fortines del paramilitarismo. Esto aunado a la violencia provocada por economías ilegales (minería y estupefacientes), así como a la construcción y puesta en operación de la hidroeléctrica de Urrá.

El documental de Mileidy Orozco Domicó entra así en consonancia con un momento en el que se están reconociendo, desde la institucionalidad, las secuelas del conflicto armado, así como la tragedia de los pueblos indígenas y, particularmente, la tragedia del pueblo embera. El documental está dividido en 4 partes: la llegada al resguardo, donde Mileidy expresa su amor por su territorio y el dolor por haber tenido que irse; el encuentro con su familia, donde Mileidy exalta su relación con la comunidad con el territorio y con las tradiciones, y habla del miedo que tiene ante su extinción; el recuerdo del abuelo, donde Mileidy cuenta y lamenta su asesinato; y, finalmente, el ceremonial, en donde Mileidy rinde un tributo a su abuelo y a los ancestros. De manera general, el documental está realizado con imágenes descriptivas de buena calidad que resaltan las características etnográficas del resguardo, así como con imágenes más subjetivas que muestran la relación de Mileidy con su comunidad y con el territorio. Hay pues un ejercicio de etnografía experimental (Russel 1999), pues no solo se da cuenta de las características del resguardo, sino también de la relación subjetiva de un “yo” con sí mismo.

El cortometraje es realizado por una joven indígena desplazada a la ciudad después del asesinato de su abuelo, líder local, y del consecuente abandono del territorio. Consigna además el miedo de esta por perder lo que queda: las tradiciones de su comunidad, ahora desplazada a un nuevo territorio. Se diría que en un acto de resistencia y de empoderamiento, Mileidy Orozco Domicó vuelve a su comunidad y al pasado para, desde allí, reivindicar sus orígenes (Barbosa 2015, 148). Por otra parte, a diferencia del documental anterior, el discurso de denuncia testimonial es llevado con mayor intensidad hacia una voz interior. Esto hace que su potencial de agitación sea más contenido y sobresalga un tono de conciliación, más acorde quizás con un periodo en el que se tiene la esperanza de que los procesos de verdad, justicia, memoria y reconciliación lleguen a buen puerto.

Finalmente, el tercer documental, *Na Misak*, de 2019, se estrena en un momento en el que una reacción conservadora, impulsada por el presidente Álvaro Uribe Vélez, vuelve al poder. Se esperaba que la firma de los Acuerdos de paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC asentara las bases de una justicia transicional que consagra la “no repetición” como una consigna sobre la cual reconstruir al país. Sin embargo, este proyecto se fue diluyendo, así como se fue perdiendo del vocabulario mediático la idea de un *postconflicto*. En este contexto de incertidumbre aparece *Na Misak*, un documental que no incluye en su trama referencias al conflicto histórico colombiano y su relación con los pueblos indígenas. En cambio, se centra en los procesos de integración de los jóvenes misak a la vida “moderna” de la ciudad y en el cuestionamiento del tabú que implica reivindicar la individualidad dentro de una comunidad que por razones cosmogónicas e históricas prioriza lo colectivo por sobre el individuo. “El Plan de salvaguarda Misak” señala, por ejemplo, que una de las amenazas para su pueblo es la “cultura moderna-individualista que nos llega y produce continuas divisiones y enfrentamientos por intereses particulares que ponen en riesgo nuestros derechos Misak” (Autoridades Nu Nakchak 2013, 59). Al reivindicar un cierto individualismo a través de una primera persona, el documental resulta, en este sentido, provocador. Volveré sobre esto más adelante.

En todo caso me parece que en este documental se manifiesta la incertidumbre en la que cayeron los Acuerdos de paz, no solo por su ausencia, sino también por una latente necesidad de asimilación y reconocimiento, al menos aparente, a las costumbres dominantes. Es decir, se descubre un interés en declararse como parte de una sociedad “moderna”, buscando quizás evitar ser exterminados por esta, más aún en momentos tan inciertos. Es cierto también que la soberanía institucional que consolidó el pueblo misak a lo largo de los últimos sesenta años, distinta al estado de vulnerabilidad de las comunidades kankuama y embera, habría generado menos miedo ante la reivindicación de ciertos modos de vida de occidente. No obstante, si se vuelve al “Plan de salvaguarda”, el documental podría ser síntoma de un proceso de desintegración de valores tradicionales ante el encuentro que tienen los jóvenes con valores modernos: “sueño lo que la ciudad sueña. Esos sueños que llaman modernos, pero también entiendo que se mezclan con los sueños de los abuelos”, dice Luis Tróchez Tunubalá en su documental.

Este documental está dividido en cinco partes: en la primera, Luis se presenta como un joven misak e introduce el conflicto identitario antes mencionado; en la segunda, Luis hace un retrato de su primo, Andrés, un joven misak que quiere ser emprendedor; en la tercera, Luis hace un retrato de un amigo, Daniel, amante del fisicoculturismo y del ánime japonés; en la cuarta, Luis reflexiona, desde la posición de un realizador que vive en la ciudad, sobre las imágenes que él mismo produce sobre su comunidad; en la última, Luis vuelve a plantear el conflicto inicial, pero esta vez reivindica como parte fundamental de su identidad la resistencia y las tradiciones misak. A diferencia del documental anterior, donde se notaba el interés en hacer un ejercicio de descripción etnográfica, las imágenes de este documental tienden aún más hacia la subjetividad, a veces incluso hacia un código ficcional y ensayístico. De hecho, hay un ejercicio autorreflexivo que pasa por el cuestionamiento del realizador ante la imagen y la manipulación misma de esta. El cambio de la imagen en blanco y negro a la imagen a color es, en este sentido, interesante pues es una manera de reflexionar sobre el “pintoresquismo” con el que se (auto)retrata a las comunidades indígenas.

Si bien los tres documentales están habitados por una crisis identitaria relacionada con el desplazamiento a la ciudad, vale la pena resaltar que entre el primero y el último hay diferencias notables. Antes de ahondar en estas diferencias, me gustaría resaltar una de ellas relacionada con la manera de relatar un pasado traumático. Aunque ninguno de los tres cuente con detalle sucesos históricos, el primero es mucho más explícito en este sentido. Hay pues, y sobre todo en los últimos dos documentales, un acercamiento a lo que Claudia Barril observaba en el documental chileno en primera persona sobre la dictadura, esto es, una fijación, no en los hechos, sino “en las maneras en las que se descubre la experiencia traumática”, en la forma en la que la (pos)memoria familiar y filial se manifiestan (Barril, 2013, 29).

DIFERENCIAS Y SIMILITUDES CONTEXTUALES

Me gustaría ahora ahondar en las diferencias entre los dos primeros documentales y el último. Si los dos primeros se inspiran en el género testimonial relacionado con la memoria de hechos históricos traumáticos, el último tiende hacia una poética más personal, cercana a una tradición del cine de autor. De igual forma, si uno se interroga por la manera

en la que el relato memorial se articula con un relato histórico, hay una transición que va de algo más orgánico, el discurso sobre la defensa de los Derechos humanos, hacia lo liminar, y de algo más impersonal hacia algo más íntimo y reflexivo. Es decir, por muy personal que sea el testimonio de Daniel Maestre en *Viaje a Kankuamía*, el ángulo de visión institucional de la misión humanitaria permea el relato sobre el pasado, transformándolo así en una denuncia puntual respecto a las violaciones que sufrió la comunidad. Se trata además de un testimonio en español y no en lengua kankuama. El testimonio, claro, no sigue la imparcialidad fría de la observación judicial; es, por supuesto, afectivo. Pero se vuelve aún más personal en *Mu drua*, en donde se mantiene la lengua de origen, el tono es más íntimo y confesional, y en donde ya no hay un marco externo que incite a enumerar puntualmente hechos del pasado. Así, por ejemplo, en vez de señalar a grupos al margen de la ley, se habla de “espíritus malos”. Este mismo tono intimista se mantiene en *Na Misak*, pero del testimonio se pasa a un registro más cercano a la argumentación y al ensayo filmico, en donde la mezcla entre la lengua misak y el español forman parte de un ejercicio reflexivo sobre el conflicto entre “tradición” y “modernidad”.

Tomando en cuenta la catalogación que hace Mateus del video indígena (2012), otra diferencia es que los dos primeros se suman al corpus de documentales indígenas que denuncian la violencia y las prácticas de exterminio, mientras que el tercero pertenece más bien a aquellos que abordan el conflicto entre tradición y modernidad. Los une, sin embargo, uno de los núcleos temáticos hegemónicos del audiovisual indígena según Fernanda Barbosa: “la obra de advertencia ante la pérdida de la cultura tradicional” (2015, 150). Pero si en los dos primeros esta advertencia se hace denunciando el exterminio cultural y físico por el conflicto armado, en el último, la advertencia dialoga con un llamado a la hibridación cultural: “Entiendo que nos preocupe que la ciudad invada nuestros pensamientos y sentires, pero entiendo también que la cultura es viva y se transforma”, afirma el realizador en *Na misak*.

La migración a la ciudad de los protagonistas, por otro lado, es el factor de convergencia de estos documentales. En efecto, los tres han tenido que vivir la experiencia de encontrarse inmersos en la ciudad y la realización de cada documental implicó, por lo tanto, regresar al territorio. Para ninguno de ellos este regreso resulta sencillo: Daniel Maestre tiene

miedo de encontrarse con una comunidad desolada y diezmada por la violencia; Mileidy Orozco Domicó siente pena porque desde que vive en la ciudad ha dejado de estar en contacto con su tierra y, por lo tanto, ha temido olvidar sus tradiciones; y, finalmente, Luis Tróchez Tunubalá explica que le preocupa sentir la ausencia de sus abuelos al regresar, pero pareciera que este temor escondiera un miedo más profundo, esto es, el sentirse extranjero en su propio territorio: “¿qué hago yo grabando este matrimonio como si fuera un extranjero?”, se pregunta al filmar un matrimonio misak. En este sentido, los tres documentales nacen de sujetos para quienes el proceso de integración a la sociedad urbana ha provocado un conflicto interno. Desde allí se construyen unas subjetividades en conflicto o en crisis que dan cuerpo al “yo” de la primera persona. A este conflicto se suman circunstancias históricas marcadas por un contexto violento y de exterminio que genera aún más tensión cuando el indígena migrante regresa a su comunidad.

Por otro lado, el audiovisual indígena se ha distinguido por diferenciar la orientación de sus contenidos hacia públicos internos, “para nosotros”; externos, “para los otros”; o mixtos (Hernández 2015, 195). Es de notar que estas subjetividades en crisis, articuladas a través de una primera persona, parecieran orientar los documentales del corpus hacia públicos mixtos y externos, pues dan cuenta de experiencias que pueden interesar tanto a un público indígena, como a un público urbano: los procesos de integración en la ciudad, ya sea por una migración voluntaria o involuntaria, no son exclusivos de la población indígena. Además, estos documentales ya no tendrían como público principal a la comunidad misma, pues tropiezan con principios de los colectivos audiovisuales indígenas, como el de considerar que son más importantes las prácticas comunitarias de realización y de proyección, que las representaciones (Mora 2015, 35).

Para cerrar esta primera parte no está de más señalar que hay una notable profesionalización de la factura y de los medios de producción de los documentales. De un video que emerge de un acompañamiento a una misión humanitaria, realizado con pocos recursos, se pasa a un trabajo con apoyo institucional (la Universidad de Antioquia y la Organización Indígena de Antioquia), que reúne a un pequeño equipo de rodaje y, luego, a una obra producida por una de las principales productoras públicas de contenido en el país, Señal Colombia, que permitió que el trabajo fuera

de alta calidad. Como se puede notar en las imágenes que acompañan este artículo, de una imagen técnicamente precaria (Figura 1), tomada por una cámara de video familiar, se fue transitando hacia una imagen de alta resolución, realizada con equipos profesionales (Figuras 4 y 5).

El audiovisual indígena en primera persona ha transitado pues hacia tonos más íntimos y reflexivos, sin por ello dejar de estar anclado en los puntales temáticos dominantes del audiovisual indígena identificados por la crítica especializada. Su particularidad reside en que están dirigidos a un público mixto y en que a través de ellos se puede abordar el fenómeno de la migración. Pero ¿qué podemos decir de estos tres documentales si los abordamos desde las poéticas del “yo”?

LAS NARRATIVAS AUDIOVISUALES DE UN “YO” MIGRANTE

Adentrándome en las narrativas audiovisuales del documental en primera persona resulta interesante encontrar que estos tres cortometrajes tienen características similares al grueso de la producción colombiana, que se caracteriza por la realización de retratos y crónicas autobiográficas (Jurado 2020). La importancia de la crónica en el cine autobiográfico colombiano podría explicarse por la intensidad de fenómenos de desplazamiento y migración, así como la curiosidad por la diversidad topográfica del país. Además, la crónica resuena con el género testimonial y salvaguarda un cierto régimen realista que permite ser más asertivo cuando se trata de recuperar hechos del pasado. Algo fundamental para un país que transitó de una guerra hacia una relativa pacificación en donde fueron dominantes los discursos sobre el *postconflicto* y la recuperación de la memoria histórica. Los retratos autobiográficos, por su parte, son un modelo más bien recurrente en el cine autobiográfico en general. Veamos caso por caso.

Crónicas autobiográficas, ritos de pasaje

Viaje a Kankuamía y *Mu drua* tienden, en efecto, hacia la crónica autobiográfica. En la crónica autobiográfica el “yo” emerge en el registro diario o cronológico de una experiencia que sucede en un tiempo y espacio limitados. Como en un diario, se realiza en el día a día, solo que, a diferencia de este, se da cuenta de una experiencia y no de múltiples. Dicho de otra forma, la crónica autobiográfica es como un diario de campo. Para Juliette Goursat estos documentales suelen

tomar la forma de un viaje o de una búsqueda (2016). Diría además que son obras que coquetean con la epopeya. La crónica, en efecto, proviene de una tradición medieval que se inspira de la historia de héroes para relatar el devenir de reyes o de personajes míticos.

Así, en *Viaje a Kankuamía*, Daniel Maestre cuenta su itinerario al resguardo kankuamo como la proeza de alguien que tuvo que salir huyendo y que vuelve a pesar de la falta de garantías. No solo va, poco a poco, desglosando los hechos violentos del pasado a medida que pasa por ciertos lugares, haciendo un ejercicio en donde topografía, tiempo y memoria se anudan (Mora et ál. 2015, 83), sino que además añade elementos de tensión que advierten sobre la continuidad de la amenaza: el diálogo entre dos policías que creen que en la misión humanitaria hay guerrilleros, las imágenes del ejército dentro del resguardo, los comentarios de amigos y familiares sobre la libertad en la que se encuentran los verdugos que atacaron a la población, la mismas tomas de video durante el trayecto de ida, muchas de ellas incómodas, como si no se pudiera filmar con tranquilidad.

Mu Drua también está estructurado alrededor de un viaje al resguardo donde vive la familia de la realizadora. La proeza en este caso no reside tanto en aventurarse en un lugar, sino en nombrar y documentar lo que casi se extingue: las costumbres y todo aquello que las irriga materialmente (la tierra, los tambos, las parumas, los árboles, la familia, etc.). Además, la voz en *off* de Mileidy Orozco Domicó toma la forma de un ruego solemne y ritual a sus abuelos y a sus familiares en el que pide por la conservación de las tradiciones y de la memoria de hechos violentos del pasado.

Otra de las características de la crónica es que se trata de un género descriptivo. El énfasis está puesto en la descripción no solo de hechos, sino de lo que da unidad al tiempo y al espacio que los circunscriben. Así, tanto *Viaje a Kankuamía*, como *Mu Drua* están compuestos por planos descriptivos que muestran las costumbres de las comunidades que visitan, sus espacios y paisajes. De igual forma, el testimonio es a su vez descriptivo. Tanto él como ella, a su manera, van dirigiendo la mirada de la cámara a través de una voz en *off* que oscila entre el mundo exterior y el mundo interior de la memoria y la intimidad. Ahora, como se señaló con anterioridad, el primer documental es más factual que el segundo. Esto es también notable desde el punto de vista visual, pues se encadenan

un conjunto de planos a la manera de un video-diario y un conjunto de fotografías que subrayan el realismo de lo que se cuenta. Por ejemplo, la imagen de la inscripción de mensajes fascistas que dejaron grupos paramilitares en espacios de la comunidad sirve de prueba espaciotemporal (Figura 1). El presente de la crónica se construye así a través de un tiempo y espacio claramente determinados. En *Mu drua*, en cambio, donde los planos se detienen más en el detalle e, incluso, son a veces abstractos, en donde la voz en *off* es también más interior, este presente de la crónica se abre a un pasado inmemorial, el de la plegaria a los abuelos y a los ancestros. Una diferenciación similar ya había sido establecida entre *Viaje a Kankuamía* y un episodio de *Palabras mayores* (Mora 2015, 84). Sin embargo, en este caso, la voz de Mileidy Orozco Domicó no deja de ser un testimonio y, por lo tanto, no llega a evocar un tiempo y espacios etéreos, como lo hizo el *mamo* arhuaco Kuncha Navíngumu al hablar de sus muertos en dicho episodio. Pareciera más bien que la voz de Mileidy estuviera en un plano intermedio entre lo mítico, lo (pos) memorial y lo factual. En cualquier caso, este documental coincide con las aspiraciones de un audiovisual indígena que busca no solo afirmar raíces culturales, sino también introducir al ejercicio creativo cosmovisiones espacio temporales propias u holísticas.

En tercer lugar, en las crónicas autobiográficas el trayecto o el viaje pueden tomar la forma de un rito de pasaje o de iniciación del “yo”. Esto, claro, si concebimos el rito no solo como un proceso de cambio existencial en el que un sujeto deja una etapa de su vida para pasar a otra o para entrar a formar parte de otro grupo (Eliade 1983, 156), sino como un proceso de revitalización del “yo” en un espacio y un tiempo determinados y con un conjunto de personas (los “otros”) también determinadas. Así, por ejemplo, en *Viaje a Kankuamía*, Daniel Maestre acaba por afirmar:

salí de la Sierra con nuevas fuerzas para seguir luchando, para seguir defendiendo un territorio que es nuestro desde los tiempos de origen y, sobre todo, convencido de que la Madre, la tierra, no le pertenece a los hombres, sino que los hombres pertenecen a la tierra.
(Arellana 2006, min: 16:33)

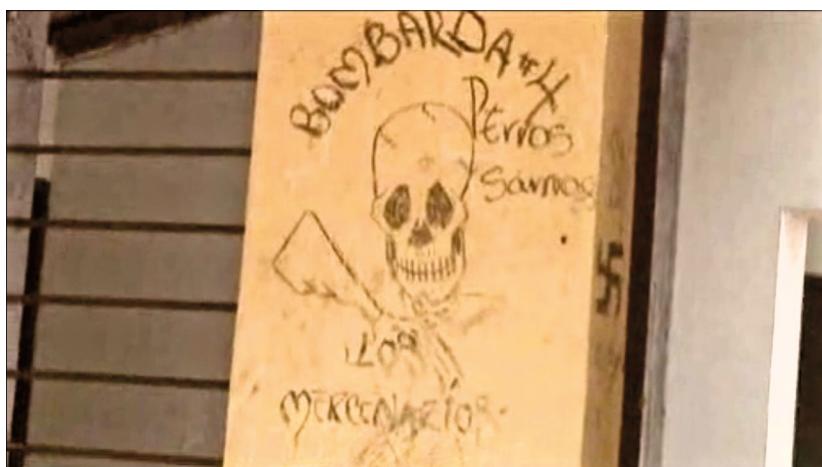
A estas frases las acompañan imágenes de la comunidad reunida y fotografías más bien poéticas de la sierra y sus habitantes, algo que

contrasta con los planos incómodos del trayecto y con las fotografías que dan prueba de la violencia del pasado.

Por su parte, en *Mu drua*, este rito de pasaje, más cosmogónico, lleva a la realizadora a reconocerse de nuevo como una persona comprometida con su comunidad: “Esta soy yo abuelo, abuela. Es mi naturaleza, son mis lágrimas, mis heridas. [...] Quiero conservarme como tú, quiero amar tanto como tú, quiero dar mi vida como tú.” Mientras escuchamos estas palabras, Mileidy Orozco Domicó aparece sentada, con la fotografía de su abuelo en las manos, sumergida en un espacio-tiempo a la vez factual, memorial y místico (Figura 2).

