

**FAMILIA, CONVIVENCIAS Y RELACIONES EN LA COMUNIDAD DEL  
CORREGIMIENTO DE CAJETE, MUNICIPIO DE POPAYÁN**

NANCY CRISTINA CONSTAÍN CERÓN

ANTROPÓLOGA

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS HUMANAS

POPAYÁN

NOVIEMBRE DE 2017

## ÍNDICE

### Contenido

<b>Resumen</b> .....	4
<b>Resumo</b> .....	5
<b>Resume</b> .....	6
<b>Abstract</b> .....	6
<b>1. Introducción: reflexión sobre las ciencias humanas y sociales</b> .....	8
<b>1.1. Del comprender</b> .....	10
<b>1.2. Del interactuar</b> .....	11
<b>1.3. De la experiencia</b> .....	13
<b>1.3.1. “Mundo de la vida” y la alteridad</b> .....	13
<b>CAPITULO I</b> .....	17
<b>2. Reflexión desde las Ciencias Humanas y Sociales con la Antropología</b> .....	17
<b>3. Aspecto temático:</b> .....	20
<b>3.1. En el aspecto temático de la reflexión interrelaciono los significantes cultura-s, etnografía, alteridad</b> .....	20
<b>4. Contexto, Escenario.</b> .....	27
<b>4.1. Aspecto demográfico</b> .....	27
<b>4.2. ¿Qué más se dice de Cajete?</b> .....	28
<b>4.3. Jurídico legal</b> .....	28
<b>4.4. Contexto etnográfico</b> .....	29
<b>4.4.1. Ubicación.</b> .....	29
<b>4.4.2. Formas de Transporte</b> .....	30
<b>4.5. Redes Interculturales y tradiciones</b> .....	31
<b>4.6. Sentidos culturales de la semántica de Cajete</b> .....	40
<b>4.7. Escenario</b> .....	47
<b>CAPITULO II</b> .....	50
<b>5. Contexto sociocultural</b> .....	50
<b>5.1. La versión etnográfica y el sujeto social</b> .....	50
<b>6. Categorías de análisis</b> .....	53
<b>6.1. Aproximación de la cultura desde las Ciencias Humanas y Sociales</b> .....	53
<b>6.2. El “otro” en su espiritualidad</b> .....	61

6.3. Miradas desde adentro .....	63
<b>CAPITULO III.....</b>	<b>71</b>
<b>7. Migraciones, como producto del cambio cultural acaecido en el contexto ancestral (2010-2017)</b> .....	<b>71</b>
7.1. Migración del corregimiento de Huisitó, municipio de El Tambo, al corregimiento de Cajete municipio de Popayán .....	71
7.2. Algunas historias de vida.....	73
8. Migración del departamento del Caquetá a Cajete .....	87
9. Migraciones del sur del Cauca a Cajete.....	88
10. Migración del Bordo y el Plateado .....	94
11. Migraciones, comportamientos y rostros.....	96
12. Etnografía en apoyo fenomenológico .....	100
13. A modo de reflexión .....	104
15. Tablas de Ilustración .....	111

## Resumen

“Familia, convivencias y relaciones en la comunidad del corregimiento de Cajete, municipio de Popayán”, es una investigación antropológica complementada con una reflexión desde las ciencias humanas y sociales, que hace un llamado de postura epistemológica, que permita la descentración de los paradigmas funcional, estructural, lingüístico que sostienen el concepto de familia. Este acto en la reflexión para observar en la familia los sentidos de las relaciones, sin eliminar al sujeto, volviendo la mirada intersubjetiva y haciendo de ella, su preferencia.

Así podemos comprender que la familia es la constitución de vínculos con el “otro” porque éstos aproximan a las personas al “rostro”, a la “responsabilidad”; a comprender la convivencia en la dignidad; lo sagrado; en el dolor y en relacionarse a ese “otro”, “sin voz” en nuestra heredad.

**Palabras Claves:** Familia, Convivencias, Relaciones en la comunidad, constitución de vínculos con el “otro”, Responsabilidad, ese “otro” sin voz, Heredad y Cajete

## RESUMO

“Familia, convivencias y relaciones en la comunidad del corregimiento de Cajete, municipio de Popayán” é uma pesquisa antropológica, complementada com uma reflexão a partir das ciências humanas e sociais, a qual convida a ter uma posição epistemológica, permitindo a descentração dos paradigmas funcionais, estruturais e linguísticos subjacente no conceito de família. Este ato é a reflexão para observar no sentido familiar os relacionamentos, sem excluir o assunto, tornando-se num olhar intersubjetivo e virando sua preferência.

Podemos entender que a família é o estabelecimento de laços com o 'outro', porque estes aproximam as pessoas para o "rosto", à "responsabilidade"; para compreender a coexistência em dignidade; no sagrado; na dor e no se relacionar com esse "outro", "sem voz" na nossa herança.