Desde el punto de vista de la experiencia, estos documentales plantearían entonces cuestiones relacionadas con la disposición del “yo” por encontrar algo que podría llamarse la *potencia de lo real*, es decir, todo aquello que potencia la vida del “yo” en un espacio-tiempo-ritual particular y en contacto con un “otro” que lo acompaña, la comunidad kankuama o los abuelos embera. Es además en este espacio-tiempo-ritual que se trata la crisis de la identidad del “yo”. Al describir, mostrar y honrar cada uno de sus resguardos, Daniel Maestre y Mileidy Orozco Domicó reconstruyen una identidad en conflicto después de haber experimentado el desplazamiento forzado a la ciudad.

Figura 1. Escena de *Viaje a Kankuamía*.



Fuente: Arellana (2006, min: 13:28).

Figura 2. Escena de *Mu drua*.



Fuente: Orozco (2011, min. 7:12). Retrato autobiográfico: *Na Misak*

Si bien *Na Misak* inicia y termina con un autorretrato, predomina lo que llamo retrato autobiográfico. Este género del documental en primera persona busca retratar, a partir de la historia de vida del narrador, la existencia de aquella persona que inquietó o inquieta aún su mundo. En otras palabras, estos documentales escudriñan e intentan explicar el encuentro del “yo” con un “otro”, al punto de que ese “otro” se vuelve la piedra angular de una reflexión o enseñanza (Jurado 2020). Así, en *Na Misak*, Luis Tróchez Tunubalá realiza el retrato de uno de sus primos, Andrés, y de un amigo, Diego. A través de ellos el realizador desarrolla un argumento sobre la necesidad de entender que los jóvenes misak no se quedaron estancados en un pasado pintoresco y tradicional, reproducido incluso por la comunidad misma en algunas producciones audiovisuales que el realizador muestra, sino que han ido integrando prácticas propias del mundo occidental, a pesar de la discriminación y el racismo.

Los retratos que incluye este documental toman la forma de ejemplos del conflicto entre tradición y modernidad y, en este sentido, guardan la forma de leyendas. La leyenda se basa en personajes arquetípicos a partir de los cuales se pueden evaluar las acciones humanas. Así, por ejemplo, Andrés, un joven que escucha música electrónica, que se moviliza en moto, que quiere ser “emprendedor”, que está constantemente

comunicándose por celular, que usa arete y tiene un corte de cabello estilo *punk*; y Daniel, un joven estudiante de música, habitante de una zona urbana, coleccionista de gorras, aficionado al fisicoculturismo y al *animé* japonés, sirven en este caso de arquetipos para evaluar el encuentro de los jóvenes misak con aspectos provenientes del mundo capitalista moderno. De esta forma, el realizador argumenta que la cultura “moderna” ya está en ellos, “crecimos con un control en la mano”, afirma. Hablando de la afición de Daniel por el fisicoculturismo, el realizador es más contundente: “muchá gente piensa que el culto al cuerpo es citadino, piensan que un indígena no piensa en el individualismo, creen que solo pensamos en la comunidad, que el indígena solo está en el campo. Pues no, pensamos en nuestro yo”. Con la historia de Daniel, el realizador ataca un tabú, el individualismo, e interroga la identidad misak. No obstante, por muy atrevido que esto suene, Luis Tróchez Tunubalá demuestra que no por esta razón han dejado de ser misak. Su primo, Andrés, asiste a una minga y colabora en la construcción comunitaria de una casa, lo que da pie al narrador para hablar sobre la importancia de las mingas indígenas. Daniel, por su parte, asiste a una misa cristiana indígena, lo que da cabida para que el narrador afirme que el ser *misak* es también “ser diverso, es decidir a qué dios sigo”. La imagen que acompaña esta afirmación es incluso provocadora, vemos a Luis Tróchez Tunubalá escribir en su computador: “Lo moralmente correcto de un indígena es no ser cristiano” (Figura 3). Con estas secuencias los retratos interrogan ideas preconcebidas sobre el “ser indígena” y describen las transformaciones que están viviendo los jóvenes ante el encuentro con la modernidad citadina.

A este respecto, el autorretrato que hace Luis Tróchez Tunubalá de sí mismo resulta elocuente. A diferencia de la autobiografía —en donde el “yo” se define por el recuento narrativo de su pasado—, y del retrato autobiográfico —en el cual el “yo” emerge del encuentro con un “otro” —, en el autorretrato el “yo” nace del diálogo en tiempo presente con el artificio fílmico (Bellour 1988). En este caso el realizador filma fragmentos de su cuerpo en planos detalle, primero vestido con su atuendo misak, y luego sin ningún tipo de vestimenta, desnudo (Figuras 4 y 5). Estos planos son acompañados por la voz del realizador que, en pocas palabras, denuncia el racismo, la superficialidad con la que son percibidos en la urbe, y la necesidad de que sean vistos como personas que también tienen sueños, amores y deseos. A su vez, el realizador se filma mientras

manipula en un software de edición documentales sobre su comunidad. Estos dos ejercicios performativos ilustran, por una parte, que el indígena no es solo un atuendo típico, y, por otro, que la imagen audiovisual que se construye de él es, principalmente, un montaje y, por lo tanto, un artificio. En este sentido, el autorretrato vuelve sobre el propósito central del documental de buscar desestabilizar la imagen estereotípica que se tiene del indígena desde una perspectiva reflexiva.

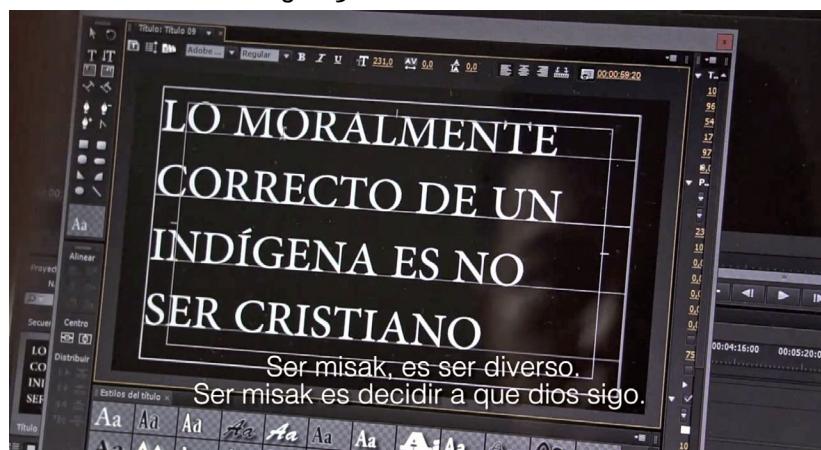
Por último, en los retratos autobiográficos suele haber una *anagnórisis* final, un momento en el que el “yo”, después de haberse reflejado en el “otro”, hace un examen de sí mismo para obtener una conclusión respecto a la premisa de partida. *Na Misak* no es la excepción. En la secuencia conclusiva, Luis Tróchez Tunubalá se filma en un bus de servicio público, sentado, mirando por la ventana. Se trata de un lugar netamente urbano, un no lugar, un espacio de tránsito donde reina el anonimato. Mientras tanto, escuchamos al realizador, en *off*, reivindicar sus orígenes, identificarse con la tradición de resistencia del pueblo misak y reflexionar sobre su lugar en la ciudad y la transformación a la que ha hecho referencia a lo largo del documental:

Soy hijo del agua. Vinimos de la tierra. Somos memoria viva de nuestros ancestros. Soy misak por mis abuelos que no vieron letra alguna. Soy misak por mi madre que trabaja la tierra incansablemente, teje con su alma mi memoria. Soy misak por mi padre que luchó contra el terrateniente para recuperar las tierras robadas. Soy misak porque la tierra me llama desde sus entrañas. Estoy en la ciudad, intento comprender este mundo citadino. Lo intento comprender, este mundo fugaz, espontáneo, quizás sin memoria. Aquí estoy buscando caminos del blanco que no conoce sueños de indio o caminos de indio que busca sueños de blanco. Somos un ir y venir de sueños, deseos y anhelos. Intento comprender nuestra transformación. (Tróchez Tunubalá, 2019, min. 22:40)

En esta última secuencia es significativo que todo lo anterior se enuncie en un espacio cualquiera, en un lugar donde lo personal y lo íntimo desaparecen. Este contraste habla, por un lado, de la búsqueda del realizador por evitar el pintoresquismo, hacer a un lado la imagen exótica, reaccionando a los imaginarios estereotípicos y esencialistas que acaban por ser racistas y discriminatorios (Mora 2012, 11). Por otro lado, y de

manera paradójica, al utilizar este no lugar, se da cuenta de la división del sujeto entre su mundo interior, arraigado en la tradición, y su mundo exterior, confrontado al anonimato y a la soledad de la vida en la ciudad. Cierto, se rompe con el tabú del individualismo, pero no solo se reivindican los valores tradicionales, sino que se busca orientar al espectador respecto a la realidad urbana de un miembro de una comunidad indígena. Hay pues algo de didactismo en el documental.

Figura 3. Escena de *Na Misak*.



Fuente: Tróchez Tunubalá (2019, min. 14:55).

Figura 4. Escena de *Na Misak*.



Fuente: Tróchez Tunubalá (2019, min. 00:20).

Figura 5. Escena de *Na Misak*.



Fuente: Tróchez Tunubalá (2019, 17:25).

LA PRIMERA PERSONA DEL SINGULAR ANTE LA RESISTENCIA COLECTIVA

De los documentales anteriores se puede confirmar la tesis de Pablo Calvo de Castro, quien señala que lejos de erosionar sus tradiciones identitarias, los procesos de migración e integración al mundo urbano de las comunidades indígenas, las refuerzan (Calvo de Castro 2019, 619). Aun así, se observa un choque cultural del cual emergen subjetividades en conflicto. La primera persona emerge dividida, aparece como una señal de un proceso contradictorio y difícil en el que se intenta construir una identidad reconocible tanto para la sociedad “tradicional”, como para la sociedad “moderna”. ¿Se trata de una manera de resistir, de decir, nosotros también somos individuos y si queremos podemos comunicarnos con códigos propios de la “modernidad”, sin que esto quiera decir que estemos en total acuerdo con ella?

Caminando un poco más a fondo la palabra, si se me permite la expresión, cabe ahora preguntarse por las razones ideológicas que están detrás del uso de la primera persona como modalidad narrativa en el documental indígena. Recordemos, primero, que esta no ha sido adaptada de forma contundente por las comunidades. Se podría intuir, en principio, que esta modalidad no entra en consonancia con una manera de concebirse y representarse. En efecto, las narrativas en primera persona

se asocian al agenciamiento de un “sujeto moderno” que ha interiorizado obligaciones sociales provenientes de una cultura dominante fundada en el individuo aislado que busca autoconservarse y autoafirmarse en un medio capitalista y en un Estado liberal (Jappe 2017). En este sentido, comunidades que se han resistido a aceptar tanto este modelo sociocultural individualista, como la voracidad suicida del *homo economicus* y su concepción de un mundo ajeno y explotable, no tendrían por qué adoptar aquello que les daría un reconocimiento en tanto que sujetos de esta sociedad o, más precisamente, sujetos a esta sociedad. Hacerlo podría significar poner en riesgo un vínculo con el territorio y con sus ancestros fundado en una resistencia cultural. Más aún, al considerar que el modelo de pensamiento que sentó las bases para la filosofía moderna fue una “filosofía del yo” (Delphy 2014, 15) que consideró a la alteridad y al mundo material como algo dado y existente para el beneficio del individuo dominante, la retórica del “yo” se vuelve problemática en la articulación de historias de resistencia comunitaria: ¿cómo un sujeto que ha heredado experiencias de opresión durante siglos puede decir *cogito ergo sum* o “filmo luego existo”? Es más, se podría llegar a pensar que las poéticas del “yo”, al ser adoptadas por miembros de una comunidad, estarían rehabilitando una suerte de audiovisual indigenista desde adentro. Si el documental indigenista fue una actualización de un aparato político de dominación colonial, orientado a la gobernabilidad étnica, a través de la acción de producir sujetos reconocibles por el Estado nación (León 2010), la apropiación de las poéticas del “yo” podría traducirse en una nueva manera de producir sujetos para un Estado que, hoy en día, busca reconocer e identificar a sus víctimas (*Viaje a Kankuamía y Mu drua*) y a sus minorías (*Na Misak*).

Pero también es cierto que la complejidad de los documentales estudiados reside, por una parte, en que, dadas las migraciones, el acceso cada vez más rápido a tecnologías y el aprovechamiento de políticas de Estado inclusivas, la frontera entre la vida comunitaria y la vida occidentalizada se vuelve difusa para muchos realizadores. Por otro lado, para sobrevivir y hacerse visibles, cada realizador adopta, a su manera, un “filmo luego existo” que llama la atención sobre una crisis interior, dirigiéndose a una audiencia relativamente amplia. Aquí vale la pena ver la otra cara del problema y rescatar al cine en primera persona de su yugo etnocéntrico.

Se suele señalar, en efecto, que las películas del “yo” pecan de individualismo y de narcisismo. Jim Lane cita, por ejemplo, a Elizabeth Fox-Genovese y a Christopher Lasch, quienes afirman que este tipo de producciones reducirían problemáticas sociales a crisis egocéntricas que contribuirían con un *status quo* propio de la ideología individualista burguesa, que no solo esconde las desigualdades económicas, de género y de raza, sino que promueven el mito del *self-made-man* o de la *self-realisation* (Lane 2002, 28). A lo que el autor responde que este tipo de críticas pueden ser dirigidas a ciertos formatos televisivos y *realities* pero no necesariamente al cine documental, que, por el contrario, parte de un cuestionamiento político sobre la representación de sí y de los otros. En *Mu drua*, por ejemplo, Mileidy Orozco Domicó está constantemente poniendo en cuestión su vida en la ciudad, su condición de indígena y su alejamiento del resguardo, para lo cual apela a los “otros”, sus familiares, e invoca a su abuelo, reconociéndose en ellos.

Roger Odin, que se ha destacado por sus trabajos sobre el cine familiar y amateur, señala que la televisión ha influido en la popularidad de los discursos sobre lo íntimo y que, por lo tanto, ha impuesto un marco institucional de enunciación en el que entrarían estos documentales, que él llama “ego-producciones” (2008, 209). No obstante, el hecho de relatar una historia íntima no significa que esta no se conecte con una historia social amplia. Más que un ejercicio individualista, las películas del “yo” están en contacto con el paradigma de la microhistoria (Goursat, 2016). Ya vimos de qué manera el testimonio de Daniel Maestre servía de anclaje para reconstruir la historia puntual de la crisis humanitaria de una comunidad. Pero incluso en *Na Misak*, el realizador inicia su documental haciendo referencia a la historia larga de la comunidad Misak. Tampoco hay que obviar el argumento de Serge Tisseron, quien aboga por entender la importancia que siempre ha tenido para el ser humano mostrarse, hacerse visible, para existir a los ojos de los otros y de nosotros mismos (Tisseron 2001). Marta Rodríguez señalaba que el documental militante no debe olvidar lo íntimo y lo subjetivo: “si el cine es memoria, la memoria depende a su vez de procesos individuales y afectivos” (Wood 2012, 54).

Teniendo en cuenta lo anterior, cuando las poéticas del “yo” son utilizadas por individuos cuyos orígenes chocan con la idea de un “sujeto moderno”, esto no quiere decir que, en tanto que individuos, se abstraigan de sus orígenes y de problemáticas propias de su colectivo. Es cierto,

por otra parte, que, al adoptarlas, más aún hoy, cuando estos formatos han adquirido un prestigio cultural, sus trabajos resultan más reconocibles por un público externo. De cualquier modo, estas obras acaban siendo vasos comunicantes útiles para el entendimiento mutuo en circunstancias históricas en las cuales la violencia y el racismo prevalecen.

CONCLUSIÓN: ¿EL DOCUMENTAL INDÍGENA EN PRIMERA PERSONA MARCARÁ EL INICIO DE UN NUEVO PERÍODO?

El audiovisual indígena ha seguido de manera paralela las transformaciones de la producción documental dominante. El hecho de recurrir a formatos narrativos comunes dentro del espacio de lo autobiográfico es un indicio del diálogo que existe entre uno y otro. Para el país ese cambio vino acompañado de procesos transicionales fallidos que, no obstante, fueron planteando la necesidad de nuevas narrativas. Resulta entonces relevante preguntarse si la aparición de la primera persona en el audiovisual indígena constituye un síntoma de cambio, tanto a nivel histórico como cultural.

La periodización propuesta por Angélica Mateus sobre los paradigmas históricos del audiovisual indígena considera cuatro momentos históricos, desde los “primeros contactos” hasta la “apropiación” de las herramientas de registro, pasando por el “cine de evangelización” y el “documental comprometido de los 70” (Mateus 2012). En la última etapa, la de la apropiación, se definen temáticas y procesos de reconstrucción identitaria. Los documentales del “yo” podrían estar dando una señal sobre un nuevo periodo en el que esta reconstrucción identitaria ya no se limitaría a la recuperación colectiva de una cultura y de una memoria, sino que estaría fuertemente vinculada a procesos individuales en los que cultura y memoria se mezclan con un proceso de urbanización y de integración a una sociedad en red. Pero también a procesos en los cuales la emergencia de la primera persona en la creación documental transnacional y el acceso a tecnología está dando pie a poéticas audiovisuales más arriesgadas.

Desde un punto de vista cultural, la transformación es, no obstante, relativa, aunque significativa. Es relativa porque los grandes relatos que se encuentran en la base de las cosmogonías e idearios indígenas permanecen en los documentales en primera persona. Es más, son fundamentales para la emergencia y restauración de la identidad del “yo”. No se da el cambio

que identificaban Jim Lane y Pablo Piedras al analizar los documentales en primera persona occidentales a la luz de la historia del último cuarto del siglo xx. La resistencia a perder estos relatos puede ser interpretada como un acto de insumisión ante la cultura desarraigada de los flujos globales. Pero la transformación es, a la vez, significativa, pues el uso de la primera persona lleva hacia cuestionamientos identitarios de un sujeto en crisis y en transformación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arellana, Erick. 2006. *Viaje a Kankuamía*. Narrado por Daniel Maestre. Colombia: Vivoarte, Augenblick producciones, Fundación Nidya Erika Bautista.
- Autoridades emberá. 2013. *Plan de salvaguarda del pueblo emberá*. MinInterior, http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblos_embera_chamí_katio_dobida_eperara_siapidara - diagnostico_unificado.pdf
- Autoridades kankuamas. 2013. *Plan de salvaguarda del pueblo kankuamo*. MinInterior, http://sic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_kankuamo - diagnostico_comunitario.pdf
- Autoridades Nu Nakchak. 2013. *Plan de salvaguarda del pueblo misak*. MinInterior, https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_misak - diagnostico_comunitario.pdf
- Barbosa, Fernanda. 2015. “Comunicación indígena o la realidad con ojos de mujer”. *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*, editado por Pablo Mora, 140-160. Bogotá: Cinemateca distrital.
- Barril, Claudia. 2013. *Las imágenes que no me olvidan. Cine autobiográfico y (pos)memorias de la dictadura militar chilena*. Santiago: Cuarto propio.
- Bellour, Raymond. 1988. “Autoportraits”. *Communications* 48: 330-362.
- Calvo de Castro, Pablo. 2019. “El cine documental etnográfico para la transformación social en la comunidad Wayuu. Estudio de tres casos significativos”. *Gênero, notícia e transformação social*, organizado por Fernanda Henriques et ál., 602-622. Rio de Janeiro: RIA.
- Cepeda, Manuel José. 2009. *Auto N.º 004 de 2009*. Corte Constitucional-Sala Segunda de Revisión. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. 2006. *Acompañando al pueblo kankuamo*. <https://www.justiciaypazcolombia.com/acompanando-al-pueblo-kankuamo/>

- Delphy, Christine. 2014. *Classer, dominer: qui sont les «autres»?* Paris: La Fabrique.
- Eliaide, Mircea. 1983. *Lo sagrado y lo profano*. Tr. Luis Gil. Madrid: Guadarrama.
- Goursat, Juliette. 2016. *Mises en je: autobiographie et film documentaire*. Provence: Presses Universitaires de Provence.
- Hernández Palmar, David. 2015. “¿Dónde estaba la cámara el 12 de octubre?”. *En Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*, editado por Pablo Mora, 180-190. Bogotá: Cinemateca distrital.
- Jappe, Anselm. 2017. *La société autophage: Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- Jurado David. 2020. *Alteropoéticas del yo en el cine documental colombiano*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Lane, Jim. 2002. *Autobiographical Documentary in America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- León, Christian. 2010. *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*. Quito: Editorial cNCine.
- Mateus, Angélica. 2012. “Lo indígena en el cine y video colombianos: panorama histórico”. *Cuadernos de Cine Colombiano*, 17A: 18-41.
- Melo, Jorge. 2018. *Historia mínima de Colombia*. Bogotá: Turner.
- Mora, Pablo. 2012. “Más allá de la imagen: Aproximaciones para un estudio del video indígena en Colombia”. *Cuadernos de Cine Colombiano*, 17B: 10-28.
- Mora, Pablo (ed.). 2015. *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá: Cinemateca Distrital.
- Odin, Roger. 1994. “Le documentaire intérieur. Travail du JE et mise en phase dans *Lettres d'amour en Somalie*”. *Cinémas: revue d'études cinématographiques* 4, 2: 82-100.
- Odin, Roger. 2008. “Las películas familiares como documentos. Visión semio-pragmática”. *Archivos de la Filmoteca*, 58: 196-217.
- Orozco Domicó, Mileidy. 2011. *Mu drua*. Colombia: Universidad de Antioquia, Organización indígena de Antioquia.
- Piedras, Pablo. 2014. *El cine documental en primera persona*. Buenos Aires: Paidós.
- Quinche, Manuel. 2005. “Estándares regionales e internos para los procesos de paz y de reinserción en Colombia”. *Estudios Socio-Jurídicos* 7: 355-400.