**PALAVRAS CHAVES:** família. Coexistência, relacionamentos em comunidade, estabelecimentos de laços com o outro, responsabilidade, esse “outro” sem voz. Herança e Cajete.

## RESUME

“Familia, convivencias y relaciones en la comunidad del corregimiento de Cajete, municipio de Popayán“.

Il s’agit d’une recherche anthropologique complétée par une réflexion à partir des sciences humaines et sociales s’appuyant sur une posture épistémologique pouvant aboutir au décentrement des paradigmes fonctionnels, structuraux et linguistiques qui sous-tendent le concept de famille. Cet acte dans la réflexion, a pour objet d’étudier la famille et le sens de ses relations, sans éliminer le sujet, mais en portant plutôt un regard intersubjectif, faisant de ce dernier, la préférence majeure.

C’est ainsi que nous pouvons comprendre que la famille est la constitution de liens avec « l’autre », parce que ceux-ci, rapprochent les sujets du « visage », de la responsabilité, de la compréhension et de la cohabitation dans la dignité, le sacré, dans la douleur et bien sûr, dans la possibilité de se mettre en rapport avec cet « autre », « sans voix » sur le chemin de notre héritage.

### **Mots clés:**

Famille, cohabitation, communauté, altérité, responsabilité, l’autre, héritage, Cajete

## ABSTRACT

“Family, coexistence and relationships in the community of Cajete village in Popayan Township”, is an anthropological research complemented with a reflection coming from social and human sciences which makes a call of epistemological stance that allows the detour of the functional, structural, linguistic paradigms wherein the concept of “family” stands.

This act is the reflection to observe the meanings of relationships within the family avoiding the elimination of the individual, returning to a divergent glance and becoming it its preference.

In this way, we can understand that the family is the creation of bonds with “the other” because these approximate people to the “face”, to the “responsibility”, to comprehend the coexistence in dignity; in the sacred things, in pain. These bonds allow people to socialize with “the other” who is “voiceless” within our inheritance.

Keywords: Family, coexistence, relationships within the community, creation of bonds with the “other”, responsibility, the “other” who is voiceless, inheritance and Cajete.

## **1. Introducción: reflexión sobre las ciencias humanas y sociales**

De las relaciones, de los diálogos, de los rostros, de las acciones, de todo lo humano nos revestimos. Yo, tú, nosotros, vivimos juntos, creamos sociedades, culturas, imperios, alianzas; los humanos en su constante trasegar se organizan para reconocer en la otredad relaciones bien sea de orden político, económico, religioso, simbólico, de relaciones dialógicas, entre otros tantos. El rostro del “Otro” se revela en cada acción, la reflexividad sobre cada uno de estos procesos, convoca a la investigación en ciencias sociales y humanas.

La familia es la expresión humana que contiene en su abanico la existencia del mundo de la vida, significado en sus diferentes representaciones, que se dimensionan entre los afectos y desafectos; la alegría, los conflictos, el dolor, la piedad, las alianzas, entre otros significantes que construyen vínculos y relaciones sociales en la comunidad, el grupo social, la etnia, entre otras formas de expresión. Desde adentro, las relaciones sociales en la familia son vinculantes sólidos que entretejen la red de parientes de sangre y por alianzas matrimoniales; de otra manera más moderna, la inclusión de un parentesco sociocultural y clasificatorio en este mundo cambiante por acción de la globalización. No obstante, en la presente investigación se desestructuran las clasificaciones para dar paso a las voces cajeteñas, de forma vinculante desde la polifonía de sus voces y sus formas de constituir la familia.

El considerarse pariente de alguien, es descender de “otro”, que a su vez ancestralmente también ha descendido de. Los niveles generacionales constituyen una proyección de las



otredades, en el tiempo y en el espacio. Las uniones matrimoniales marcadas por rituales, en su mayor parte, sancionados<sup>1</sup> por la comunidad, que dimensionan a la familia como ese grupo de sobrevivencia que cristaliza diferentes formas de endoculturización o crianza, rituales, cuadros costumbristas y en general un cúmulo de cosmovisiones que producen imaginarios en la supervivencia de la cultura, es decir, de generación en generación los valores se transmiten, las generaciones los internalizan o aprehenden. De hecho, el cambio cultural es un factor que toca la tradición y la permea, produciendo variantes en la forma de transmitir y de aprender, pero la esencia de las relaciones familiares no se pierde.

Esa expresión humana en el reconocimiento con el “otro”, sensibiliza más allá de nosotros esas relaciones donde está la verdadera esencia de lo humano. “Familia, Convivencias y Relaciones en la Comunidad del Corregimiento de Cajete, Municipio de Popayán”, da cuenta de estos procesos de constitución, de interacción, posiciona las nuevas formas de familia conformadas desde la ruptura con la tradición en el escenario del cambio cultural; así como la desestructuración de aquellas que en su origen dimensionaron las directrices o formas tradicionales de familia. Investigar la familia como significante de cohesión social y reconocer la alteridad en ese proceso desde el contexto sociocultural, fue la propuesta que permitió obtener una mirada amplia y relacional sobre el fenómeno descrito.

---

<sup>1</sup> Desde la antropología, en acción ritual se sanciona, se exalta la forma de unión. (Turner 1980)

## 1.1. Del comprender

La fenomenología me ha posicionado en el objeto temático del sentido del ser que es la pregunta de la investigación, entiendo, porque la fenomenología en el método se comprende a sí misma y también es una concepción metodológica. Desde mi investidura como antropóloga me posicioné en la comprensión holística del “otro”, en su diversidad cultural, con el propósito de describir sus formas y sus contenidos, albergando el texto de la alteridad desde la etnografía. La posibilidad de observar la diferencia es una cercanía en mi relación de reconocimiento<sup>2</sup>, desde mi espacio escritural de permanencia.

En este sentido, el proceso metodológico me indicó el acercamiento al registro etnográfico, para concebir al sujeto y tener una definición de él, es decir, una concepción metodológica holística que me permitió confrontar el llamado a la constitución del problema de investigación que no cayó en la superficialidad, sino que partió desde las preguntas que van a las “cosas mismas” (Husserl, 1991, pág. 232).

Se depura la observación y la investigación, lo cual me llevó a la delimitación del camino a las “cosas mismas” (Husserl, 1991, pág. 232).

---

<sup>2</sup> En mi auto-reconocimiento como hija adoptiva de Cajete.

## 1.2. Del interactuar

Reflexiones en el camino:

1. En el diálogo intersubjetivo se pone de presente la multiplicidad de maneras de ver y las experiencias del mundo que son propias de cada quien.
2. La racionalización del mundo desde occidente, en mi concepto, dio muerte a la diversidad cultural americana por el dualismo cuerpo-alma. La negación de las emociones.
3. La fenomenología recupera esta posición derivada de la misma vida que es ser, hacer, pensar.
4. La alteridad que es ser, convoca la diversidad en el reconocimiento del otro desde el observar, el escuchar, el describir y el hacer.
5. Esta tarea de plantear el problema de investigación es de intersubjetividades, es ponernos en los zapatos del “otro” en el sentir, en el dejar ser y en comprender para escribir.
6. Somos sujetos y objetos porque percibimos, interpretamos y el mundo incide en nosotros, es un mundo en movimiento.
7. La universalidad está instrumentalizada desde el lenguaje. Se constituye el paradigma de la ciencia; de la palabra; de la escritura.

Por ejemplo, la familia, como concepto está investida por la universalidad, pero las culturas connotan diferentes significados de familia, según sus nominaciones parentales, sus interacciones y formas de reconocimiento. Posicionándonos en nuestro caso colombiano, la familia está

constituida en términos de la bilateralidad, es decir que participan en su construcción tanto la línea de filiación matrilineal, como la línea de filiación patrilineal, pero con el cambio cultural, una familia podrá construirse en términos matrilineales, marcando únicamente el reconocimiento de la mujer a la descendencia, la figura aquí desglosada es el madre-solterismo. Otras formas de expresión en la familia moderna están puestas en escena desde los padres y madres homoparentales.

Situaciones diferentes donde el rol y la función de la madre no tienen reconocimiento en la familia, por situaciones como el fallecimiento, el abandono o las relaciones disueltas, significan que el padre de hecho, asume el reconocimiento de dichos roles y funciones, entonces él y su descendencia estarían formando una familia. Y demás situaciones donde los tíos, tías, abuelos, abuelas y otras figuras se posicionan en el reconocimiento de la descendencia y de las responsabilidades que la susodicha requiere, ante la falta de los padres biológicos.

Sin embargo, la vida como forma se normatizó, la teoría y el saber prefigurados permitieron que la familia se configuraran en el imaginario social, desde la bilateralidad, porque esa fue la investida del patrón occidental impuesto en el proceso de conquista y de colonización española que marcó ruptura frente a los cacicazgos y las familias extensas en oposición a la familia nuclear impuesta con el nuevo modelo universal.

### **1.3. De la experiencia**

#### **1.3.1. “Mundo de la vida” y la alteridad**

¿Cómo tocamos la realidad? La tocamos en el aula de clase: dialogando, buscando el saber; los saberes de la otredad, con nuestros discípulos.

La realidad, aparece en los textos de parentesco, de antropología general, de religiones, de la lengua, pensamiento, cultura, entre otros. Ella, está ahí como las verdades irrefutables que han dicho los autores, lo cual develé en este proceso, porque el mundo ha cambiado, sí; los contextos culturales enunciaron sus realidades; sus códigos; sus verdades y los desencuentros en sus relaciones sociales; sus vínculos e intercambios de dones; sus reciprocidades. Los autores, los investigadores, los profesores, los estudiantes; la otredad con voz, como ruptura del método en la relación sujeto objeto, que decodifiqué desde la unilateralidad y en la contextualidad dialógica; desde la observación, los significantes y significados del contexto de la-s cultura-s.