- Rodríguez, Marta. 2013. "Hacia un cine indígena como metáfora de la memoria de un pueblo y de su resistencia". *Revista Chilena de Antropología Visual* 21: 64-79.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tisseron, Serge. 2001. *L'intimité surexposée*. Paris: Ramsay.
- Tróchez Tunubalá, Luis. 2019. *Na Misak*. Señal Colombia.
- Wood, David. 2012. "Marta Rodríguez, testigo audiovisual de un etnocidio". *Cuadernos de Cine Colombiano*, 17A: 42-57.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



LIMBOS ARQUEOLÓGICOS: EL DESCENSO

VÍCTOR GONZÁLEZ-ROBLES*

Seminario Universitario de Investigación del Patrimonio Cultural (SUIP),
Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México



*vicgr77@gmail.com ORCID: [0000-0001-7436-9909](https://orcid.org/0000-0001-7436-9909)

Ensayo visual recibido: 25 de octubre de 2020. Aprobado: 9 de abril de 2021.

Cómo citar este artículo:

González-Robles, Víctor. 2021. "Limbos arqueológicos: el descenso". *Maguaré* 35, 2: 227-251. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98534>

RESUMEN

Los limbos arqueológicos son sitios extraoficiales en México no son administrados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia sino que por terceras personas (particulares, comunidades, entidades o municipios), a la sombra de las zonas monumentales consagradas en el imaginario nacionalista que acaparan los escasos recursos y personal disponibles. Este documento busca trasladar a quienes lo lean a algunos de estos proyectos en contextos geográficos y culturales divergentes, a La Proveedora en la frontera norte, un sitio privado de petrograbados en el desierto sonorense; al centro, donde un ejido mestizo custodia las pinturas rupestres de El Boyé, Hidalgo; al sureste, a Xoclán, administrado como un parque municipal y a Yaxuná, una antigua urbe preservada por una comunidad maya.

Palabras clave: arqueología, legislación, México, patrimonio, sitios arqueológicos no oficiales, turismo.

ARCHAEOLOGICAL LIMBOS: THE DESCENT

ABSTRACT

Archaeological limbos are unofficial archaeological sites in Mexico that are administered by individuals, communities, organizations, or municipalities and not by the Instituto Nacional de Antropología e Historia (National Institute of Anthropology and History). These limbos exist in the shadow of the monumental areas consecrated by a Mexican nationalist imagination that monopolizes scarce public resources and available staff. This essay seeks to transport the readers to some of these unofficial projects located in diverse geographical and cultural contexts: To La Proveedora, on the northern border, a private site for petroglyphs in the Sonoran Desert; to the center, where a mestizo *ejido* guards the cave paintings of El Boye, Hidalgo; to the southeast, to Xoclan, administered as a municipal park; and to Yaxuna, an ancient city preserved by a Mayan community.

Keywords: archeology, heritage, legislation, Mexico, tourism, unofficial archeological sites.

LIMBOS ARQUEOLÓGICOS: O DECLÍNIO

RESUMO

Os limbos arqueológicos são sítios não oficiais: significa que não são administrados pelo Instituto Nacional de Antropologia e História, mas por terceiros (indivíduos, comunidades, entidades ou municípios), à sombra das áreas monumentais consagradas no imaginário nacionalista que monopolizam os escassos recursos e pessoal disponível. Este documento pretende situar o leitor em alguns desses projetos em contextos geográficos e culturais divergentes: na La Proveedora na fronteira norte, um sítio privado com petróglifo no deserto de Sonora; no centro, onde as pinturas rupestres de El Boyé, Hidalgo, são guardadas por um terreno mestiço; e no sudeste, Xoclán, administrado como parque municipal, e Yaxuná, uma antiga cidade preservada por uma comunidade maia.

Palavras-chave: arqueologia, legislação, México, patrimônio, sítios arqueológicos não oficiais, turismo.

EL PATRIMONIO EN EL LIMBO¹

Desde el siglo XII, el limbo ha sido representado como un espacio lúgubre, pedregoso y silencioso donde habitan las almas de quienes murieron sin el bautismo: desde sus rincones, estas aguardan (im) pacientemente a que llegue el día del Juicio Final para ser, finalmente, salvadas por Cristo (Franceschini 2017). Así, pese a que el concepto fue abolido formalmente por el papa Benedicto XVI en 2007, continúa vigente por ser la metáfora perfecta para transmitir la ambivalencia, incertidumbre y desesperanza característica de nuestros tiempos. El patrimonio cultural tampoco es ajeno a sobrevivir desde los márgenes de las instituciones y discursos nacionales, quedando en el olvido si no es declarado como tal y protegido con medidas eficientes.

Particularmente, en México el pasado prehispánico es considerado “propiedad de la nación” por lo menos desde 1897 y, según la legislación vigente, su estudio, gestión y difusión es atribución exclusiva de la federación, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), fundado en 1939 (Cottom 2006; Morales 1994). Hacia afuera, dicho órgano es mejor conocido por poner a disposición del público 194 “zonas” arqueológicas oficiales. En su mayoría, se trata de recintos ceremoniales monumentales —como las “pirámides” de Teotihuacán, Chichén Itzá, Tulum, Palenque o El Tajín— que fungieron, primero, como vehículo para la construcción identitaria y, después de la Segunda Guerra Mundial, como un recurso idóneo para atraer al turismo de masas.

No obstante, pese a la importancia e imponencia de estas zonas abiertas, numéricamente no representan ni siquiera el 1% de los sitios arqueológicos registrados por el INAH: en 2019, se habían contabilizado más de 53 000, que van desde concheros y concentraciones de materiales hasta grandes urbes. Tan solo esta riqueza abrumadora imposibilita que el Estado cumpla cabalmente con sus atribuciones legales. Desde hace tres

¹ Dedico este documento a todas las maravillosas personas que hicieron posible esta investigación, esperando el reconocimiento público de su arduo trabajo para la protección del pasado mexicano: a los cuidadores de los “petros” de Caborca, al Departamento de Patrimonio Arqueológico de Mérida y a los ejidatarios de El Boyé. Gracias por mostrarme que existe vida *en, a pesar de y después* del limbo. Sigamos construyendo utopías.

décadas, el órgano federal enfrenta una profunda crisis; ha operado con un déficit presupuestario estimado en 1200 millones de pesos, con personal precarizado y numerosas acusaciones de corrupción. Recientemente, el panorama ha empeorado con la política de “austeridad republicana” anunciada por el presidente López Obrador, y con los efectos colaterales de la pandemia, que ha recortado el 75% de sus gastos operativos y ha cancelado tanto fideicomisos como las contrataciones (Cottom 2020). Todo el patrimonio está en el limbo.

LIMBOS ARQUEOLÓGICOS

Fuera de las rejas de las “zonas” más taquilleras, muchos de los otros yacimientos de menor rango terminaron recibiendo visitantes, aunque sin la venia e injerencia directa del INAH: son, pues, manejados por terceras personas no autorizadas (a saber, por particulares, ejidos, comunidades indígenas, municipios y entidades federativas). Por lo tanto, los limbos arqueológicos se caracterizan por un usufructo extraoficial del patrimonio arqueológico, en los márgenes del modelo federal de gestión: siguiendo la definición de Veena Das y Deborah Poole, como las fronteras territoriales, “son sitios de prácticas en las que la ley y otras prácticas estatales están colonizadas por otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de la población para asegurar la supervivencia política y económica” (2004, 8).

Generalmente, en los más de 125 sitios en esta situación, la expectativa turística ha provocado la habilitación informal durante las últimas tres décadas; iniciativas favorecidas directamente por las autoridades municipales, en busca de alternativas a las actividades económicas primarias bajo el amparo de políticas federales, como el célebre programa de Pueblos Mágicos (Díaz-Andreu 2013; González-Robles 2020; Oehmichen 2018). Con base en esta tendencia, podría argüirse que la categoría de patrimonio arqueológico opera etnográficamente en tres principales niveles analíticos en continua tensión: como procesos globales (en este caso, la emergencia del turismo y la adopción de instrumentos internacionales de la UNESCO); como un “discurso autorizado” que funciona principalmente mediante regímenes de poder nacionales (Smith 2006); y, finalmente, como un sistema de prácticas locales que discute y contesta el papel de las ruinas, el Estado y la historia oficial en función de las necesidades del presente.

Como en otros fenómenos que ocurren en los márgenes del Estado, entre estos tres factores prima la ilegibilidad (Das y Poole 2004). Al usar el término, asumo que los usos extraoficiales del patrimonio pueden atribuirse, parcialmente, al carácter abstruso de los marcos jurídicos y técnicos, a cuyas palabras puede dárseles fácilmente una interpretación distinta (e incluso contraria). No es necesariamente una cuestión de analfabetismo o ignorancia, sino que ocurre incluso en los mismos círculos especializados que deben ejecutarlos. Un buen ejemplo reciente es Nuevo León, donde el Congreso Local pretendía crear una nueva normativa estatal que renombra los bienes paleontológicos como “grabados inusuales en piedra caliza”, contraviniendo el marco federal para permitir así su comercialización (*El Universal* 2020).

Empero, vale la pena explorar brevemente cómo este concepto puede aplicarse más allá de los textos, entendiendo al patrimonio mismo como un régimen visual, una etiqueta que permite seleccionar aquellos bienes, ideas o prácticas del pasado que se consideran dignas de preservarse para el futuro. Y un primer criterio para discriminar sería, precisamente, la mirada. En el caso mexicano, esta lleva siglos siendo educada intencionalmente para engrandecer aquellos objetos e inmuebles mesoamericanos y monumentales. Cuando menos desde el siglo XVIII, criollos como Francisco Xavier Clavijero (1917) combatieron la reputación demoníaca e inferior de los habitantes del Anáhuac (establecida por las autoridades hispánicas y católicas) con imágenes que enfatizaban su fortaleza y refinamiento, expresados en su arquitectura y en prácticas como el “sacrificio gladiatorio”. A partir de allí, los mexicas se convirtieron en el Nuevo Clásico: su recuerdo sirvió para argumentar la naturaleza ilegítima del orden colonial (Florescano 2007; Villoro 2014).

Tras la independencia, esta tendencia alcanzó su máximo esplendor durante el porfiriato (1876-1911): principalmente, con la tradición de la Pintura Histórica, que plasmó a personajes como Cuauhtémoc cual mártires barrocos; con la consolidación del Museo Nacional Mexicano, que contó con el Salón de Monolitos como máxima atracción; con la fundación de una Inspección de Monumentos a cargo de Leopoldo Batres; con el decreto presidencial de 1897, que declaró a las ruinas propiedad de la nación y, también, con la restauración de la Pirámide del Sol para conmemorar

el Centenario de la Independencia en septiembre de 1910 (Florescano 2007; Matos 2014; Morales 1994). El patrimonio arqueológico se transformó en el pilar ideológico de un Estado que abría sus alas a la modernidad: aunque cabe aclarar que esta exaltación no incluía a los descendientes de estos pueblos, subyugados por el sistema de las haciendas. Como decía aquel refrán: “el único indio bueno es el indio muerto”.

En contraposición, el régimen posrevolucionario —inaugurado por la Constitución de 1917— continuó con la misma tendencia a glorificar el pasado prehispánico, tratando de reconstruir moralmente a la Nación a través del Nuevo Arte Público y, por supuesto, del patrimonio arqueológico. Para ello, Manuel Gamio (1922) continuó trabajando en el antiguo baluarte porfiriano, el Valle de Teotihuacán, estudió no solo ruinas sino los grupos contemporáneos, en un programa “antropológico” que lograría dejar atrás su centenario atraso y promovería su incorporación al curso de la modernidad (y el mestizaje). Bajo estos principios, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) fue concebido como un órgano federal nacionalista, monumentalista y monolítico (Vázquez 2003): el Estado era el protagonista del relato mientras que los integrantes de las comunidades terminaron, en el mejor escenario, laborando como albañiles, custodios —y una vez abiertas al público— como vendedores ambulantes.

Bajo esta lógica, durante la primera mitad del siglo XX comenzaron a restaurarse impactantes ciudades como Teotihuacán, Mitla, Tulum, Chichén Itzá o El Tajín (Matos 2014). Con el paso de las décadas, pasaron de ser visitadas como templos ancestrales del nacionalismo a consumirse como “pasatiempo”, integrados a los circuitos turísticos masivos. Hasta la fecha, estos mismos sitios son los más visitados y los que concentran buena parte de los recursos destinados para investigación, difusión e infraestructura; lo que ha provocado indirectamente la destrucción y abandono de los de menor rango (Gómez 2007; Vázquez 2003; Villalobos 2014). Los limbos arqueológicos son la otra cara de la moneda: su universo no siempre se caracteriza por aquellas pirámides colosales como la del Sol, con sus salfardas y escalones perfectamente consolidados; ni por pinturas murales polícromas y figurativas, como en Bonampak o Cacaxtla. Tampoco suele haber taquillas, bancas para descansar, museos de sitio o incluso sanitarios.

Puede sugerirse que la raíz del problema es visual. Estos sitios se encontrarían en el limbo, abandonados a su suerte por la institución y, en muchas ocasiones, también por las comunidades aledañas, debido a que no recuerdan la idea que se tiene del “indio muerto”. Por el contrario, no todo el patrimonio son pirámides ni todas las pirámides son patrimonio. Representan, pues, entidades liminales que se hallan en un tránsito perpetuo entre la destrucción y su posible apertura, que existen gracias a las lagunas legales en la materia (Breglia 2006; González-Robles 2020; Turner 1969). Fungen como “salas de espera” de una salvación que no parece llegar: ello favoreció que los propietarios de los predios pusieran manos a la obra y abrieran las puertas por su cuenta, encargándose tanto del cuidado como de la puesta en escena.

Aunque no hay datos certeros sobre la evolución del fenómeno de los limbos arqueológicos, todo parece indicar que han ido aumentando inusitadamente durante la última década, y que se trata de una tendencia que llegó para quedarse. En parte, el incremento de esta oferta puede explicarse porque escenifican el patrimonio de forma novedosa, integrándolo con su medio ambiente: son producidos y consumidos como paisajes culturales, haciendo más sencilla su promoción como destinos ecoturísticos. A esta diferencia con la oferta formal del INAH habría que sumar, claro está, que mediante la habilitación por cuenta propia la población local se convierte en la beneficiaria directa de los recursos obtenidos; lo cual no ocurre en las zonas oficiales, donde el dinero captado va al erario y es luego redistribuido al año siguiente al órgano federal encargado.

Sin más preámbulos, estas fotografías invitan al lector o lectora a descender al limbo para descubrir algunos de los secretos mejor guardados de la arqueología mexicana. Busco provocar una nueva mirada que desafíe la percepción tradicional de lo monumental y pugne por una concepción integral del patrimonio cultural, a diferencia de la noción nacional que escindió al pasado de la naturaleza y del presente de los grupos que conviven con este. Para ello, seleccioné tres destinos en distintas regiones geográficas y regímenes de propiedad: un sitio privado de petrograbados en el norte, uno comunitario de pinturas rupestres en el altiplano central y, por último, uno municipal en una ciudad del sureste.

LA PROVEEDORA, SONORA

La travesía comenzará por el desierto de Sonora, en la frontera con Estados Unidos, donde yace La Proveedora: un sitio arqueológico con características de la llamada Cultura Trincheras (cuya última fecha data de 1450 d. C.) y que es famoso por sus más de 5000 petrograbados, algunos de ellos monumentales. Es nombrado así porque hasta mediados del siglo pasado albergó a una próspera mina de cobre, de tal forma que hoy se yergue como un testimonio vivo de cómo los seres humanos se han adaptado a un ambiente inhóspito desde el Periodo Agricultura Temprana (hacia 1000 a. C.) hasta la actualidad, conviviendo con enormes cactáceas y otras especies endémicas (Villalobos 2003).

Figura 1. Saguaro monumental en pleno desierto. Sitio arqueológico de La Proveedora, Sonora.



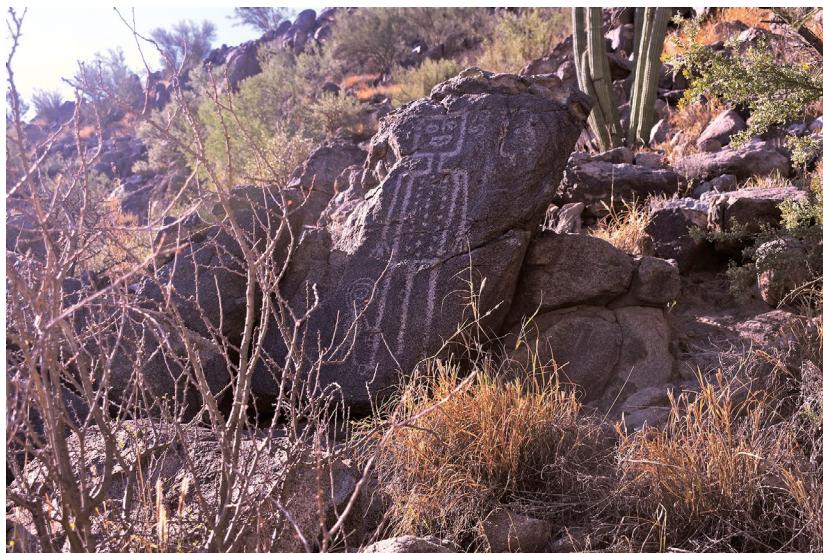
Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Situada en una localidad conocida por su prominente historia colonial y sus intensos flujos migratorios, la belleza de La Proveedora atrajo a viajeros internacionales desde principios del siglo xx (como Carl Lumholtz, quien podemos presumir que la conoció). No obstante,

comenzó a recibir visitantes de forma recurrente desde 1983, gracias a las facilidades brindadas por los propietarios, quienes han instalado senderos de terracería, limpian y permiten el acceso mientras trabajan sus ranchos agrícolas y ganaderos. Pese a su fama en el extranjero, hasta hace poco la población local no concebía estas manifestaciones de los grupos nómadas del desierto como patrimonio: los petrograbados, abundantes en la región, eran incluso destruidos o reutilizados para la construcción (Quijada y Contreras 2009).