Este es el “mundo de la vida” (Husserl, 1991, pág. 14) donde se expresa una sensibilidad que me permitió ser desde aquí y un ahora... posibilitando la conciencia de un del yo sobre el “otro”, que asume la responsabilidad de tenerme y de darme a los demás.

He transitado entre la docencia y en la investigación, por lo que he desplegado la vida para interactuar con el mundo de la vida: “para contar lo acontecido”, lo imaginado, lo vivenciado, la

experiencia. Este puente es el que une al mundo de la vida y la educación, la escolarización que se sustenta sobre lo ya vivido: desde mi experiencia, la etnografía de la familia construida sobre ese ethos doméstico de interacciones; flujos migratorios; usos sociales; redes simbólicas. El abanico de intercambios no se hizo esperar en la red de parientes y el consumo ritual desde el lenguaje y la lengua no paro de significar y de concentrar los comportamientos, las persuasiones.

Despojarnos de la investidura pre-categorial, pre-juicial, o encuadramientos geométricos, ver al “otro” como enteramente “otro”; en el mundo de la vida, dice Husserl (1991), el mundo cruzado por nuestras cotidianidades, experiencias, pensamientos y valoraciones, no se agotan en la simple explicación causal o geométrica, sino que es comprendido en su complejidad.

Hay que vivir bajo otras perspectivas, estamos en una sociedad de rendimiento, competencias básicas de aprendizajes y dopaje. El mundo de la vida no solo se le olvido al mundo científico, sino que también se le olvido a la experiencia como humanidad (Benjamin, 1933).

La vida plana patente, dice que el dominio de un conocimiento positivo se fundamenta en las experiencias de modo empírico-teórico, es objeto de conocimiento positivo. Husserl (1991) señala que toda la praxis real y posible acontece, bajo el mundo predado, como horizonte, el cual no se da accidentalmente, sino necesariamente. De esta forma queda en evidencia la urgencia de que todo conocimiento parte del mundo vital, pues de lo contrario, se continuará haciendo un

remedo de la realidad, contribuyendo así a la fractura entre conocimiento objetivo y conocimiento significativo.

La fenomenología, vista como un mirar desde adentro, propugna por el encuentro de conocimientos y experiencias vividas. Parte de la experiencia precategórica absoluta, se alcanza en la conciencia pura y en la experiencia pura allí donde se asegura el sentido del ser y el acceso al mundo de la vida, al modo vivencial (Manen, 2016). Los textos traen su verdad, pero nosotros somos el texto cultural insospechado, de la verdad que está ahí y que de la mano con la experiencia no se desarticula con la teoría, o desarticulándose, aboga por un cambio donde el sujeto es el autor en dicho escenario y no la teoría vaciada de conocimiento.

La observación participante, las relaciones dialógicas, los conversatorios, el ejercicio escritural, la crítica, son los caminos de recuperación de la palabra y esto lo hemos puesto en el escenario del aprehender-aprender en la investigación, que es la experiencia vivida.

Desde mi labor y pasión investigativa he vaciado mi imaginación en el trabajo de campo, en el “otro” a quien intento comprender, desde sus dinámicas. Busqué caminos que me llevaron a posicionarme en el mundo de la vida, la alteridad. Desplegué la intencionalidad hacia la comprensión del texto cultural de vínculos sociales, religiosos, simbólicos, comportamentales como parte del desarrollo del proyecto de vida de la comunidad, ya que, se hace imprescindible conocer el “otro” en su infinitud de posibilidades.

Finalmente, me pregunto ¿Cómo la antropología y las humanidades en general, en medio de los des-sentidos de la vida, logran articularse al mundo de la vida? Y del mismo nudo, cabe el interrogante ¿Quiénes somos? En este sentido consideré que “Se trata de salir del ser por una nueva vía con el riesgo de invertir ciertas nociones que para el sentido común y la sabiduría de las naciones parecen las más evidentes” (Malka, 2006, pág. 263).

Más allá de las reflexiones personales fue imprescindible pensarse desde lo humano para ello, valió la pena un apartado.



## CAPITULO I

### **2. Reflexión desde las Ciencias Humanas y Sociales con la Antropología**

Está posicionada en el reconocimiento de la alteridad. Esta se construye desde el prójimo, donde me reconozco en la intersubjetividad para escuchar desde la multivocalidad, las voces del “otro” como fuente original de sentido.

El no reconocimiento de la-s diferencia-s cultural-es está significado por la obsesión acusadora del otro. Entonces podemos comprender que la unicidad de si es también el fracaso de la identidad que se identifica en el Mismo. La defección de la identidad es “es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje” (Lévinas, Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad, 1977, pág. 220) en el seno mismo de la identidad, en responsabilidad para con el otro.

Desde la antropología la relación de intersubjetividad está con los actores en el escenario. El etnógrafo se engancha con la alteridad y con la ética y la puesta a reeducar su mirada y su comportamiento. Lógico, también hay en los contextos culturales “prójimos” “próximos” (Malka, 2006, pág. 235) y justos.

Frente a estas relaciones de intersubjetividad, comprendo que en la alteridad se encarnó en el “prójimo próximo” de la conquista y colonización de España en América la inhumanidad, pues en mi concepto las diferencias no nos permitieron ser diferentes, sino sojuzgados. La medida la posicionaron en la humanidad o no humanidad del indígena americano y en su sometimiento físico-laboral y en la aculturación espiritual que se perfiló en el etnocidio y genocidio. En esta proximidad el “prójimo” posicionó el problema de la alteridad del “próximo otro”, negándole su condición de hombre y su espiritualidad; al americano no se le reconoció como próximo, pero él también era “prójimo”.

En la visión del mundo como un requerimiento contra lo inhumano están los comportamientos culturales en las objeciones del “otro” (el conquistador-colonizador) que se posiciona como referente avasallador y subordinador de la espiritualidad del “otro” (el indígena, el negro<sup>3</sup> y sus hibridaciones culturales).

Esta reflexión desde mi formación antropológica y desde mi condición de identidad sincrética (mestiza) e insistiendo sobre la responsabilidad no soy culpable de estos acontecimientos en el devenir histórico social y moralmente me comprometen con la alteridad en el sentido ya enunciado en la cita “se trata de salir del ser por una nueva vía con el riesgo de invertir ciertas nociones que para el sentido común y la sabiduría de las naciones parecen las más evidentes” (Malka, 2006, pág. 263).

---

<sup>3</sup> Semánticamente posicionado en la constitución de 1991 como afrodescendiente.

Nuestra mirada de americanos se ha ubicado en la unilateralidad. Desde la antropología mi mirada fue reaprendida en la alteridad. Volver a mirar al “prójimo”. No necesariamente, el “prójimo”, pero si su “prójimo” ataca a otro “prójimo” o es injusto con él, ¿qué podría hacer? En este caso la alteridad adquiere otro carácter; en la alteridad puede aparecer un enemigo, o al menos se plantea el problema de saber quién tiene la razón y quien está equivocado, quien es justo y quien es injusto, los hay quienes se equivocan (Malka, 2006, pág. 235).

La confrontación que observamos aquí es entre ética y homus políticos. Yo la posicioné desde la antropología, en la presente investigación con las relaciones constitutivas de la familia en el corregimiento de Cajete, ya que no se desentrañan las proximidades, en razón de posicionarse en el territorio como grupos segmentarios frente al no reconocimiento de la diferencia, desde lo territorial, lo social, lo político, lo espiritual o lo religioso.

### **3. Aspecto temático:**

#### **3.1. En el aspecto temático de la reflexión interrelaciono los significantes cultura-s, etnografía, alteridad**

El etnógrafo es traductor de la-s cultura-s, trasiega en ellas por diferentes andares de la cosmovisión y observa mundos distintos, de lo posible para algunos, los hombres de ciencia, y el mundo imposible para los otros, los desposeídos del saber occidental; de la grafía sígnica del documento cultural.

El fenomenólogo está observando desde adentro y está sensibilizado por el sentir del “otro”, esto es, también traducir los sentires desde la alteridad.

Los etnógrafos tienen el saber constituido en los cánones del deber ser institucional. Los “otros”, aquel que observamos, en la misticidad de su ser, de su ritualidad; al decir de Lévinas del infinito de su exterioridad (Lévinas, 2012).

El etnógrafo en su formación ha detentado a la-s cultura-s, y se ha erigido como un dios del olimpo para posicionarse, en primera instancia, como el personaje que no percibe el hombre de la-s cultura-s, que es la persona. Su observación participante se desplegó a la-s cultura-s desde las postrimerías del siglo XIX con el nacimiento de la antropología, en una actitud de encubrir la ética y posicionar la política, dado que eran en su mayor parte personajes de imperios colonizadores que

financiaban la investigación social, a cambio de que la realidad del otro se viera con otras lentes, las del colonizador.

La identidad del otro la definieron desde su autoridad etnográfica, resaltando su Ego y tematizando la humanidad del otro en una conquista del saber, que les daba una competencia de personajes. “Se posicionaron en lo dicho, que es información dada, no en el decir que es revelación que hacen las personas de sí mismas” (Altuna, 2010, pág. 48).

Este anti-humanismo moderno “(...) abandonaba la idea de persona en tanto meta y origen de sí misma” y es que “el humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (Altuna, 2010, págs. 100-113). Ya que, desde la visión emic de la antropología, en el trabajo de campo, no se constituyó en el decir del “otro”, sino en lo dicho del etnógrafo. Desde Lévinas este decir queda reducido a un engaño, a un juego verbal, porque lo importante del acercamiento con el otro era la cercanía, no la tematización, sino “la significancia misma de la significación” (Altuna, 2010, pág. 48).