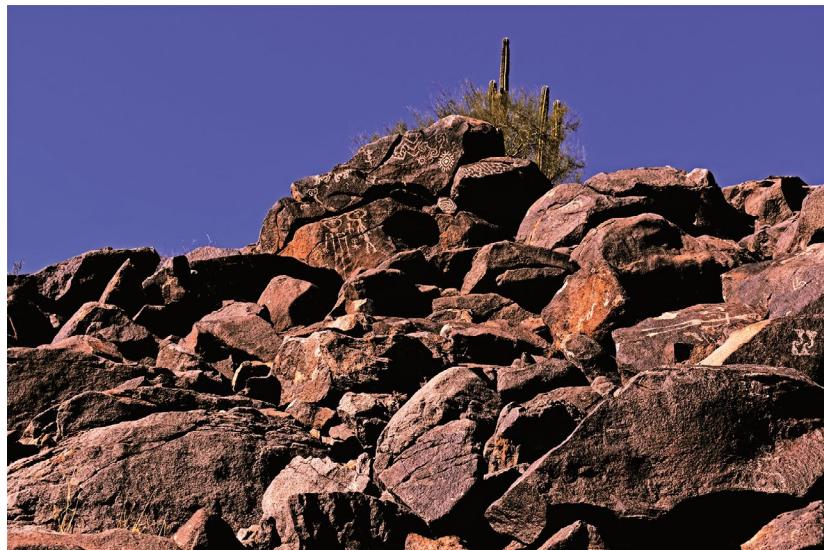
La llegada del turismo en el nuevo milenio llevó a la población a repensar su relación con aquel pasado prehispánico aparentemente “incivilizado”: hoy, gracias a la alianza entre los propietarios, el gobierno municipal, el Departamento de Turismo de Sonora y el sector privado de la localidad, “los petros” se convirtieron en otro ícono de Caborca, visitados por miles de personas al año que buscan reencontrarse en el paisaje de un desierto primordial. Pese al éxito del sitio como destino turístico, prevalece una amenaza latente: la minería ha retornado con más fuerza que nunca al Desierto de Altar, lo que vuelve urgente delimitar el perímetro de La Proveedora y asegurar su adecuada protección jurídica para el futuro.

Figura 2. Petrograbado con figuras antropomorfas en La Proveedora, Sonora.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 3. Petrograbados antropomorfos, zoomorfos y geométricos en La Proveedora, Sonora.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 4. Petrograbado de tamaño natural con figuras antropomorfas en La Proveedora, Sonora.



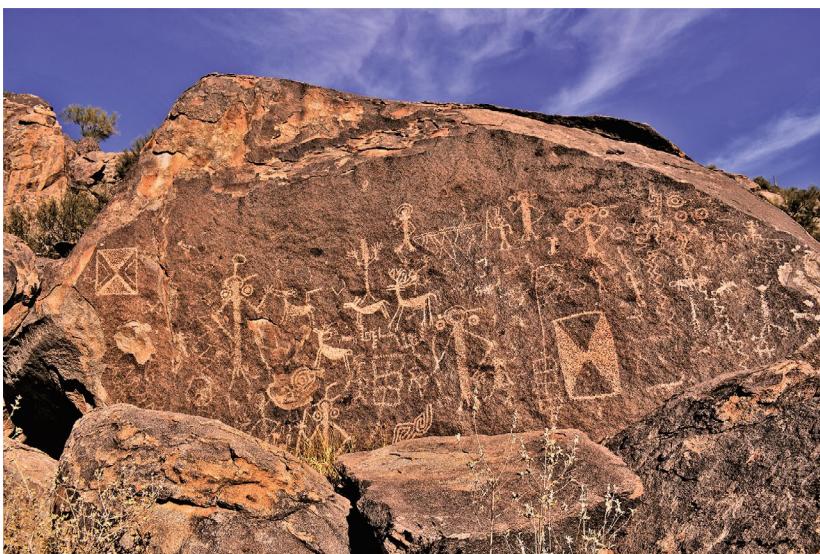
Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 5. Petrograbado monumental de seis metros de altura en La Proveedora, Sonora, México.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 6. Detalle del petrograbado monumental con escena de cacería en La Proveedora, Sonora.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

EL BOYÉ, HIDALGO

Figura 7. Estanque alrededor del cual se disponen las pinturas de El Boyé, Hidalgo.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Ahora será momento de transportarse al Valle del Mezquital, una región semidesértica en el altiplano central. Durante la época prehispánica fue habitada por los otomíes, un aguerrido pueblo que —hasta la fecha— continúa resistiendo ante la dominación de agentes externos (en aquellos tiempos, los mexicas y luego, los españoles). El mejor testimonio de ello es su tradición de pinturas rupestres blancas en barrancas y cuevas, plasmadas entre el Posclásico Tardío (1200-1521 d. C.) hasta bien entrado el siglo XVIII. Aquí, se verán fotografías de El Boyé, cuyo nombre significa “el lugar de la negrura de lluvia”, un sitio comunitario en el municipio de Huichapan, Hidalgo, que inició labores en 2014; se ha solventado gracias al donativo de los visitantes y al arduo trabajo de las y los ejidatarios para brindar una visita en condiciones dignas (Peña 2014).

El Boyé es uno de los varios sitios comunitarios de pintura rupestre que reciben visita en la región. Enclavado en una barranca que desemboca en un estanque, fue un santuario en el que los otomíes plasmaron su vida ritual: en una escena, se aprecia una danza enmarcada por la serpiente de

la lluvia negra (Bok'yä) estilizada; otro panel muestra una cacería de garzas, que simbolizarían el sacrificio de Cristo; mientras que en uno sumamente borrado se vislumbra una fiesta colonial, probablemente en el conjunto conventual de Huichapan (Peña 2014). En las fotografías es evidente uno de los principales riesgos que enfrenta: el inminente deterioro ambiental provocado por su cercanía al agua.

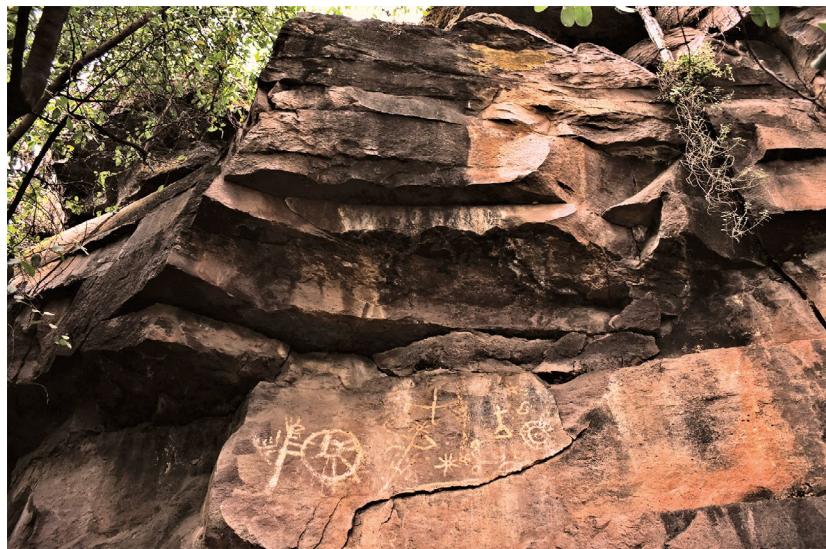
Por otra parte, El Boyé es un ejido mestizo localizado, fundado después de la Reforma Agraria, que hoy se dedica a laborar en el sector terciario, así como a la siembra y la ganadería de subsistencia. Decidieron abrir el sitio tras la invitación del gobierno municipal de Huichapan, después del nombramiento de Pueblo Mágico en el 2012, con la intención de ampliar la oferta turística centrada en la arquitectura colonial. Así, mediante faenas construyeron senderos, instalaciones de seguridad, un estacionamiento, cedularios e incluso pronto planean colocar sanitarios secos para no contaminar la barranca. No obstante, el entusiasmo inicial ha decaído por la falta de apoyo de las siguientes administraciones locales y porque nunca llegó el abundante flujo de visitantes prometido. Ahora, se corre el riesgo de que este loable proyecto comunitario se desmantele para convertirse en un abrevadero.

Figura 8. Escena con cacería de garzas según Peña (2014) en El Boyé, Hidalgo.



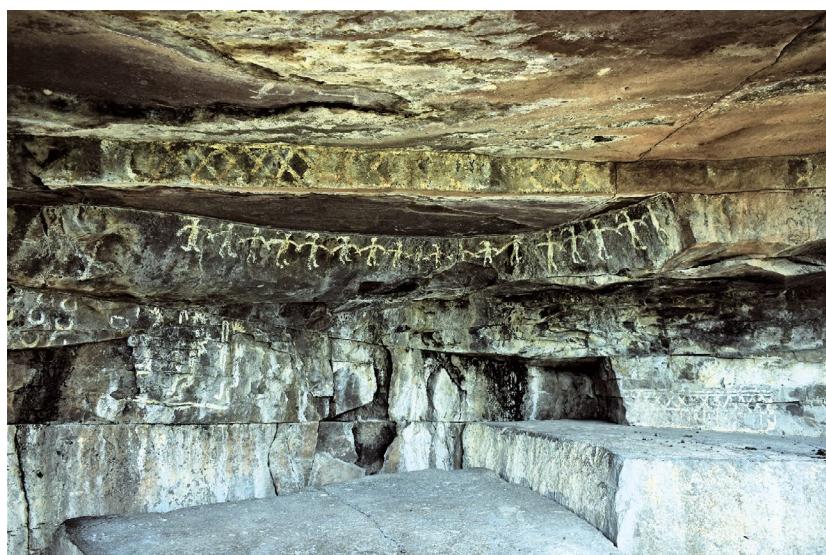
Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 9. Conjunto mural con un personaje que porta un gran escudo, según Peña (2014) en El Boyé, Hidalgo.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Figura 10. Los danzantes de El Boyé, Hidalgo.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Por último, es momento de adentrarse en otros rincones menos populares de la península de Yucatán, conocida internacionalmente por sus espectaculares pirámides, cenotes y sus playas de blanca arena. En este panorama, la identidad maya ha jugado como recurso político, turístico e identitario complejo para los descendientes de los constructores de Uxmal o Chichén Itzá, con alta potencia desde la emergencia de Cancún en la década de 1970. Más recientemente, el presidente Andrés Manuel López Obrador anunció la construcción de un megaproyecto ferroviario que conectará esta región con Chiapas, Tabasco y la Reserva de la Biosfera de Calakmul, declarada Patrimonio Cultural Mixto de la Humanidad, un intento de subsanar el “atraso histórico” del sureste del país mediante la captación de visitantes internacionales. En este discurso, el patrimonio arqueológico juega un rol central.

Figura 11. Mirador hacia la aguada (antes un banco de materiales) al interior del Parque Arqueoecológico de Xoclán, Yucatán.

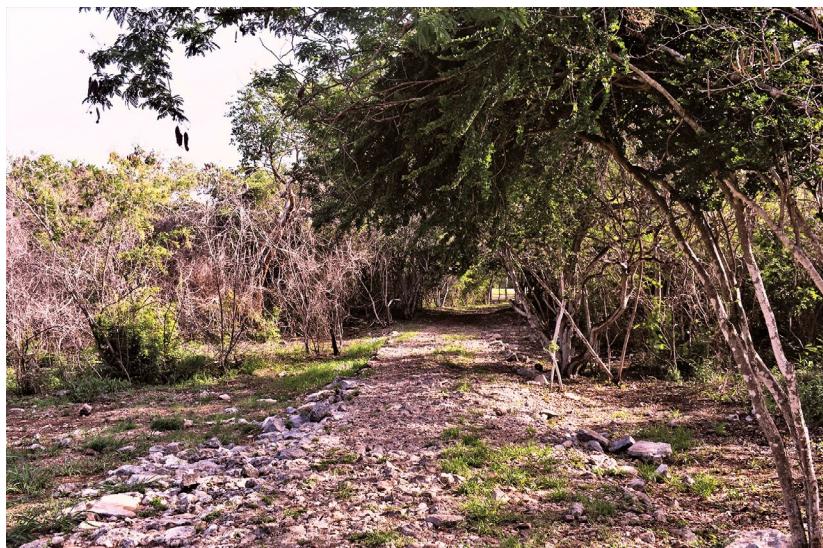


Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

En realidad, el estado de Yucatán posee una centenaria tradición de protección de sus vestigios mayas que hoy continúa viva a través del Departamento de Patrimonio Arqueológico del municipio de Mérida

(DPA, fundado en 1998), que se dedica —entre otras cosas— a gestionar 19 parques temáticos que han desafiado al modelo de las “zonas” del INAH. Se trata de espacios íntimos —libres de turistas y disponibles 24/7— destinados al goce de los vecinos en una de las ciudades con mayor crecimiento de todo el país, incluyendo las ruinas con otros servicios públicos como canchas, ciclopistas o palapas (Ligorred 2013). La joya de la corona del programa es, sin duda, Xoclán.

Figura 12. Sacbé 8 (Camino Blanco) del sitio arqueológico de Xoclán, Yucatán.

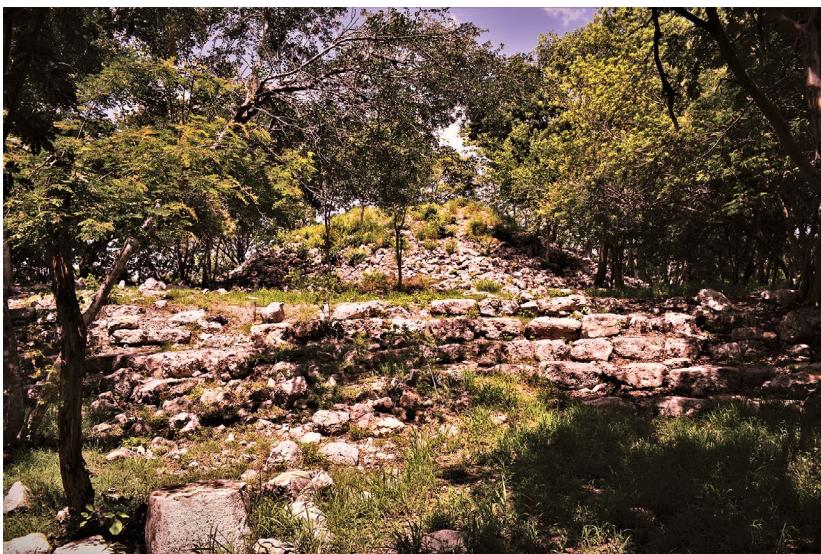


Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Se piensa que Xoclán fue un satélite de T’Hó (la ciudad prehispánica sobre la que los españoles edificaron Mérida), en donde convivieron espacios palaciegos con arquitectura pública, la mayoría de los cuales fueron edificados durante el Periodo Clásico Temprano (entre el 250 y 300 hasta el 550 d. C.). De los dos conjuntos sin restaurar que sobrevivieron, se destaca un templo de nueve metros de altura, así como un *sacbé* (“camino blanco” en maya), el único que logró preservarse en un entorno urbano moderno (Ligorred 2013). Hoy se consume como un espacio verde con más de 30 hectáreas de una sola pieza dedicadas al esparcimiento y la preservación ambiental de varios fraccionamientos obreros.

Sin embargo, pese a los proyectos arqueológicos y de inversión pública en su remozamiento, Xoclán no ha sido un espacio articulado satisfactoriamente con su contexto circundante. Hacia 2008, el parque contaba con instalaciones nuevas y completas, pero en un cambio de administración municipal el cable del servicio eléctrico fue robado, los sanitarios vandalizados, los juegos infantiles destruidos y las palapas, quemadas. Todo parece indicar que el panorama para el sitio cambiará definitivamente en el futuro cercano, gracias a la iniciativa del actual alcalde Renán Barrera, quien ha colocado al “palacio maya” como el epicentro de Ya’axtal (“reverdecer”) un programa que revitalizará las áreas verdes del poniente de Mérida y que incluirá la restauración de sus principales estructuras (Ortiz 2019).

Figura 13. Templo principal del conjunto sur del sitio arqueológico de Xoclán, Yucatán, con altar y escalones monolíticos estilo izamaleño.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

El último destino es Yaxuná, a tan solo 20 kilómetros de Chichén Itzá y a las afueras de una comunidad indígena homónima, que conserva las ruinas con cariño entre sus milpas. De las estructuras restauradas, se destaca una enorme pirámide en la que se encontró una tumba de élite y un *sacbé* que la conectaba con Cobá, el más grande conocido

del mundo maya. El caso es relevante porque los ejidatarios poseen un largo historial de desacuerdos con el INAH, que comenzaron en la década de 1990, cuando se retiró el equipo norteamericano que inició la intervención del sitio y llegó uno mexicano, pretendiendo abrirlo como una zona oficial, para lo cual solicitaron a los ejidatarios que cedieran legalmente los terrenos (Rejón 2007).

Figura 14. Basamento conocido como el Templo de los Guardianes en Yaxuná, Yucatán.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Ante su negativa y férrea oposición, la institución se retiró del sitio y la comunidad lo administra por su cuenta, inspirada por organizaciones no gubernamentales y activistas norteamericanos que los han ayudado a consolidar proyectos de turismo solidario, destacando un conjunto de palapas, la promoción de las artes locales, un museo comunitario y el manejo del cenote del pueblo (Rejón 2007). El anuncio del Tren Maya en 2018 revive el caso de Yaxuná, debido a su posición estratégica entre Chichén Itzá, Coba y la ciudad colonial de Valladolid: aunque es pronto para afirmarlo, el megaproyecto definitivamente transformará la dinámica de esta comunidad de 700 personas, introduciendo el trabajo asalariado

y otros problemas como la especulación inmobiliaria. Hasta el momento, aún se desconoce si hay planes para la apertura formal de “la primera casa”.

Figura 15. El observatorio en Yaxuná, Yucatán, con sacbé y estructuras sin consolidar al fondo.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

EL DESCENSO

Este breve recorrido a vuelo de pájaro supone un descenso a este universo paralelo que persiste en los márgenes de las instituciones nacionales, las legislaciones vigentes y sus imaginarios patrimoniales. En los sitios extraoficiales podría hallarse una ruptura con los centenarios procesos de apropiación de las ruinas prehispánicas por el Estado mexicano, que se advierte no solo a través de las historias contemporáneas de los sitios aquí mostrados sino —fundamentalmente— mediante estas fotografías. El manejo integral de los recursos arqueológicos con los medioambientales marca la diferencia frente a la oferta oficial, lo que los convierte en escenarios más propicios para trasladarse a un pasado primordial sin alternaciones contemporáneas (aparentes). Quizás por ello comienzan a ser populares.

Figura 16. Basamento principal de Yaxuná, Yucatán.



Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

Finalmente, aquí se recupera la metáfora del limbo, entretelada con algunas de sus imágenes definitorias: la del desierto, la cueva y la

desnudez que aluden al olvido, el abandono y la eterna espera. Por eso los paisajes se muestran solos: sin personajes ni mayores distracciones que los vestigios mismos, como espacios para la contemplación y la nostalgia. En resumen, estos tres proyectos constituyen alternativas *de facto* al modelo de gestión federal del INAH, quiera reconocerse o no. Ahora que las puertas de este centenario lugar de la otra vida han quedado reabiertas, queda pendiente una discusión insoslayable sobre la participación de los agentes locales y las diversas formas de regulación que deberían crearse para estos proyectos. Este debate excede por mucho al caso mexicano, es válido para otros países de Latinoamérica con legislaciones y procesos históricos similares, como Guatemala, Honduras o Costa Rica, por mencionar algunos.

Figura 17. Grabados en el basamento principal del sitio arqueológico de Yaxuná, Yucatán.

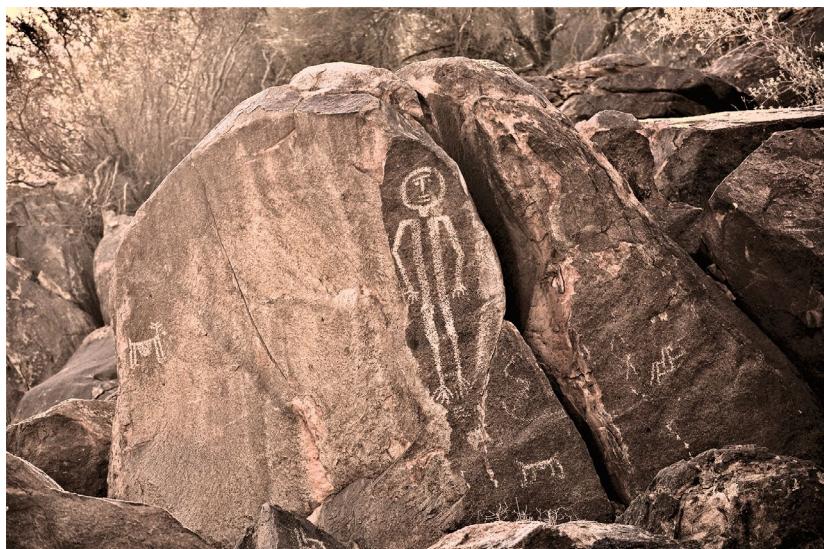


Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

“Bajemos a ese mundo ciego: primero yo: tú sigue mi pisada”
(Alighieri. *Inf. IV. 14-15*).

Bienvenidos al limbo.

Figura 18. Petrograbado conocido como el Señor Caborca, en el sitio arqueológico de La Proveedora, Sonora.