El etnógrafo como productor escritural de la-s cultura-s tematizó; se posicionó en lo dicho, en la ciencia. El decir quedó brumoso porque no se consideró el significante del significado, puesto que este contiene las voces del otro, su pristinidad, y la relación dialógica con el etnógrafo.

Esta aproximación del etnógrafo a la-s cultura-s no es cercanía con el “otro”, porque él está ausente en su exterioridad y el investigador lo reduce. El etnógrafo se constituye en un autor de las máscaras cargadas de violencia en la-s cultura-s: la violencia de desterritorializar lo observado, lo propio sin el compromiso ético de la reciprocidad con la comunidad, que se constituyen en

negaciones del ser ante la impotencia de “ver a las personas a partir de su infinito” (Lévinas, 2012), y que éstas no se hayan expresado en su decir.

Podemos comprender que lo dicho por el etnógrafo es la semántica. La pragmática es un llamado urgente a la disciplina para que posicione la visión intersubjetiva, distinción de Lévinas, la diversidad y la alteridad.

La responsabilidad en la etnografía de reconocer la voz del otro, entrado el siglo XX hace ruptura con la autoridad etnográfica, posicionada en las versiones clásicas de los conceptos de cultura-s que centraban su punto de partida en la tematización del “otro”, el arte, la religión, la economía, la política, entre otros referentes son significantes comunes en los escritos de “Tylor (1871); Kroeber (1917); Malinowski (1931); White (1959); Goodenough (1971)” (Compilador Kahn, J. S., 1975).

El “otro” se relaciona en las versiones de los autores generalmente, como el salvaje, el incivilizado, sin reconocimiento de su alteridad. El autor que se deslinda de la mirada tradicional sobre la-s cultura-s y se puede relacionar en el decir, porque des-etiqueta el acartonamiento de la autoridad etnográfica y posiciona la alteridad del “otro”, es Franz Boas, porque les permite sus voces, las de la comunidad, es decir, desde una perspectiva emic.

El discurso posmoderno de la mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI aún mantiene en su plataforma académica el autoelogio, pero hace el esfuerzo por el decir en la-s cultura-s.

Recordemos que en la retórica de la antropología estaba influenciada por la institucionalidad desde la sociología que tematizaba en lo religioso, económico, político y la acción escritural antropológica no se independizó de este paradigma y mantuvo dicho reduccionismo, donde el antropólogo actúa como traductor y crítico (Tyler, 1991).

Me pregunto ¿qué disponibilidad del “otro” ha mostrado la etnografía, desde la semántica de lo dicho y del hacer?

Dejándolo en su condición propia, el otro no acepta su condición como otro. La-s cultura-s, en sus miradas desde occidente estaba-n encubierta-s por el paradigma positivista angloamericano, clima de la posguerra y en sus representaciones textuales se abogaba por lo que el etnógrafo describía por la práctica, por el realismo etnográfico (Marcus, 1991); por la postura epistemológica de lo dicho.

En este ir de la mano del etnógrafo, de la etnografía con la-s cultura-s, las tematizaciones del “otro” afloraron en la piel del investigador; se plasmaron estas semánticas del “otro” en los estudios de la-s cultura-s. El reduccionismo tomó vitalidad y la disciplina se hizo adulta con la idea de la mirada humana, no de humanidad, porque la alteridad reposaba en la máscara del investigador. El etnógrafo territorializó al “otro” con una postura neo colonial. Apareció otra égida, otra subordinación que desdibujó la imagen del investigador con el “otro”, el investigado.

Los textos del etnógrafo traen su verdad, pero las personas son el texto cultural insospechado, de la verdad que está ahí y que de la mano con la experiencia no se desarticula con la teoría, o desarticulándose, aboga por un cambio donde las personas son autoras en dicho escenario y no la

teoría vaciada de conocimiento. Ejercicio que descentró el etnógrafo, la etnografía, permitió conocernos más, antes que aplicar la teoría sin referentes de nuestra mismidad para entender, y comprender la otredad. El “otro”, entra a mostrarnos todo un despliegue de encuentros de quien es él, y me reta a relacionarme con las personas desde adentro y en relación con lo vivido.

En la intencionalidad, la dureza finita de un contenido temático se quiebra para dar paso a infinitud de posibilidades; es puesto en situación con lo que hacemos, cómo empiezan a estallar las formas y los contenidos de relacionarme con el “otro”.

Por consiguiente, no sólo se hace necesario que desde la labor del etnógrafo se asuman las personas como absolutamente “otro”, y se deje en él la semilla para que la esparza del mismo modo; sino además de que “otro” como mi alteridad, en el trabajo de campo, y yo como su alteridad podemos reconocernos, que primero ellos son la alteridad de “otro”. En ese orden, mi primer objetivo dentro del trabajo de campo etnográfico es el autorreconocimiento y oportunamente los “otros” pasarán a realizar el reconocimiento del “otro”. Si no nos conocemos bien, si no sabemos cómo somos, de dónde venimos nosotros mismos, ¿cómo pretendemos analizar o reconocer al “otro”?