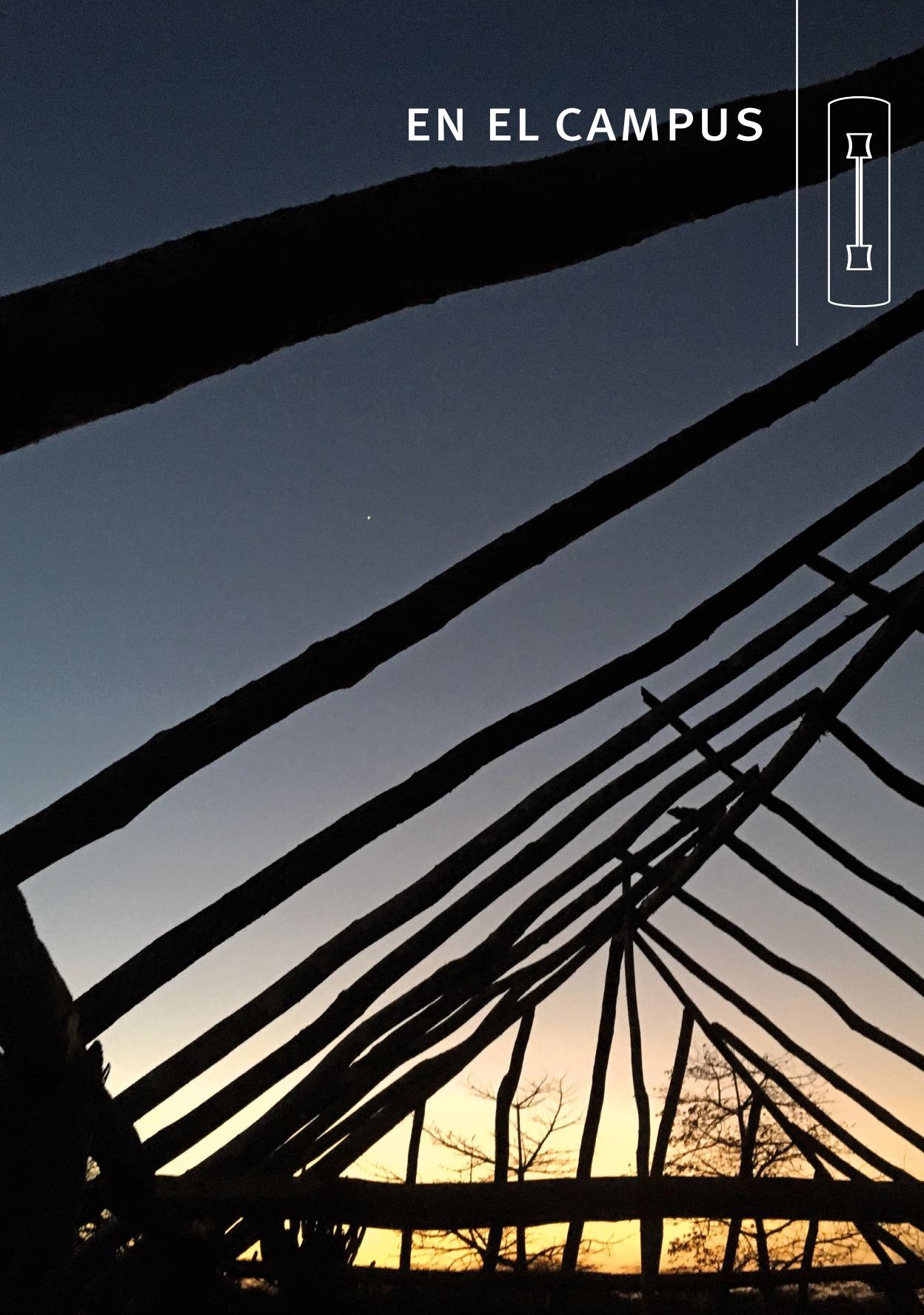
Fuente: fotografía de Proyecto Limbos arqueológicos, 2019.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alighieri, Dante. 2016. *Divina comedia*. Madrid: Alianza.
- Breglia, Lisa. 2006. *Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press.
- Clavijero, Francisco Xavier. 1917. *Historia antigua de México*. México: Dirección General de Bellas Artes.
- Cottom, Bolfy. 2006. “La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización”. *Cuicuilco* 13, 38: 89-107.
- Cottom, Bolfy. 2020. “El recorte al INAH, una mala señal de la política cultural”. *Letras Libres*, 19 de junio. <https://www.letraslibres.com/mexico/cultura/el-recorte-al-inah-una-mala-senal-la-politica-cultural>
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. “State and its Margins”. En *Anthropology in the Margins of the State*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 3-33. Santa Fe: School of American Research Press.
- Díaz-Andreu, Margarita. 2013. “Ethics and Archaeological Tourism in Latin America”. *International Journal of Historical Archaeology* 17, 2: 225-244.
DOI: <https://doi.org/10.1007/s10761-013-0218-1>

- El Universal. 2020. “Nuevo León abre el camino a la venta de fósiles”. *El Universal*, 7 de noviembre. <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/nuevo-leon-abre-el-camino-la-venta-de-fosiles>
- Florescano, Enrique. 2007. *Imágenes de la patria a través de los siglos*. México: Taurus.
- Franceschini, Chiara. 2017. *Storia del limbo*. Milán: Feltrinelli.
- Gamio, Manuel. 1922. *La población del Valle de Teotihuacán*. México: Secretaría de Agricultura y Fomento.
- Gómez, Fernando. 2007. “Análisis del desarrollo disciplinar de la arqueología mexicana y su relación con el patrimonio arqueológico en la actualidad”. *Cuicuilco* 14, 41: 219-241.
- González-Robles, Víctor. 2020. “Limbos arqueológicos: sitios extraoficiales en México”. Tesis de maestría en Antropología, UNAM, México. doi: [10.13140/RG.2.2.19208.03841](https://doi.org/10.13140/RG.2.2.19208.03841)
- Ligorred, Josep. 2013. “La gestión de los sitios arqueológicos en áreas urbanas del estado de Yucatán”. Tesis doctoral en Gestión del patrimonio y la cultura, Universidad de Barcelona, Barcelona. <http://deposit.ub.edu/dspace/handle/2445/54847>
- Matos, Eduardo. 2014. *Historia de la arqueología del México antiguo*. México: El Colegio Nacional.
- Morales, Luis Gerardo. 1994. *Orígenes de la museología mexicana: fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional*. México: UIA.
- Oehmichen, Cristina. 2018. “Imaginarios del turismo y el patrimonio cultural en México: el caso de los Pueblos Mágicos”. En *El patrimonio: diálogo cultural entre México y Francia*, editado por Mari Carmen Serra y Hernán Salas, 35-71. México: UNAM.
- Ortiz, Graciela. 2019. “Ya’axtal será el gran pulmón verde de Mérida”. *La Jornada Maya*, 20 de agosto. <https://www.lajornadamaya.mx/yuca-tan/11658/Ya---axtal-sera---el-gran-pulmon-verde-de-Merida->
- Peña, Daniela. 2014. “Negrura de lluvia entre dioses: el arte rupestre de El Boyé”. Tesis de licenciatura en Historia, UNAM, México.
- Quijada, César y Eréndira Contreras. 2009. “Rock Art in Sonora”. En *Rock Art-World Heritage*, 79-102.
- Rejón, Lourdes. 2007. “Conflictos sociales en el marco del desarrollo turístico de una comunidad maya de Yucatán. El caso Yaxuná”. *Diario de Campo* 95: 14-30.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. Oxford: Routledge.

- Turner, Victor. 1969. "Liminality and Communitas". En *The Ritual Process*, 94-130. Chicago: Aldine.
- Vázquez, Luis. 2003. *El Leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México*. México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa.
- Villalobos, César. 2003. *Proyecto arqueológico de manifestaciones rupestres en La Proveedora, Sonora. Informe final. Temporada de campo marzo-abril 2003*. Documento proporcionado por el autor y disponible en el Archivo Técnico del INAH.
- Villalobos, César. 2014. "Arqueología mexicana en guías de turistas: educación y pasatiempo". *Anales de Antropología* 48, 2: 41-73. DOI: [http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70243-7](http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70243-7)
- Villoro, Luis. 2014. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.

A photograph of a modern architectural structure at sunset. The building features a complex, cantilevered roof system supported by a grid of columns. The sky is a gradient from deep blue at the top to warm orange and yellow at the horizon, with silhouettes of bare trees in the foreground.

EN EL CAMPUS



**UNA HISTORIA SIN SANGRE. UN PROYECTO
DE PATRIMONIALIZACIÓN DE LA TÉCNICA
DE INTERPRETACIÓN MUSICAL DEL PITO
ATRAVESAO EN MORROA, SUCRE**

DIANA MARCELA CORREDOR*

Universidad Nacional Autónoma de México,

Ciudad de México, México



*dmcorredorp@unal.edu.co ORCID: [000-0001-8917-0126](https://orcid.org/000-0001-8917-0126)

Artículo de investigación recibido: 16 de diciembre de 2020. Aprobado: 15 de junio de 2021.

Cómo citar este artículo:

Corredor, Diana. 2021. "Una historia sin sangre. Un proyecto de patrimonialización de la técnica de interpretación musical del pito atravesao en Morroa, Sucre". *Maguaré* 35, 2: 255-282.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v35n2.98535>

RESUMEN

Este artículo explora las tensiones entre el saber de los músicos piteros tradicionales de Morroa, Sucre, y el saber experto de funcionarios y académicos involucrados en un proyecto incipiente de patrimonialización de la técnica de interpretación del *pito atravesao* en ese municipio. Desde la investigación etnográfica basada en observación participante y entrevistas, analizo la manera en que el *pito atravesao* permite entender la historia y la cultura locales, así como el sonido propio y me detengo en el concepto de sangre de la comunidad, porque como dicen las y los músicos: “sin sangre no hay música”.

Palabras clave: Morroa (Colombia), música tradicional, patrimonio, patrimonialización, pito atravesao.

A BLOODLESS STORY. PATRIMONIALIZING THE MUSICAL INTERPRETATION TECHNIQUE OF THE PITO ATRAVESAO IN MORROA, SUCRE

ABSTRACT

This article explores the tensions between traditional and expert knowledge. I contrast the knowledge of the traditional *pito* (whistle) musicians with the expert knowledge of officials and academics involved in an incipient project of patrimonialization of the technique of interpretation of the *pito atravesao* (traverse whistle) in Morroa, Sucre. Based on ethnographic research, participant observation, and interviews, I analyze the way in which the *pito atravesao* allows us to understand local history and culture as well as Morroa's distinctive soundscape. Finally, I highlight the concept of community blood, because as the musicians say: "without blood there is no music."

Keywords: heritage, Morroa (Sucre, Colombia), patrimonialization, *pito atravesao*, traditional and expert knowledge, traditional music.

UMA HISTÓRIA SEM SANGUE. PROJETO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA TÉCNICA DE INTERPRETAÇÃO MUSICAL DO PITO ATRAVESAO EM MORROA, SUCRE

RESUMO

Este artigo busca mostrar a tensão que se gera entre o saber dos músicos *piteros*, emissários da música tradicional do município de Morroa, Sucre, em relação ao saber de pessoas vinculadas a instituições acadêmicas e públicas com experiência em projetos patrimoniais da região, com base em um projeto em andamento (incipiente) e que busca a patrimonialização da técnica de interpretação do *pito atravesao* em Morroa. O *pito atravesao* não só permite compreender uma cultura, mas também está fortemente ligado ao conceito de sangue que nasce em uma comunidade, porque como dizem os músicos: "sem sangue não há música". A perspectiva da pesquisa é etnográfica e, por meio da observação participante e das entrevistas, permitiu indagar e refletir sobre a história, cultura e tradições de Morroa; elementos-chave na criação do som próprio de uma comunidade, conforme evidenciado pelos resultados da pesquisa.

Palavras-chave: Morroa (Colômbia), música tradicional, patrimônio, patrimonialização, *pito atravesao*.

INTRODUCCIÓN¹

Por fortuna no hacía calor en el caney, una construcción con columnas de madera, techo de paja y sin paredes, de la Casa de la Cultura de Morroa, tal vez por el piso en cemento y la altura de más de tres metros de su techo de paja, o por la brisa que corría entre las columnas de madera y que nos rozaba a un poco más de 80 personas reunidas en este espacio de aproximadamente 15 metros de largo por 7 metros de ancho.

La Casa de la Cultura está ubicada en la zona central del casco urbano del municipio de Morroa, Sucre. Diagonal, se encuentra la iglesia de San Blas, la alcaldía municipal y el parque principal. Alrededor de esta zona céntrica se ubican diferentes casas, locales de comida rápida, papelerías y cajeros automáticos.

En las noches, la plaza del parque principal se convierte en un espacio de reunión tanto de jóvenes como de adultos mayores, padres y madres que acompañan a sus hijos e hijas a jugar. En el día, la sombra no es suficiente para resguardarnos del calor que normalmente puede estar entre 32° C y 34° C. Podría decir que la temperatura es inversamente proporcional a los sonidos que se pueden percibir en un día común y corriente en Morroa: a medida que la primera desciende los últimos van en *crescendo*.

Vuelvo a aquella mañana del 30 de junio de 2019 en el caney. En esta oportunidad nos reunimos personas de diferentes regiones del país para participar en el conversatorio del XXXI Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, celebrado el fin de semana del 28 al 30 de junio de 2019. El conversatorio contó con dos presentaciones: “Pito atravesao, un estilo de vida” e “Historia del arte del Pito Atravesao”, desarrolladas por especialistas en el tema: gestores culturales de la región, no morroanos ni morroanas; algunos vinculados como contratistas de la Gobernación de Sucre y otros como docentes de universidades en Barranquilla y Cartagena, con experticia en proyectos de patrimonialización en la región. Dichos especialistas fueron invitados por la Fundación Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez (Funfenapia), organizadora del certamen ese año.

¹ El presente artículo es resultado de la tesis de maestría en antropología titulada: *Los Músicos Atravesao. Una construcción musical de la tradición y la sangre*. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2020.

Los asistentes en su mayoría eran músicos, hombres y mujeres, concursantes del Festival, debido a que era obligatorio asistir a este espacio; otros/as eran los/as especialistas en patrimonio, quienes lideraban no solamente la socialización sino también la realización del proyecto que se le presentaría a la Gobernación de Sucre y posteriormente al Ministerio de Cultura para patrimonializar la técnica de ejecución del pito atravesao; y finalmente, el público en general, quienes no teníamos ningún rol definido pero sí una expectativa por conocer la información que proporcionaban los especialistas a los artistas del pito atravesao.

El evento duró aproximadamente una hora, lapso en el que hablaron no solamente los especialistas sino también músicos de diferentes regiones del país, aunque para mi sorpresa los *piteros*, los músicos ejecutantes de pito atravesao morroanos no pidieron la palabra para intervenir ni tampoco les preguntaron sobre sus apreciaciones acerca del proyecto en construcción. Los piteros morroanos permanecieron en silencio durante el conversatorio mientras los especialistas hablaban y decidían sobre el futuro del sonido de su música.

Al finalizar el evento, me reuní con algunos piteros y en relación con el conversatorio me preguntaron “¿esto qué es?, nosotros no entendimos na’”. Y es que la información del evento no fue lo suficientemente clara como para que los asistentes, los músicos piteros, entendieran de qué se trataba el proyecto que se estaba presentando. Al parecer quienes sabían, y entendían el qué, cómo y para qué de esta iniciativa eran los especialistas.

La pregunta de los piteros, “¿esto qué es?”, pone al descubierto la tensión que ya se empieza a gestar en este proyecto incipiente de patrimonialización: por un lado, el saber de los piteros morroanos y, por otro, el saber de las personas adscritas a instituciones académicas e instituciones públicas, externas a la práctica, pero con conocimiento e interés en realizar proyectos de patrimonialización. Además, me planteé otra cuestión: ¿por qué realizar un proyecto de patrimonialización del pito atravesao sin el conocimiento y consentimiento de los piteros?

Mientras ocurre, o no, el proyecto de patrimonialización que está iniciando en Morroa, en este artículo trataré de responder la siguiente pregunta: ¿qué implicaciones, sociales y culturales tiene hacer un proyecto de patrimonialización de una práctica musical que no involucre a sus músicos? Es mi interés analizar las tensiones entre los especialistas

o personas con experticia en proyectos de patrimonialización y los músicos de un instrumento muy particular, el pito atravesao, en el contexto de un proyecto de patrimonialización incipiente cuyas primeras acciones se desarrollaron en el conservatorio del Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez de 2019. Considero importante manifestar que mi análisis recae sobre un proyecto que inicia y aún no está consolidado, pero que desde este momento evidencia tensiones.

Para ello, contextualizaré el municipio de Morroa, luego narraré la historia del instrumento musical tradicional de Morroa, el pito atravesao, y su técnica de ejecución. Finalizaré reflexionando sobre el proyecto de patrimonialización de la técnica de ejecución del pito atravesao en ciernes y sus implicaciones sociales y culturales para los piteros morroanos.

Dimensiones metodológicas

El presente artículo surge en el marco de una investigación más amplia cuyo tema central es la construcción de la tradición musical del pito atravesao en Morroa. Fueron los datos obtenidos durante el trabajo de campo realizado en Morroa entre 2018 y 2019 los que me condujeron a detenerme en el proyecto de patrimonialización en cuestión, debido a las inquietudes que generó tanto en los piteros como en mí.

Los viajes emprendidos a Morroa durante dichos años fueron acompañados de entrevistas semiestructuradas a los piteros morroanos, a estudiantes de la escuela de música de Las Flores, a algunos músicos de la región, a una artesana de hamacas, a integrantes de las organizaciones que realizan año tras año el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, Festipito y Funfenapia, al alcalde encargado de Morroa y a algunos morroanos y morroanas que quisieron compartir conmigo su historia y la historia de su municipio, para un total de 35 entrevistas. También participé en diferentes espacios musicales como ensayos, presentaciones privadas y públicas, parrandas, conservatorios y en la fabricación y afinación del pito atravesao, en la preparación de alimentos, elaboración de artesanías, fiestas familiares, eucaristías y tertulias entre vecinos.

MORROA, TELAR CULTURAL DE LAS SABANAS

Antes de continuar con el relato de lo que aconteció en el caney de Morroa en junio de 2019, quisiera detenerme y contar la historia de Morroa y el pito atravesao, así como la importancia de esta manifestación

en la estructura cultural y social morroana. Morroa es uno de los 1204 municipios de Colombia, ubicado en el departamento de Sucre, con un total de 14793 personas y 3932 hogares, según los datos del censo Dane (2018). Su historia se remonta a los primeros asentamientos de los indígenas zenú, antes de la llegada en 1527 de Pedro de Heredia y sus tres zonas de poblamiento: Finzenú, Panzenú y Zenufana. La primera, Finzenú, es el lugar en donde se ubica la actual Morroa, “la zona donde se repiten los nombres de One y Colosó como jefes de sus tribus” (Támara 2008, s/p). Morroa es reconocida en diferentes municipios aledaños por dos de sus tradiciones más antiguas: el tejido de hamaca en telar vertical y la interpretación del pito atravesao

Los hogares morroanos practican la actividad artesanal y económica del tejido de hamacas. Cuentan en Morroa que cuando un hombre indígena pretendía a una mujer indígena, le tejía una hamaca y se la regalaba como símbolo de compromiso y desde aquel entonces nació la tradición —para descendientes de indígenas y la población en general de cualquier edad— de tejer hamacas en el municipio. Me cuenta una de las artesanas más conocidas en Morroa que su proceso de aprendizaje del tejido se dio en la casa y desde muy temprana edad: “Mi mamá es artesana... tiene 102 años, y viéndola trabajar a ella..., yo puse los hilos que bordaban y los iba amarrando y a cambio buscaba los telares y los hacía, yo misma. De 5 años comencé a trabajar [tejer]” (Entrevista 1). Según el Plan de Desarrollo 2016-2019, en Morroa existen aproximadamente 2000 artesanos que debido a la falta de apoyo estatal no han podido conformarse como una organización empresarial, lo que ha llevado a que las ganancias por la comercialización de sus productos se queden en manos de intermediarios.

Estas dos tradiciones, el tejido de las hamacas en telar vertical y la fabricación e interpretación del pito atravesao se han realizado, según me contaron diferentes personas morroanas con las que sostuve largas y amenas conversaciones, desde la época en que los indígenas zenú se asentaron en este territorio. En Morroa su actividad artesanal, esa “habilidad de hacer las cosas bien” como lo diría Sennett (2009, p. 12), se sustenta en la alusión constante a su pasado indígena; es un legado que han mantenido los y las morroanas de generación en generación.

En las diferentes entrevistas que realicé, el discurso de su pasado indígena se respaldaba con la figura del cacique Morroy. Esta es una figura

mítica, ya que si bien no existe evidencia histórica de dicho personaje, es como lo diría Malinowski, “una realidad viviente a la que no se deja de recurrir” (citado por Eliade, 1991, 12). Morroy permite a morroanas y morroanos explicar un origen y un legado, por ejemplo, el párroco de Morroa, quien además es morroano, me contaba que “Morroa es un pueblo antiquísimo, como aquí estuvo una tribu cuyo cacique era el cacique Morroy, de ahí viene la palabra Morroa [...], luego este pueblo eran indígenas pobres, una pequeña aldea de pobladores indígenas pobres” (Entrevista 11).

LA CAÑITA MÁGICA, EL PITO ATRAVESAO

El instrumento musical de Morroa se llama pito atravesao pero eso no quiere decir que las/os músicos morroanos no interpreten otros instrumentos de viento, cuerdas o percusión. De manera enfática y a la vez con un halo de satisfacción, las personas con quienes establecí diferentes conversaciones me manifestaron que el pito atravesao es la herencia que les dejaron los indígenas zenú.

El pito atravesao es un aerófono, un clarinete, porque para producir sonido necesita de una lengüeta, construido en caña de carrucha, una gramínea de tallo redondo, cilíndrico hueco, con nudos macizos y entrenudos huecos, o de carrizo, dependiendo de la oferta natural que se tenga en la zona. Los piteros prefieren la caña de carrucha por el sonido que genera y por la resistencia a la humedad que produce la saliva, pero manifiestan que es muy difícil de conseguir ya que se demora aproximadamente de 5 a 6 años en crecer.

La caña se escoge dependiendo de su madurez, se limpia o escarba por dentro; posteriormente se determina en qué parte del cuerpo de la caña se realizarán las perforaciones para la lengüeta y los cuatro orificios de digitación. Al igual que muchos instrumentos que construyen algunas comunidades, estos se van midiendo de manera antropométrica. Para el caso del pito la medida son una cuarta, la palma de la mano extendida, y cuatro dedos “y el grosor de los dedos para medir la distancia entre orificios dactilares” (Sierra 2011, 22).

Normalmente los piteros elaboran sus pitos no solamente para ellos, a veces los venden a otros piteros, a personas que quieren aprender a interpretarlo, o como una artesanía más de Morroa. Es también muy común que en sus mochilas de hilo los piteros carguen más de dos pitos,

esto se debe a la tonalidad del instrumento, es decir, durante el proceso de fabricación los músicos van ajustando la afinación del pito, si es agudo o es grave. Dependiendo de la tonalidad del instrumento, los piteros deciden qué melodías se pueden interpretar mejor en cada pito. Además, cargan más de un pito porque es común que cuando están en la calle alguien les pida interpretar alguna canción o porque durante sus caminatas por el pueblo o por las sabanas morroanas van tocando alguna melodía, o van creando una nueva (Entrevista 4; Diario de campo 1, 2 y 3).

Durante los diferentes encuentros que sostuve con los piteros morroanos, ellos sacaban de sus mochilas sus pitos atravesados ya fuera para darme una explicación musical o para contarme una anécdota. Recuerdo una historia que me contó el pitero Róber López, una tarde en el solar de su casa, sobre un asalto del que fue víctima cuando era tesorero de la Fundación Nacional de Pito Atravesao, Funfenapia. Dicha situación no solamente resultó en lesiones de su columna vertebral, sino que uno de los pitos que llevaba en su mochila se astilló pero gracias a los arreglos que le hizo Róber, sigue sonando y lo sigue acompañando en sus diferentes caminatas por Morroa (Entrevista 12).

A partir de este relato no solamente fui consciente de que Róber, Eder, Jader como José Luis, piteros morroanos, cargaban en sus mochilas más de un pito, sino que además identifiqué el lazo que crean estos músicos con el pito. Ese lazo afectivo entre músico e instrumento Róber López lo llama el “enamoramiento por el sonido del pito” y es que, previamente a ser pitero, quien quiera interpretarlo debe sentirse atraído por el sonido del instrumento. Según los músicos morroanos, el problema de no tener suficientes piteros y piteras se debe a la ausencia de ese sentimiento.

El pito atravesado, esa *cañita mágica* como la llama Róber, o su “todo” como lo manifiestan Jader y Eder, me permitió acercarme y entender auralmente (Ochoa G. 2014) su cultura. Por medio de este instrumento musical identifiqué que, si bien en su fisionomía se parece mucho a otros instrumentos de la región, el sonido, el contexto sociocultural en donde se ha desarrollado y, como lo explicaré a continuación, *la sangre*, hace que difiera totalmente de los otros.

Durante mi trabajo de campo, la alusión de los músicos al concepto de sangre fue constante y central en cada uno de los relatos. Para los piteros solamente aquellas personas que tienen la sangre logran hacer

sonar el instrumento: sin sangre no hay música de pito atravesao. Así lo manifestó Eder Flórez, pitero morroano, “nosotros tenemos sangre... toda la familia de nosotros, mis sobrinos, una camada de gente grande. Es una vena que va dentro del cuerpo y que eso la llevamos” (Entrevista 7). La sangre alude no solo al nexo biológico que los une como familia, sino también al gusto que comparten por la música y a la necesidad que tienen de interpretar un instrumento musical. Como lo manifiestan los piteros morroanos “esto lo lleva uno en la sangre, uno nace con esto, con estos genes, con esta genética aquí en Morroa. El que no le gusta esto no sé qué será, qué tendrá, yo digo que tiene mala circulación” (Entrevista 7).

Para los piteros es muy importante mantener la sangre porque la música está en su sangre y se transmite por la sangre. La sangre, en tanto metáfora, no es una habilidad que se hereda, es una conexión afectiva que se establece con el territorio, con la cultura, las tradiciones y la historia, por medio del vínculo ancestral indígena zenú, de tener en su genealogía algún familiar pitero, de desarrollar disciplina y constancia en la interpretación del instrumento y, por último, y principalmente, enamorarse del sonido del instrumento. La sangre es “la fuerza esencial de la vida” (Dussán y Reichel-Dolmatoff 2012, 330), es la motivación constante para enamorarse cada día del sonido de la cañita mágica, para mantener y cultivar una práctica que permita que el pito suene. Para los piteros no es solamente su propia vida sino también la vida del sonido característico del pito, el vínculo emocional con y el conocimiento y saber para tocar el instrumento. A su vez, al perder la sangre pitera se muere la música (Entrevista 13).

Esta manera de concebir el instrumento entra en tensión con el saber de los expertos en proyectos de patrimonialización ya que estos últimos desconocen la sangre y no son portadores de ella. Es importante y necesario que estas dos fuerzas, saber de los piteros y saber de los expertos, se encuentren en algún momento a dialogar y analizar desde sus saberes la viabilidad y pertinencia de continuar con este proyecto de patrimonialización.

¡QUE SUENE, QUE SUENE!

El pito atravesao normalmente suena de manera masiva en dos ocasiones puntuales en Morroa: la primera, el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez, y la segunda, la celebración del día de las velitas cada

7 de diciembre. En algunas oportunidades los piteros y sus agrupaciones son contratados para amenizar celebraciones de cumpleaños, bautizos, primeras comuniones, matrimonios, etc., pero no para celebrar al santo patrón de Morroa, San Blas, pues para esta fiesta religiosa está la banda de música de viento del municipio. “En cada novena, en cada procesión a San Blas, va una banda tocando durante todo el recorrido de la procesión hasta la iglesia, música religiosa” (Entrevista 9). En la vida cotidiana de los piteros el pito “suena y suena”, en clases, composiciones y ejecuciones.

Los maestros de pito atravesao se vuelven más visibles cuando participan, y más aún si ganan, en el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez. Este certamen nació en 1989, como una iniciativa de unas personas y familias del centro poblado de Morroa, quienes tuvieron inicialmente el dilema de si hacer un festival de la hamaca o del pito atravesao. Se decidieron por este último, ya que podía ser más llamativo en la región debido al auge que vivían en esa época los festivales de música.

La primera junta organizadora se llamó Junta Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez (Festipito) y estuvo a cargo desde el primer festival en 1989 hasta 2013. Debido al cambio de alcalde municipal en el cuatrienio del 2012-2015 y posteriormente en el período 2016-2019, la administración del festival desde 2014 hasta 2019 pasó a la Fundación Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez (Funfenapia). Con el cambio del partido político en Morroa en las elecciones de 2019 volvió Festipito a liderar el festival en 2020.

En sus inicios el Festival carecía de criterios y clasificaciones musicales; por ejemplo, no tenía un sistema de categorías que permitieran diferenciar la música que se interpretaba en Morroa con pito atravesao de la ejecución que se hacía en otras regiones del país con la caña de millo. Por ello, en 1993 los piteros morroanos le pidieron y exigieron al Festival la creación de dos categorías musicales, una de tradición, basada en la técnica de ejecución morroana y otra de proyección de otras formas de tocar el instrumento, con el fin de contrarrestar que las agrupaciones del departamento del Atlántico ganaran siempre en cada versión del certamen y además, de visibilizar el trabajo realizado por las y los músicos morroanos.

La diferencia en la interpretación del pito atravesao en las categorías de tradición y proyección está en lo que llaman los piteros el “salto melódico”, el “jalao” o “ñateo” que hacen los piteros morroanos cuando

pasan de un tono alto a otro. Esta acción se realiza absorbiendo o jalando el aire del pito con mayor fuerza a la que normalmente se hace en los diferentes tonos. En palabras de Pico y Rueda (2015), quienes realizaron una investigación sobre el pito atravesao en Morroa, el *jalao* es un “sonido producido en las notas sobreagudas por inhalación, haciendo presión con los labios en el borde de la caña”. En la categoría de proyección la técnica que se usa es la del *garganteo*, es decir, un “sonido producido en algunas notas específicas por medio de un vibrato en la garganta” (Pico y Rueda, 2015, p. 53).

En palabras del pitero morroano Róber López, la diferencia entre tradición y proyección, o entre la forma de interpretar el pito atravesao de Morroa y la de la caña de millo en otros lugares de la Costa Caribe colombiana, es la siguiente:

Faltan dos notas [en el Pito Atravesao], entonces los piteros de acá [Morroa] resolvieron con un salto melódico y los barranquilleros, con la escuela de Ramayá [Pedro Ramayá Beltrán], lo resolvieron con un puente entre esas dos notas, siempre que vayan a pasar del bajo [una nota baja] pa'l medio hacen un puente que se llama *garganteo* [...] y entonces lo hace más atractivo porque no hay el salto melódico sino que hay un *garganteo* un paso de la parte media a la alta de grave al bajo [...] hay un puentecito que estira la nota para llegar al Do entonces se oye como un puente, yo digo un puentecito pero es un cambio ahí de una nota inventada, la hacen llegar, entonces esa es la diferencia en la parte melódica. (Entrevista 4)

El anterior relato permite identificar no solamente la particularidad técnica de interpretación del pito atravesao en Morroa, sino cómo el saber de los piteros morroanos se ha elaborado a partir del conocimiento del instrumento y de crear un sonido muy particular que los representa. Precisamente esto ilustra cómo la sangre actúa, como vínculo con el instrumento, con su cultura morroana y como saber; así me lo manifestaron los diferentes piteros a los que entrevisté, “¡porque en Morroa se toca es pito atravesao y no caña de millo!” (Entrevista 3). El pito atravesao y los otros instrumentos de caña de la región, como la caña de millo, difieren no solamente en la técnica de ejecución, en el sonido, sino también en la base cultural y social, en la sangre, que ha permitido crear y desarrollar cada instrumento.

Lastimosamente, la similitud física, hablando organológicamente, entre los instrumentos caña de millo y pito atravesao, ha llevado a que se reivindiquen otros municipios y departamentos como “epicentros” musicales, a partir de criterios cuantitativos que invisibilizan las manifestaciones culturales que se gestan en diferentes territorios, como por ejemplo la de los músicos ubicados en las riveras del río Magdalena y que interpretan el millo. Un ejemplo de lo anterior lo ilustra el trabajo de Ochoa (2012, 2015, 2019) que contribuye al análisis del fenómeno musical de la cumbia en Colombia:

[...] en Sucre también hubo unos [cañamilleros], en particular en Morroa, quienes motivaron la creación del Festival Nacional de Pito Atravesao, único festival del instrumento que existe en la actualidad. En contraste con ese puñado de músicos, en Barranquilla y sus municipios cercanos, los cañamilleros se cuentan por cientos. Este es hoy, sin lugar a dudas, el epicentro de dicha manifestación. (Ochoa 2019, 63)

El énfasis en la cantidad, tanto de músicos que ejecutan el instrumento musical como de eventos en los que se interpreta el pito en Morroa hace que se pierda de vista —o del oído—, el trabajo que han realizado durante décadas los piteros en Morroa y la importancia que tiene esta práctica musical en el municipio, tal y como lo podemos observar y escuchar en cada celebración del Festival Nacional del Pito Atravesao en Morroa, así como en cada relato de los piteros en donde manifiestan su temor a que se pierda la tradición de la música de pito. Así lo manifiesta Blas José Corena, artesano morroano, miembro de Funfenapia e hijo de uno de los creadores del Festival en 1989:

Con el festival queremos fomentar el pito, o sea el pito tradicional. La de tradición es la que siempre cantan los ancianos, los viejos y eso es lo que queremos rescatar, o sea que no se pierda eso, e incluso le hemos pedido el favor a los grupos que vienen... de afuera que toque... tradición, que es lo que queremos rescatar acá, no queremos imitar a gente de afuera... de Barranquilla ni de... sino que vengan y toquen tradición que es lo que nos gusta a nosotros... (Entrevista 10)

Así, en la solicitud que hicieron los piteros al Festival en pos de incluir los elementos musicales del pito atravesao, acordaron que las agrupaciones

participantes deberán ejecutar el bambuquito, un instrumento de percusión característico del estilo musical morroano, ya que sin el dúo pito atravesao y bambuquito no es posible que la música característica de Morroa pueda sonar. Además, se incluyeron los géneros musicales de cumbia y porro debido a que estos son los que se interpretan en Morroa.

Los piteros denominan la música de Morroa como “música sentadita”, apelativo que se relaciona con el tiempo, no solo musical sino también cultural. Un tiempo que no corre cuando se divisa la sabana morroana y sus cultivos de yuca, plátano, ñame, ajonjolí, cebolla; un tiempo que no corre cuando se está con los y las morroanas en medio de la serenidad y tranquilidad que los caracteriza. Así, en la categoría de tradición es indispensable ejecutar el bambuquito y llevar el *tempo* de la música sentadita que no solamente va en el pito sino en los otros instrumentos acompañantes: maracas, tambor alegre y por supuesto, el bambuquito. Para una mayor explicación, Pico y Rueda manifiestan lo siguiente:

[...] ritmos pausados, sus melodías son cortas y la mayoría se tocan ligadas, su sonido conserva su carácter natural se puede definir entre profundo y nostálgico, el estilo viene de los antepasados que como ya mencionamos anteriormente quienes eran los mayores intérpretes de pito eran campesinos y sus melodías eran tratando de imitar el cantar de los pájaros, no hay tanto adornos en las notas pero sí hay mucha vibración en el fraseo; en los ritmos más rápidos podemos encontrar temas dedicados a su vida diaria, su trabajo, con un poco más largas sus respiraciones y melodías, sin embargo tampoco se encuentran muchos adornos en las notas y sí conserva la vibración del fraseo, en la parte de acompañamiento instrumental, no se usa tambora, y el alegre lleva su base rítmica casi todo el tiempo, muy pocos son los repiques usados como adornos. (2015, 63)

Ahora bien, en la categoría de proyección estos tres elementos difieren. La técnica de ejecución cambia, no se usa bambuquito sino tambora, y el tiempo es distinto al de la música sentadita, razón por la cual un integrante de una agrupación del municipio de Chorrera, Atlántico, la catalogara como una música “más apagada” a la realizada en Morroa. En términos musicales, la categoría o el estilo de proyección se define así:

[...] es el estilo que sobresale con las nuevas generaciones, sin importar si sus ritmos son pausados o rápidos este estilo se

caracteriza por sus complejas melodías y desarrollo de las mismas. Se pueden encontrar variaciones de melodías en los temas, tiene mayor velocidad de digitación y suelen acelerar los tempos. También es usual encontrar cortes notables en los fraseos, los intérpretes emplean muchos adornos en las frases como notas de paso, apoyaturas y vibrato de garganta; en la parte instrumental se complementan los bajos con la tambora y el alegre también sobresale por sus múltiples repiques. (Pico y Rueda 2015, 63)

A partir de la quinta versión del Festival (1993), hasta la XXXI (2019) continuaron con estas dos categorías para la ejecución del pito atravesao. En 2020, el Festival se realizó de manera virtual mediante la presentación de videos de agrupaciones tanto de Morroa como de otros lugares del país.

El segundo escenario público, y no tan masivo, del pito atravesao son las celebraciones del 7 de diciembre o noche de las velitas, con música de pito atravesao, que inició en Morroa con una promesa que le hiciera el difunto Ricardo Díaz, a mediados de la década de 1960, a la virgen Inmaculada Concepción de celebrar año tras año su día, 7 de diciembre, a cambio de su ayuda divina con medios económicos para poder sostener su familia. Una de sus hijas me narró la historia de la siguiente manera:

Entonces mi papá, humildemente empezó [a celebrarle a la Virgen] con un radio, luego cuando él ya se vio con una situación mejor empezó a recoger los músicos del pito atravesao, que en ese entonces no se conocían. Él todos los 7 de diciembre recogía el del tambor, el del pito, el de las maracas y los reunía aquí en esta esquina [señala su casa] todos los años. Les brindaba un trago, les brindaba comida. (Entrevista 5).

A partir de ese día se creó en Morroa la “Cumbia de Ricardo Díaz”, que se celebra año tras año con música de pito atravesao y una rueda de bailadores y bailadoras de cumbia a su alrededor. En 2018, la familia de Ricardo Díaz organizó un homenaje a quien fuera el creador de esta tradición, vestidos con camisetas rojas en donde se leía en la parte delantera “Los Ricarderos” y en la parte posterior “Fuerza Díaz”, con un conjunto de pito atravesao que los acompañó toda la noche del 7 de diciembre.

¿ESTO QUÉ ES?

La página del Ministerio de Cultura de Colombia² incluye los planes especiales de salvaguardia de las 23 manifestaciones que hacen parte de Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial (LRPCI) del país. De estas, 7 están relacionadas con prácticas musicales, de las cuales 5 hacen parte del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y están reseñadas por la UNESCO: 2 ubicadas en el Pacífico, 1 en la Orinoquía y 2 en el Caribe.

Se puede observar que los carnavales tales como: el de Negros y Blancos de Pasto, Nariño; el de Riosucio, Caldas; y el de Barranquilla, Atlántico que hacen parte de la LRPCI, son eventos culturales en los cuales la práctica musical no es el eje central de la manifestación; mientras que las prácticas musicales incluidas en la LRPCI hacen parte de un complejo cultural y social en el cual identifico dos categorías: primera, la música como parte de los diferentes elementos que se pretenden salvaguardar, y segunda, la música como elemento principal que permite identificar el sistema cultural y social que la contiene.

En la primera categoría incluyo las manifestaciones culturales que permiten identificar la presencia y la resistencia de la diáspora africana en Colombia. La herencia cultural y social de nuestros ancestros y ancestrales africanas que migraron forzosamente a América entre los siglos XVI y XVIII, junto con el legado de las comunidades indígenas ubicadas en diferentes zonas del territorio nacional y el proceso de colonización y evangelización, que inició en el siglo XV; conforman los antecedentes de las diferentes prácticas culturales y sociales, como la música, que identificamos en diferentes comunidades colombianas. Incluyo en este apartado el espacio cultural de San Basilio de Palenque, la Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó y los gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del Medio San Juan. Ahora bien, en la segunda categoría considero que están las prácticas musicales de bandas de música, cantos de trabajo, música vallenata y música de marimba, pues en ellas la protagonista es la música que se gesta en determinadas regiones del país, resultado y manifestación de procesos históricos y culturales que nos identifican “como una nación pluriétnica y pluricultural” (Pineda 1997, 107).