Esto permitirá que el etnógrafo deseche las lentes encuadradas que usa para mirar al “otro”, desde su investidura, y puede tener responsabilidad frente al “otro”, no sólo desde la veracidad y la escucha, sino también desde la ética, que como profesionales íntegros y holísticos debemos tener.



En este camino la investigación mostrará que en campo los apegos entre unos y otros se vuelven lazos fuertes, sin dejar de ser unos y otros, así el etnógrafo alcanzará un nivel de observación, contemplación y detalle que vale la pena haber cambiado el método para que los nuevos investigadores hagan su praxis. Ahí donde pasa eso se funde el amor del que habla Lévinas, el amor por el prójimo (Lévinas, 1990).

Dejar que el “otro” se revele es dejar que el “otro” sea sin mi interrupción, desde mi observación diversa quizá “mirando desde abajo”, desde el mejor lugar que nos permita el reconocimiento del “otro”. El “otro” es infinito, es deseo, es historia, es singular, es trascendente, se desborda de la teoría y se deja ver en su esencia, solo hay que dejarlo ser.

En la semántica de lo dicho, la etnografía ha constituido el concepto de familia con una carga de tematización donde el discurso humanista de la antropología, en su época naciente, sólo se posicionó sin considerar al “otro”. La ausencia del “otro” en su voz, no permitía al etnógrafo la cercanía en el humanismo del otro hombre (Altuna, 2010). Difícil situación epistemológica la observada, pero se encajonaron los conceptos para producir significados culturales, desde la postura de la autoridad etnográfica que registraba los datos bajo los referentes de los paradigmas funcional, estructural y lingüístico. En estos análisis de interpretación no se propiciaba un lugar al sujeto para que hablara, sino a la lengua del investigador, a pesar del aprendizaje que, de las lenguas vernáculas, llevaron adelante algunos etnógrafos.

En este sentido, la relación que se produce es desde la autoridad del etnógrafo, está posicionada y es tomando las palabras de Aluna (2010), “un ello impersonal, más que un yo”.

Franz Boas, en Norte América, (siglo XX), avanza y se acerca al “otro”, a su propia alteridad (en el registro etnográfico el nativo tiene voz), pero lo categoriza en su análisis lingüístico: el análisis tiene un vaciado cultural. Posiblemente no es el sujeto<sup>4</sup> el que habla, sino la lengua del investigador.

En la posmodernidad, aún esta práctica de métodos se observa. No marginarse de la exploración teórica, es la convocatoria de la ciencia. En este sentido, desde las ciencias humanas y sociales, mi reflexión es un llamado de postura epistemológica que permita la descentración de los paradigmas antes enunciados, para observar en la familia los sentidos de las relaciones sin eliminar al “otro”, volviendo la mirada intersubjetiva, y haciendo de ella su distinción.

En este orden de ideas, comprendí en el proceso de la investigación que la familia es la constitución de vínculos con el “otro”, con mi próximo prójimo, porque nos aproximan a las personas, al “rostro”, a la “responsabilidad”; al comprender la convivencia en la dignidad; en lo sagrado; en el dolor; en el bienestar y en este relacionar también a ese “otro”, “sin voz” (San Martín, 2016, pág. 143): los animales y la naturaleza, en nuestra heredad.

Estos vínculos son la mirada de la diversidad, porque

(...) cada persona concreta con rostro, sigue siendo el centro, la fuente de valor; pero eso sí se trata de una visión intersubjetiva de la persona: sujetos que están-con-los otros o que son-para-los otros porque no hay pensamiento sin otro, sin otros (Altuna, 2010, pág. 270).

---

<sup>4</sup> Porque está connotando la relación observado-observador.

## **4. Contexto, Escenario.**

### **4.1.Aspecto demográfico**

El territorio del antiguo de Cajete, comprendía desde la carretera central, antes de la entrada a Lomas de Granada, otrora propiedades de la familia Llanos Caicedo y antesala de la entrada a la actual vereda de Julumito, antes encomienda.

Sin embargo, el estudio realizado por mí, entre los años 2011-2012 titulado “Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño”, muestra una población compuesta por un aproximado de 3.000 personas en el territorio del corregimiento de Cajete, conformado por las veredas Las Chozas, Santa Ana, Cajete, La Mulata<sup>5</sup> y la Fundación Voces de Esperanza<sup>6</sup>. Aún no se incluye en el plan de ordenamiento territorial (P.O.T.) (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012, pág. 312) y continua hasta la fecha en esta situación.

El corregimiento de Cajete actual también incluye la Fundación Esmeraldas y las migraciones producto del cambio cultural acaecido en el contexto ancestral entre los años 2010-2017.

---

5 Adscrita a la vereda de Cajete conservando el comportamiento consuetudinario de inclusión, dado que administrativamente no se registra en el municipio de Popayán dentro de la división administrativa del corregimiento de Cajete.