² <http://patrimonio.mincultura.gov.co/legislacion/Paginas/LRPCI.aspx>

Tabla 1. Prácticas musicales patrimonializadas.

Manifestación	IRPCI (Nacional)	IRPCI (UNESCO)	Práctica musical
Espacio cultural de San Basilio de Palenque.	Resolución 2245 del 30 de octubre de 2009.	2005 Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad / 2008.	“Bullerengue sentado”, el “Son palenquero” o “Son de negro” que acompañan celebraciones colectivas.
Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur de Colombia.	Resolución 1645 del 31 de julio de 2010.	Noviembre de 2010 diciembre de 2015.	La música de marimba, los cantos y bailes tradicionales de población afrocolombiana.
Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó.	Resolución 1895 del septiembre 20 de 2011.	Diciembre 5 de 2012.	Música de chirimía y danzas tradicionales.
Encuentro nacional de Bandas de música en Paipa.	Resolución 3047 del 2 de octubre de 2013.	NO	Bandas musicales de instrumentos de viento (maderas y metales) y una sección rítmica de percusión.
Cantos de Trabajo de Llano.	Resolución 0054 del 8 de enero de 2014.	5 de diciembre de 2017.	Melodías a capela sobre temas relacionados con el arreo y ordeño del ganado.
La música vallenata tradicional del Caribe colombiano.	Resolución 1321 del 16 de mayo de 2014.	Diciembre 1 de 2015.	Música de acordeón del caribe.
Guaffles, alabaos y levantamientos de tumba, ritos mortuorios de las comunidades afro del municipio del Medio San Juan.	Resolución 3094 del 6 de octubre de 2014.	NO	Cantos, rezos y plegarias tradicionales.

Fuente: realizada a partir de información tomada de la página del Ministerio de Cultura de Colombia, 2018.

En lo que sigue, quisiera analizar el objetivo del proyecto que el grupo de expertos está adelantando o en Morroa. Retomo nuevamente la pregunta que formularon los piteros, “¿esto qué es?”. Debido a que tampoco para mí fue claro qué se patrimonializará en Morroa, una vez finalizado el conversatorio busqué a uno de los especialistas para pedirle un poco más de información. Esta persona, muy amable, me dijo que aún estaban en la fase inicial del proyecto, que podría tardar aproximadamente cinco años, pero que mientras tanto, me dejaba sus datos personales y un cuestionario que solicitaba a los piteros algunos datos básicos tales como: nombre de la agrupación, director, año de creación, personería jurídica, registro tributario o RUT, dirección, correo electrónico, días de ensayo, muestras o presentaciones, entre otras (Diario de campo 4).

Un par de meses después, contacté por correo electrónico a ese especialista con el fin de aclarar por lo menos una de mis tantas dudas: ¿qué es lo que se quiere patrimonializar? De manera concreta, me respondió que se pretendía patrimonializar las técnicas de ejecución del pito atravesao de Morroa. Además, me permitió tener acceso a la “Ficha para el registro de las manifestaciones del patrimonio cultural e inmaterial” que hace parte del documento denominado *Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia (PIRS) de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial en las subregiones Sabanas, Golfo de Morrosquillo y Montes de María del Departamento de Sucre*. Lastimosamente no tuve acceso al documento, ya que al solicitarlo a la Gobernación de Sucre por medio de un correo electrónico me respondieron que “El Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y las Artes de Sucre no ha tenido conocimiento de una iniciativa o propuesta similar por parte de la comunidad, actores o instituciones culturales del municipio de Morroa” (Gobernación de Sucre, comunicación personal, 29 de octubre de 2020). Había centrado mis esperanzas en dicha ficha (Gobernación de Sucre 2019), pues pensaba que allí podría aclarar muchas de mis dudas, pero no fue así ya que encontré bastantes imprecisiones que dejaban ver la falta de conocimiento de los expertos sobre el contexto histórico, social, cultural y musical de Morroa y sobre el pito atravesao y el desconocimiento hacia los piteros y su saber. Mi primer asombro con la ficha fue el uso indiscriminado de los especialistas, con experticia en proyectos de patrimonialización en la región, de los términos “caña de millo”

y “pito atravesao” como sinónimos, una omisión y una falta de atención a la voz del “otro”, a la de los piteros morroanos.

Si bien, y de manera superficial, los dos instrumentos son iguales, pues musicológicamente puede decirse que es el mismo instrumento por las características compartidas como: ser aerófonos de lengüeta simple (List 1988, Abadía 1991); ambos se fabrican en caña de carrucha, carrizo o lata (Civallero 2015); miden entre 20-30 cm de longitud; tienen cuatro orificios de digitación y se interpretan en la Costa Caribe colombiana; pero, como ya expliqué, también tienen diferencias significativas en el sonido, la forma de ejecución, los ritmos que interpretan, los instrumentos que lo acompañan; sin contar con lo que representa el pito atravesao para el entramado cultural, social y familiar de Morroa.

Las otras imprecisiones que encontré fueron el error reiterado al escribir el nombre del instrumento de Morroa como “pito atravezao” (2019, s.p); la identificación geográfica del instrumento en otra región: “característico de la Región Atlántica [sic]” y no de Sucre, aunque más adelante lo identifican como parte del “territorio del Gran Zenú” (2019, s.p); se asocia al instrumento con un “género musical e instrumento aerófono” (2019, s.p) y no con los ritmos de puya, cumbia y porro que se interpretan con el pito; se manifiesta que se pretenden patrimonializar los “Estilos interpretativos de la música de Pito atravezao [sic]” pero en el documento se hace alusión a la urgencia de contar con “un plan de salvaguardia municipal que incluya todas las actividades culturales y formativas del municipio y del *festival*” (2019, s.p. Las cursivas son mías).

Además, la ficha no identifica de forma clara a los actores que hacen parte de la creación y transmisión de la música del pito atravesao y por ello se confunden con la función de los organizadores del Festival Nacional de Pito Atravesao: “¿Quiénes tienen los conocimientos sobre la Manifestación [sic]? La comunidad a través de la organización del festival” (2019, s.p); la ficha además funde la historia del instrumento y de la música morroana con la historia del Festival:

¿De dónde surge [la manifestación]? Surge por iniciativa de la comunidad y de la necesidad de rescatar y preservar las manifestaciones del pito atravezao [sic] y sus prácticas que se estaban perdiendo al morirse los viejos juglares y no haber transferencia de conocimientos. [...] tuvo una acogida y poyo [sic] en la comunidad

y luego en las autoridades municipales y se inició así, el festival en 1988. (2019, s.p)

El análisis del documento no permite entender si se pretende patrimonializar las técnicas de ejecución del pito atravesao en Morroa, el Festival Nacional de Pito Atravesao, o si hace parte de un proyecto más grande de patrimonializar la ejecución de diferentes aerófonos de caña en la Región Caribe colombiana, tal y como me lo manifestó informalmente una de las personas que hacen parte del proyecto de patrimonialización, en junio de 2019 (Diario de campo 5).

El proyecto de patrimonialización nació de una iniciativa de Funfenapia que se apoya en el saber externo y no en el saber local. Son “otros” los que están diciendo que se debe patrimonializar (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010). El proyecto de patrimonialización se está elaborando a partir del saber experto sin diálogo horizontal con los piteros morroanos, sin intercambio de saberes, sin “establecimiento de acuerdos entre los diferentes actores involucrados en la creación, reproducción y transmisión de determinados elementos que poseen un peso simbólico como herencia del conjunto social”, como lo manifiesta Ishtar Cardona (citado por Arizpe 2011, 232).

UNA HISTORIA SIN SANGRE

Durante una conversación, algunos miembros de Funfenapia consideraron que era importante y necesaria la patrimonialización, ya que con eso podrían “asegurar” y “comprometer” a la Alcaldía y Gobernación económicamente para la realización del Festival año tras año. En una entrevista, algunas personas de la Fundación, me manifestaron lo siguiente:

Si nosotros logramos que nos lo declaren patrimonio obviamente vamos a tener siempre la parte económica, la financiación para poderlo hacer que es lo que pasa con los festivales como el Vallenato, Blancos y Negros, es lo que nosotros andamos buscando y es lo que estamos trabajando con Maritza [docente de una universidad de Cartagena] pero no hemos podido ¿por qué?, porque el señor alcalde lo que quiere es que lo saquemos por la parte política y no es por la parte política que lo vamos a sacar, por ahí no es, sino porque en realidad el Festival merece ser patrimonio intangible (Entrevista 6)

Esta cita refleja las preocupaciones de los organizadores del festival, ya que año tras año deben buscar financiamiento para realizarlo. En 2019, una semana antes del inicio del Festival, el cual debía tener lugar del 28 al 30 de junio, no había certeza sobre si se realizaría debido a que el alcalde del municipio fue capturado, y sin su firma no se podían girar los recursos (Bustamante 2019).

La organización, ya sea Funfenapia o Festipito, se prepara para poder realizar el evento cada año y eso implica contar con los recursos económicos, por eso su preocupación se enfoca en este aspecto, sin embargo, patrimonializar el evento no garantiza que las entidades públicas dispondrán y entregarán los dineros ya que, como se puede analizar en el Acuerdo N.º 010 / JD. 12 del 6 de marzo de 2012, el Concejo Municipal de Morroa declaró como Patrimonio Cultural el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez y acordó: “Artículo Tercero. La Administración Municipal efectuará los ajustes al presupuesto anual de cada vigencia para apropiar los recursos suficientes que faciliten el desarrollo del Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Domínguez”. Sin embargo, en la práctica, los organizadores dependen del funcionario de turno en la Alcaldía para que les destine o no dichos recursos.

En contraste, los piteros morroanos desean que la tradición de interpretar el pito atravesao no se pierda en Morroa y consideran que la mejor manera para conservar esta práctica musical es por medio de escuelas de música que enseñen la técnica de interpretación del instrumento. José Luís Domínguez, pitero, manifestó su preocupación por la falta de escuelas de la siguiente manera: “mire que nosotros anteriormente lo que era el Ministerio de Cultura, el Fondo Mixto, la misma alcaldía, se gestionaban sus proyectos y había escuelas y ahora no” (Entrevista 8). Su preocupación es enseñar a las nuevas generaciones a interpretar el instrumento y en el reconocimiento de su labor, de ahí la importancia que representa —tanto para la cultura e historia del municipio como para el mejoramiento de las condiciones de vida de cada músico— poder contar con escuelas de música en donde las personas que enseñen sean los y las morroanas y en proyectos ambientales que permitan que la carrucha se siga cultivando en su territorio. Así, mientras que a unas personas les preocupa continuar con la celebración del Festival, a los piteros y músicos les entristece que se pierda la tradición de interpretar el pito atravesao tal y como se los enseñaron sus ancestros.

Festipito y Funfenapia también comparten el deseo de que se creen escuelas de música de pito atravesao en Morroa; sin embargo, en la administración de estas dos organizaciones no quedó ningún proyecto de escuela de música, ni semilleros musicales. Integrantes de Festipito, en una de nuestras conversaciones, me manifestaron que tuvieron el proyecto de la escuela pero que este ya no continúa, debido a que en 2013 la Alcaldía Municipal decidió que Funfenapia manejara el Festival.

Con la llegada del programa Expedición Sensorial en los Montes de María del Ministerio de Cultura, en 2018 en Morroa contrataron a los piteros Eder Flórez y Róber López para que enseñaran música de pito atravesao en los corregimientos de Las Flores y Pichilín. Al terminar el proyecto del Ministerio en Morroa, estos músicos se quedaron sin trabajo. Aunque Eder aún mantiene la escuela, ha tenido que recolectar fondos con los padres de familia y la comunidad de Las Flores, para la compra de instrumentos musicales y para el vestuario de los/as niños/as.

En una canción que compuso el músico Eder Flórez, “Llévame a la escuela”, la cual es cantada por sus jóvenes estudiantes, expresa el deseo y la necesidad de contar con escuelas de música:

Llévame a la escuela mamá
Yo quiero aprender
Llévame a la escuela mami
Yo quiero tocar
Pitos y tambores
Yo quiero tocar
Como el profe toca el Pito
Yo quiero tocar
Pitos y tambores
Yo quiero tocar

En esta lírica el maestro Eder plasmó la importancia de que los niños, niñas y jóvenes cuenten con un lugar en donde puedan aprender, conocer y apropiarse de las técnicas de ejecución del pito atravesao, y de otros instrumentos importantes en el municipio como el bambuquito. Por medio de estos espacios la sangre continuará fluyendo y la música sonando, mediante el intercambio cultural y de saberes, de la apropiación de las prácticas culturales y sociales de la región, de la generación de un

vínculo no solo con los instrumentos sino con él o la maestra y sus compañeros y compañeras.

CONCLUSIONES

Harlar de patrimonio no es hacer referencia a una “cosa” (Smith 2011) que adquiere mayor valor si logra probar que hace parte de un legado ancestral y que, además, está anclado a ese pasado (Blanco 2013). Considero, siguiendo a Smith, que el patrimonio es un proceso cultural pero también es un campo de lucha en donde intervienen intereses económicos, políticos, sociales, culturales y hasta religiosos que sobrepasan, en algunos casos, los alcances y expectativas de las comunidades portadoras de la manifestación.

En el caso del proyecto de patrimonialización de la técnica de ejecución del pito atravesao que está en curso, considero que otros actores están usando ese pasado (y presente) indígena del cual se jacta la comunidad morroana cuando habla de su historia, con el fin de sustentar la viabilidad de un proyecto que desconoce a sus actores y el saber de los piteros morroanos. El saber de los especialistas ha sacado al pito atravesao de su contexto cultural y social; ha ignorado la importancia de que tanto piteros como la comunidad de Morroa se manifiesten frente a si quieren o no patrimonializar, si es su deseo que se patrimonialice una parte de su música. Ojalá algún día puedan los especialistas contestar las preguntas que tienen los piteros frente a este proyecto, ya que han olvidado que el patrimonio es también “un proceso comunicativo, cruzado por intereses y poderes diferenciales, lleno de tensiones, imposiciones, resistencias y negociaciones” (Blanco 2013, 208).

Comparto el interés en el Caribe colombiano y la reflexión de Paolo Vignolo (2014), relacionada con la importancia de tener espacios participativos para que la música —o en el caso del autor mencionado, la fiesta—, sea “un bien común” de todas y todos los actores que hacen parte de la historia y la cultura del pito atravesao. Es importante “recordar que el dispositivo patrimonial es un medio, no un fin en sí mismo” (Vignolo 2014, 303), y que los intereses que impulsan estos proyectos de patrimonialización estén alineados y en constante comunicación con el saber y los intereses propios de la comunidad. Los piteros desean que su práctica musical no pierda la *sangre*, ya que las nuevas generaciones morroanas no se han logrado enamorar del pito atravesao.

¿Por qué, entonces, no pensar en un proyecto de patrimonialización o de salvaguardia del pito atravesao que nazca desde la sangre? Es decir, un proyecto que no solamente responda a las necesidades y preocupaciones de los piteros y demás músicos del municipio, sino que además mantenga una conexión con el territorio, con la cultura e historia morroana. Un proyecto en el que no solamente se incluya la técnica de ejecución del pito atravesao, sino también el concepto de la música sentadita, los ritmos morroanos de cumbia, porro, la historia de Morroa, el tejido en el telar vertical, la agricultura, la comida y hasta sus prácticas religiosas. Un proyecto que no sea elaborado por otros, sino que sea una historia narrada desde Morroa, una historia con sangre.

Para los piteros, y algunos morroanos y morroanas, la preocupación no es si se patrimonializa su técnica de ejecución del pito atravesao ya que aún siguen preguntando “¿esto qué es?”. Lo que es importante para ellos y ellas es contar con espacios de enseñanza del instrumento, tener maestros y maestras pagos, continuar con el legado musical de los indígenas zenú, contar con instrumentos para poder ensayar y presentarse, lugares en donde puedan presentarse así como apoyos económicos que les permitan desplazarse fuera de su municipio a hacer presentaciones.

Debido a que este proceso de patrimonialización apenas está iniciando en Morroa y a que no se han realizado actividades alrededor de este durante 2020 y parte de 2021 —por las medidas de salud pública que se han implementado en el país y en el resto del mundo—, considero importante continuar con investigaciones que permitan analizar y hacer seguimiento a la evolución del proyecto de patrimonialización de la técnica de ejecución de pito atravesao; así como identificar si el saber de los piteros —y de las jóvenes piteras en formación—, y el de los expertos en patrimonialización logran encontrarse en el mismo canal de comunicación y, de esta manera, dar respuesta a las diferentes preguntas que tienen los músicos.

Como he mostrado en esta investigación, en 2021 en Morroa los piteros, Festipito y la comunidad en general no han definido si continuar con el proyecto de patrimonialización propuesto desde Funfenapia. La falta de diálogo y de intercambio de saberes entre ellos no ha permitido que se establezcan acuerdos básicos e indispensables sobre qué es patrimonio, qué se quiere patrimonializar y a quiénes beneficiaría esto. Si logran llegar a esos acuerdos, podrán analizar en el futuro las implicaciones sociales,

culturales, políticas y económicas de llevar a cabo la patrimonialización de la técnica de ejecución del pito a través en Morroa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadía, Guillermo. 1991. *Instrumentos musicales: folclore colombiano*. Bogotá: Banco Popular, Fondo de Promoción de la Cultura.
- Arizpe, Lourdes. 2011. *Compartir el Patrimonio Cultural Inmaterial: narrativas y representaciones*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM).
- Blanco, Darío. 2013. “El folclor y el patrimonio frente a la hibridación y la globalización en la música colombiana. Tensiones tradicionalistas vs. modernizadoras: políticas culturales, poder e identidad”. *Boletín de Antropología* 28: 180-211.
- Bustamante, María Victoria. 3 de julio de 2019. “Envían a prisión al alcalde de Morroa, Sucre”. *El Heraldo*. <https://www.elheraldo.co/sucre/envian-prision-al-alcalde-de-morroa-sucre-646637>
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano. 2010. “Mercado, consumo y patrimonialización cultural”. *Revista Colombiana de Antropología* 46: 7-27.
- Civallero, Edgardo. 2015. “Las raíces africanas de la caña de millo colombiana”. <http://bitacoradeunmusico.blogspot.com.es/>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2018. “Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 – Colombia”. <https://geoportal.dane.gov.co/geovisores/sociedad/cnvp-2018/?lt=9.3917767878456&lg=-75.32621613499997&z=12>
- Dussán de Reichel, Alicia y Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 2012. *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Eliade, Mircea, 1991. Mito y realidad, Barcelona: Editorial Labor.
- Gobernación de Sucre. 2019. *Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia (PIRS) de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial en las subregiones Sabanas, Golfo de Morrosquillo y Montes de María del Departamento de Sucre*. Gobernación de Sucre.
- List, George. 1988. “La caña de millo. Construcción y técnica”. *Revista Contratiempo* 2: 101-109.

- Ministerio de Cultura de Colombia. 2018. Listas representativas de patrimonio cultural inmaterial - LRPCI. <http://patrimonio.mincultura.gov.co/legislacion/Paginas/LRPCI.aspx>
- Ochoa, Federico. 2012. "Las investigaciones sobre la caña de millo o pito a travésao". *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas* 7, 2: 159-178.
- Ochoa, Federico. 2015. *Construcción, usos y sentidos de una tradición: La cumbia en caña de millo como símbolo sonoro del Carnaval de Barranquilla*. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ochoa, Federico. 2019. "La cumbia folclórica colombiana". En *El libro de la cumbia. Resonancias, transferencias y trasplantes de las cumbias latinoamericanas*, compilado por Juan Diego Parra, pp. 60-103. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano y Discos Fuentes Edimúsica s.a.
- Ochoa G., Ana María. 2014. *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Pico, Silvia y Diego Rueda. 2015. *Kamko. Guía de iniciación musical teórico-práctica al pito a travésao*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, Facultad de Ciencias Humanas.
- Pineda, Roberto. 1997. "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia". *Revista Alteridades* 7: 107-129.
- Sennett, Richard. 2009. *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Sierra, César. 2011. *La flauta de millo: posibilidades técnicas e interpretativas de un instrumento colombiano*. Trabajo de grado de Licenciatura en música, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Smith, Laurajane. 2011. "El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?" *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 12: 39-63.
- Támaro, Edgardo. 2008. "Sincelejo indígena y colonial". *Revista Credencial Historia, Banco de la República*.
- Vignolo, Paolo. 2014. "La fiesta como bien común. Carnaval de Barranquilla como patrimonio cultural de la humanidad: Paradojas y propuestas". En *El valor del patrimonio: Mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, editado por Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano, 275-306. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Fuentes empíricas

Diarios de campo

- Diario de campo 1: diario de campo de una visita a la casa de Róber López mientras me enseñaba el tipo de caña que se usa para hacer un pito atravesao, 2 de julio de 2018, Morroa, notas y registro fotográfico y filmico.
- Diario de campo 2: diario de campo durante un ensayo del pitero José Luís Domínguez, previo a la realización de la entrevista, 28 de junio de 2019.
- Diario de campo 3: diario de campo del Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Dominguez, 30 de junio de 2019, Morroa, notas y registro fotográfico y filmico.
- Diario de campo 4: diario de campo de los conversatorios “Pito Atravesao, un estilo de vida” e “Historia del arte del pito atravesao”, 30 de junio de 2019, Morroa, notas y registro fotográfico y filmico.
- Diario de campo 5: diario de campo de la presentación ante los jurados de los grupos de tradición y proyección en el Festival Nacional de Pito Atravesao Pablo Dominguez, 30 de junio de 2019, Morroa, notas y registro fotográfico y filmico.

Entrevistas

- Entrevista 1: realizada a Nelsy Pérez, Morroa, 29 de junio de 2018. Grabadora de voz.
- Entrevista 3: realizada a Plinio Pérez, Morroa, 10 de diciembre de 2018. Grabadora de voz.
- Entrevista 4: realizada a Róber López, Morroa, 26 de junio de 2019. Grabadora de voz.
- Entrevista 5: realizada a Claret Díaz, Morroa, 7 de diciembre de 2018. Grabadora de voz.
- Entrevista 6: realizada a Berenice Domínguez, presidenta de Funfenapia, Morroa, 11 de diciembre de 2018. Grabadora de voz.
- Entrevista 7: realizada a Jader Colón, Morroa, 28 de junio de 2019. Grabadora de voz.
- Entrevista 8: realizada a José Luís Domínguez, 28 de junio de 2019. Grabadora de voz.

Entrevista 9: realizada a Yezenia Arroyo Garrido, 29 de junio de 2018.

Grabadora de voz.

Entrevista 10: realizada a Blas José Corena, 29 de junio de 2018. Grabadora de voz.

Entrevista 11: realizada al párroco Ramiro Pineda, 9 de diciembre de 2018.

Grabadora de voz.

Entrevista 12: realizada a Róber López, Morroa, 28 de junio de 2018. Grabadora de voz.

Entrevista 13: realizada a Eder Flórez, Morroa, 1 de julio de 2018. Grabadora de voz.

Comunicación personal

Gobernación de Sucre, comunicación personal, 29 de octubre de 2020.

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2 · 2021

BÁRBARA BUSTOS

Antropóloga Social PhD. Profesional del Departamento de Salud y Pueblos Indígenas e Interculturalidad. División de Políticas Públicas. Ministerio de Salud de Chile. Docente del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado.

PAULA MARIANA CARVAJAL

Antropóloga de la Universidad del Rosario y estudiante de la especialización en Políticas Públicas para la Igualdad en América Latina del Centro Latinoamericano de Estudios Sociales (CLACSO).

DIANA MARCELA CORREDOR

Socióloga y Magíster en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia, doctoranda en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

VÍCTOR GONZÁLEZ-ROBLES

Doctorante del Posgrado en Antropología y colaborador del Seminario Universitario de Investigación sobre el Patrimonio Cultural (SUIP) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

DAVID ANTONIO JURADO

Licenciado en Literatura por la Universidad de Guadalajara (Méjico), maestro en Estudios Cinematográficos con énfasis en Cine documental de la Universidad de París (Diderot) y doctor en Estudios romanos hispánicos de la Universidad de la Sorbona. Está adscrito como investigador independiente al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de los Mundos Ibéricos Contemporáneos (CRIMIC) de la Universidad de la Sorbona.

JORGE ARTURO MIRABAL

Licenciado en Antropología por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Maestro en Antropología Social por El Colegio de San

Luis A.C. y doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad por la Universidad Autónoma de Querétaro. Subdirector Académico de la Universidad Intercultural de San Luis Potosí, campus Ciudad Valles, México.

KRISTINA VAN DEXTER

Doctoranda en Estudios Ambientales en la Universidad George Mason. A través del trabajo de campo etnográfico, investiga la destrucción ecocida de la selva y la cultivación de respuestas que surgen a través de sus mundos relacionales.

VICENTE YÁÑEZ

Estudiante de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Manchester. Antropólogo y Magíster en Antropologías Latinoamericanas, Universidad Alberto Hurtado. Áreas de Investigación: patrimonio, barrio, antropología urbana.

EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 35, N.º 2

- Andrea Mastrangelo. Licenciada en Ciencias Antropológicas, magíster en Salud Colectiva y en Antropología Social, doctora en Antropología Social. Investigadora independiente del CONICET Programa Salud, Ambiente y Trabajo, CEA-UNSAM y CENDIE-ANLIS.
- Bernardo Javier Tobar Quitiaquez. Antropólogo, magíster en Etnoliteratura, doctor en Antropología. Docente Universidad del Cauca.
- Carlos Luis Del Cairo Silva. Antropólogo, magíster y doctor en Antropología. Profesor en el departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Christian León. Magíster en Estudios de la Cultura, doctor en Ciencias Sociales. Docente en la Universidad Andina Simón Bolívar y director del área de Comunicación.
- Diego Martínez Celis. Diseñador gráfico, magíster en Patrimonio Cultural y Territorio.
- Federico Ochoa Escobar. Músico, magíster en Antropología. Candidato a doctor en Artes en la Universidad de Antioquia. Docente en la Institución Universitaria Bellas Artes y Ciencias de Bolívar
- Francisco Manuel Montalbán Peregrín. Doctor en Filosofía y Letras. Profesor titular en la Universidad de Málaga, área de Antropología Social.
- Ingrid Carolina Pabón Suárez. Licenciada en Biología, magíster en Antropología. Profesional social en la Agencia Nacional de Tierras. Docente en el Seminario Ciudad y Segregación de la Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. Integrante del Grupo de investigación Conflicto social y violencia.
- Jean Segata. Psicólogo, magíster y doctor en Antropología Social, postdoctor en la UFCs. Profesor en el departamento de Antropología de la UFRGS.
- Juan Sebastián Ochoa Escobar. Músico, magíster en Estudios Cuturales, doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Facultad de Artes, Universidad de Antioquia.
- Kristina Lyons. Magíster en Estudios Latinoamericanos con Antropología, doctora en Antropología, posdoctora de la Universidad de Pensilvania. Profesora asistente de la Universidad de California.
- Luz Andrea Cote Navarro. Comunicadora Social, máster en Gestión Cultural, máster en Gestión de Patrimonio Cultural y en Turismo cultural y

Didáctica del Patrimonio, doctora en Sociedad y Cultura por la Universitat de Barcelona como becaria Colciencias. Editora Social en Innovation Studies, asesora en IS en gestión de patrimonio cultural y turismo en la Universidad Católica del Norte, Chile.

Marcia Carolina Ardila Sierra. Antropóloga, magíster en Ciencias Sociales, doctora en Estudios Urbanos. Profesora en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.

Maria Fernanda Loaiza. Conservadora y restauradora, magíster en Historia y Teoría del Arte y la Arquitectura. Docente de la Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural de la Universidad Externado de Colombia.

Mauricio Montenegro. Publicista, magíster en Estudios Culturales, doctor en Antropología. Docente en la Universidad Central, director de la Escuela de Comunicación Estratégica y Publicidad.

Mónica Lacarrieu. Doctora en Filosofía y Letras (Antropología Social) UBA. Directora del Programa Antropología de la Cultura (Inst. de Cs. Antropol.-FFYL-UBA). Investigadora CONICET. Profesora en temas de patrimonio cultural en UBA, UAM-Iztapalapa-OEI-CONACULTA (México), Cátedra UNESCO-Buenos Aires, Maestría de Gestión del Patrimonio y Desarrollo (UMSS-Cochabamba), UB (Barcelona), Universidad Nacional de Mar del Plata, entre otros. Consultora UNESCO en temas de diversidad cultural y patrimonio inmaterial.

Pablo Calvo de Castro. Trabajador social, especialista en Comunicación Audiovisual, doctor en Estudios Interdisciplinarios de Género y Políticas de Igualdad. Profesor de la Universidad de Medellín, Facultad de Comunicación.

Sonia Blanco. Antropóloga, magíster en Antropología. Investigadora del Instituto para la Investigación y la Preservación del Patrimonio Cultural y Natural del Valle del Cauca- INCIVA.

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 perspectiva antropológica, pero también de otras áreas del conocimiento como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc. El propósito de la revista es crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman las directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales 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 en español, inglés y portugués, entre los que se cuentan los siguientes: 1) artículo de investigación científica, que presenta de manera detallada los resultados originales de investigaciones desde una perspectiva analítica o crítica; 2) artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 3) 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; 4) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 5) 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 pares 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, el (la) editor(a) informará al (a la) autor(a) 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.
2. Los documentos pueden ser enviados a Maguaré, al correo revmag_fchbog@unal.edu.co.
3. Los artículos (de 30 páginas máximo 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).

4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos de su autor o autora: nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluirse su respectivo resumen con el objetivo, la metodología utilizada y las conclusiones (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, las palabras clave (máximo 8), 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.

5. En una carpeta digital deben entregararse 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 de quien ha escrito el texto, deberá contar con la autorización escrita de su autor(a) original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla el (la) autor(a) del artículo.

GENERALIDADES

Maguaré se guía en general por las normas de ortografía y de gramática de la Asociación de Academias de la Lengua Española y por los criterios de citación del Manual de Estilo de Chicago – adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago-. No obstante,

dada la especificidad de la antropología como disciplina, Maguaré tiene criterios propios respecto de varios asuntos editoriales; por ejemplo, en el uso de mayúsculas y escritura de etnónimos, notas a pie de página, lenguaje incluyente, así como en la datación y citación de material etnográfico. Estos criterios constituyen el principal propósito de estas normas de presentación, que se enriquece con la transcripción adaptada de los paradigmas básicos de referenciación en el estilo de Chicago de autor(a)-año.

CRITERIOS EDITORIALES

Lenguaje incluyente y trato de género

Maguaré promueve el uso del lenguaje incluyente y no sexista. Por tanto, aconseja la Guía de uso para un lenguaje igualitario (castellano), de la Universidad de Valencia (2012), que se puede recuperar en el siguiente enlace: https://www.uv.es/igualtat/GUIA/GUIA_CAS.pdf. Entre las principales estrategias y opciones de escritura, están las siguientes: utilizar nombres colectivos y abstractos, y formas neutras ('las personas' en vez de 'los hombres'; 'quienes estudian' en vez de 'los estudiantes'); cuando se trata de grupos mixtos, incorporar en el discurso siempre las formas femeninas junto a las masculinas (las y los profesionales en antropología).

Figuras y tablas

Las imágenes (fotografías, dibujos, mapas, gráficos) incluidas en los artículos se consideran bajo el rótulo de figuras; la información estadística se organiza en tablas, con este título. *Maguaré* no incluye imágenes de ornato en sus artículos; en caso de que

no existe una referencia a las imágenes o figuras incluidas, prescindiremos de ellas.

Notas a pie de página

La revista limita el uso de notas a pie de página a las estrictamente necesarias. El criterio es que, si la nota es importante, debe incorporarse al texto; si no lo es, debe eliminarse. *Maguaré* solo admite las siguientes excepciones: cuando el artículo es producto de una investigación científica, se recurre al pie de página para informar el nombre de esta, sus fechas y la institución patrocinadora; mediante el pie de página se dan créditos a ponencias precedentes al texto del artículo o para remitir a una página web. Los llamados van en superíndice, después del signo de puntuación.

REFERENCIACIÓN

Cabe insistir que *Maguaré* se guía por los criterios de citación del *Manual de Estilo de Chicago* –adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago– y pide a sus colaboradores que presenten sus trabajos en el estilo de citación de autor(a)-año, que se desglosa en los capítulos 14 y 15 de dicho *Manual*. Para facilitar este trabajo, incluimos a continuación las orientaciones clave:

EPÍGRAFES

Van justificados a la derecha, con su respectiva referencia (nombre y apellido, año de publicación y título completo, separados por puntos):

La fe se tiene y se tiene para usarla cuando sea, o se considere necesario. Joel James Figarola. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*

CITACIÓN EN EL CUERPO DEL TEXTO

En el texto solo se incluye el año de publicación del libro citado, no la fecha original de publicación. El rango de páginas no se abrevia, y las de Prefacio, Introducción y afines, si vienen foliadas en números romanos, se referencian de igual forma: (Rieger 1982, xx-xxx).

Estructura de citas

Abierta (Loaeza 1999); *textual* (Loaeza 1999, 218-223); de dos y tres autores (Shepsle y Bonchek 2005, 45); de cuatro o más autores (Barnes et ál. 2010). Cuando se citan varias referencias dentro del mismo paréntesis, se separan entre sí por punto y coma, así: (Loaeza 1999; Shepsle y Boncheck 2005). Lo mismo sucede si se citan dos referencias de la misma autora en el mismo paréntesis (Rieger 1982; 1983)

INFORMACIÓN ETNOGRÁFICA

Transcripciones

De entrevistas, fuentes primarias, conversaciones personales o comunicaciones orales: Estos textos se escriben literalmente; por tanto, como se sobreentiende que los giros expresivos y marcas históricas de escritura se conservan, no se requiere especificar la literalidad de la transcripción [sic] en caso de barbarismos y usos lingüísticos particulares. Sin embargo, cuando el

texto citado tiene algún error que pueda leerse como de transcripción, sí se indica [sic]. Hay que señalar, no obstante, que la ortografía y la puntuación son fundamentales para el cabal entendimiento del sentido de la transcripción de entrevistas, conversaciones personales y notas de campo, y han de regirse por las normas de sintaxis y escritura.

Correo o comunicación personal

Autor(a) o autoras(es), comunicación personal, DD/MM/AA: (Paula Pérez, comunicación personal, 28 de febrero de 2010) –

Entrevistas no publicadas

Se mencionan aparte, al final de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, más la siguiente información: nombre de la persona entrevistada, lugar, fecha, hora, duración y método de registro.

Entrevista 1: Entrevista realizada a Patricia Rodríguez. Universidad Nacional de Colombia, edificio de Posgrados de Ciencias Humanas, 26 de julio de 2017, 34 m. Grabadora de voz.

En el cuerpo del texto, se mencionan entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Entrevista 1, ...).

Entrevistas publicadas

Gordimer, Nadine. 1991. Entrevista. Nueva York Times, entrevistador(a), DD/MM/AA.

Diarios de campo

Se mencionan aparte, después de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F),

en orden cronológico, e incluyendo la siguiente información: fechas o periodo que abarcan, lugar de realización de la observación, y método de registro. Si el (la) autor(a) del texto es quien realizó la observación, no es necesario que se autorreferencie. En caso contrario, debe aparecer quién realizó la observación o trabajo de campo.

Diario de campo 1: Diario de campo de septiembre y octubre de 2017, Sierra Nevada de Santa Marta, notas y registro fotográfico. En el cuerpo del texto, se mencionan entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Diario de campo 1, ...).

LIBROS

Un(a) autor(a)

Se organiza alfabéticamente en la lista de referencias y el apellido va primero que el nombre de pila:

Ortiz-Osés, Andrés. 2007. *Los mitos vascos: Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Autoría conjunta o múltiple

dos o tres autoras (o editores) de la misma obra se citan en el orden en que aparecen en la portada. En la bibliografía solo se invierte el nombre del primer autor o autora, y se escribe coma antes y después del nombre de pila o iniciales de ese primer autor. Se usa la conjunción “y” no el signo &.

Shepsle, Kenneth y Mark Bonchek. 2005.

Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento. México:

Taurus/Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Alonso Schokel, Luis y Eduardo Zurro. 1977. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid: Cristiandad.

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang, eds. 1997. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.

Si una obra tiene *más de tres autores(as) o editores(as)*, en la citación se incluye el nombre de la primera autora o autor, seguido de la expresión "et al.", sin mediar coma, pero en la lista de referencias final se incluyen todos.

Trabajos anónimos

“Si el autor o editor es desconocido, tanto la cita en nota como la entrada bibliográfica deben comenzar con el título. En la alfabetización se prescinde del artículo inicial. [...] Aunque de manera general hay que evitar el uso de Anónimo, puede reemplazar al nombre cuando en la bibliografía sea necesario agrupar varias obras anónimas” (*Manual de estilo* 14.79).

Editor(a), traductor(a) o compilador(a), no autor(a)

“Cuando en la portada no figura ningún autor, la obra se cita por el nombre del editor(es), compilador(es) o traductor(es). [...] tras el nombre y una coma se escribe, en redonda, la abreviatura adecuada (trad., ed., comp. [o coord.] o sus formas de plural)” (*Manual de estilo* 14.87).

Andrés-Suárez, Irene, ed. 2012.

Antología del microrrelato español (1906-2011): El cuarto género narrativo. Madrid: Cátedra.

Silverstein, Theodore, trad. 1974. *Sir Gawain and the Green Knight*. Chicago: University of Chicago Press.

Editor(a), traductor(a), coordinador(a) o compilador(a), además del autor(a)

Adorno, Theodor y Walter Benjamin. 1999. *The Complete Correspondence. 1928-1940*, Edición de Henri Lonitz. Traducción de Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Títulos

Los títulos y subtítulos de libros van en cursiva y llevan mayúscula inicial la primera palabra y los nombres propios. Esta norma rige para los títulos en español y gran parte de los títulos en lenguas extranjeras, pero no para el inglés que lleva mayúscula inicial en cada palabra, excepto las preposiciones.

Hay que respetar la grafía y puntuación de los títulos, con excepción de los que aparezcan en mayúsculas en la portada original. Se usan dos puntos, también en cursiva, para separar el título principal del subtítulo. Cuando un título que está en cursiva contiene el título de otra obra (sea breve o extensa), este se pone entre comillas.

Los títulos muy largos pueden acortarse en la bibliografía o la nota, indicando la elipsis mediante puntos suspensivos

Si se requiere la traducción de un título, esta sigue al título original y va entre corchetes, sin cursivas ni comillas.

Si es necesario citar tanto el original como la traducción, se puede emplear cualquiera de las dos formas siguientes, dependiendo de cuál sea de mayor interés para las y los lectores, el original o la traducción:

Furet, François. *Le passé d'une illusion*. París: Éditions Robert Laffont, 1995.

Traducción de Deborah Furet como *The Passing of an Illusion* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Furet, François. *The Passing of an illusion*. Trad. de Deborah Furet. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Originalmente publicado como *Le passé d'une illusion* (París: Éditions Robert Laffont, 1995).

ARTÍCULOS EN REVISTAS

ACADÉMICAS:

Digital

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones

y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82390>

En caso de no haber DOI

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/82390/72678>

Físico

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46.

TESIS

Alemany, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente de Raspeig."

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.

SUBMISSION PROCESS

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-maguaré@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 information 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, preliminares 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 cinqüenta 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, (Benavidez 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



Facultad de Ciencias Humanas

Portal de revistas Universidad Nacional de Colombia
www.revistas.unal.edu.co

PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 23, N.º 1 • January-June 2021
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Psicología
www.revistacolombiana.psicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 34, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía:

Revista Colombiana de Geografía

Vol. 30, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 48, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Historia
www.anuariodehistoria.unal.edu.co
anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 23, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXX, N.º 175 • enero 2021
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co
revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 34, N.º 2 • enero-junio 2020
Departamento de Antropología
www.revistamaguaré.unal.edu.co
revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 44, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Sociología
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 23, N.º 1 • enero-junio 2021
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co
revtriasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 20 • enero-diciembre 2020
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 13 • enero-diciembre 2019
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.revistas.unal.edu.co/index.php/male
revlenex_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 Salomón (225) • Auditorio León de Greiff, piso 1 • Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unlalibreria.unal.edu.co | liberiaun_bog@unal.edu.co

Todas nuestras revistas académicas se pueden consultar on-line bajo la modalidad de acceso abierto.

CENTRO EDITORIAL

Edificio de Posgrados de la Facultad de Ciencias Humanas (225), sótano • Tel: 3165000 ext. 16139, 16141
editorial_fch@unal.edu.co | www.humanas.unal.edu.co

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