6 Población desplazada, avciada en la vereda Cajete, desde el año 2010.

## 4.2.¿Qué más se dice de Cajete?

En la consulta a nivel administrativo, en la alcaldía municipal, no se aprecian situaciones de registro relevantes a considerarse en un contenido, más que situación de despliegue de carácter turístico y de reuniones administrativas como proyección institucional en dicho lugar.

## 4.3.Jurídico legal

1. La encomienda de Cajete se contextualiza hasta las postrimerías del siglo XVII (1681) (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012, pág. 440).
2. La creación del corregimiento de Cajete creado mediante acuerdo 110 de noviembre 3 de 1908, como figura en el libro índice de acuerdos del Concejo Municipal de Popayán y las veredas en consonancia con las juntas de acción comunal, a partir de la Ley 19 de 1958 (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012).
3. La vereda de Cajete con su junta de acción comunal creada por la Resolución 420 de agosto 26 de 1971 (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012).
4. La vereda de Santana, resolución Nª. 87 de febrero 1976 (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012).
5. La vereda Las Chozas Resolución 015503 del 15 de octubre de 2004

6. Cajete Alto Resolución 0207 del 12 de diciembre de 2006 (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012).
7. La junta acción comunal Santana 2, fundada el 22 de junio de 2015 por resolución 20151200041674 y el reconocimiento de la Junta con fecha 31 de junio de 2016 por resolución 20161200065374 presidente Joel María Muñoz, vicepresidente Oliva Margot Castillo.

#### 4.4.Contexto etnográfico<sup>7</sup>

##### 4.4.1. Ubicación.



Ilustración 1. Corregimiento de Cajete en el Municipio de Popayán. Fuente: [www.maps.google.com](http://www.maps.google.com)(Consultado en 8 de diciembre de 2016).

---

<sup>7</sup> Este material forma parte del registro compendiado en mi año sabático: julio de 2011- julio de 2012

El corregimiento de Cajete ubicado al suroccidente de la ciudad de Popayán, Departamento del Cauca, Colombia. Sus límites son al norte con Julumito; al sur con el corregimiento de Figueroa. Al oriente con la parte urbana de Popayán y la Vereda de Torres y al Occidente con el corregimiento del Charco<sup>8</sup>.

La localización a nivel mundial vía satélite es: Latitud 2.46<sup>0</sup> y longitud: 76.66<sup>0.9</sup>.

#### 4.4.2. Formas de Transporte

Otrora, el carro amarillo llamado por los nativos la papaya prestó excelente servicio, ya dejó de circular. De igual manera la chivita de aproximadamente quince (15) puestos que hacía el recorrido por todo Cajete culminando su itinerario en la galería de la Esmeralda. El recorrido iniciado desde las cuatro (4) hasta las 6 de la mañana. Se hacía cada ocho (8) días, generalmente los domingos. Los campesinos sacaban sus productos de las huertas de pancoger. Otros medios de transporte prestado por los *Toyotas*, aún en uso; los *Jeeps* camperos, en la actualidad ocasionales. La buseta de rápido Tambo en su trayectoria de Popayán al Tambo.

Otros medios de transporte están representados en el uso ancestral del caballo o bestias de carga como lo llaman los campesinos; “quimbiar” o desplazarse a pie; las motos del vecindario y las bicicletas.

---

8 Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Cartografía de Cajete. 2005.

9 Global Position System (GPS). Adquirido por la Investigadora Nancy Cristina Constaín Cerón.

Entre las ofertas de transporte están cumpliendo su misión la ruta No. 6 de Trans-Tambo inaugurada aproximadamente hace quince (15) años. El recorrido comprende Popayán-El Charco sobre la calzada principal. La ruta No.6 de Translibertad, presta sus servicios desde hace cinco (5) años, cubre el espacio comprendido entre Popayán, las Chozas, Santa Ana y Cajete. Frecuentemente, en la actualidad, se ofrece el transporte de mototaxi en el cruce de Santa Ana.

A inicios del mes de mayo del presente año se ofertó una nueva ruta de transporte de la Empresa Trans Tambo, con la ruta número Uno (1). Y finalmente se presenta con frecuencia desde aproximadamente hace dos (2) años, la figura del mototaxismo, desde el cruce de Santa Ana a la Mata de Ají.

Hoy de la mano con el cambio cultural observamos la pavimentación de las vías de Santa Ana en un buen trecho hasta el cruce de la Lorena, desviándose hasta empalmar con la placa huella de las Chozas y de La María, vecindario perteneciente a Santa Ana.

#### **4.5.Redes Interculturales y tradiciones**

La he observado en su dinámica con relación al territorio donde Cajete ha sido, es y se mantiene como una familia grande, en su proceso histórico social; sus heredades en los oficios del maíz donde elaboran las tortillas, los envueltos. El residuo de la cocción del maíz en la paila que se denomina carantanta, la elaboración del mote o maíz descascarado adquirido por las mujeres hacedoras del oficio en las trilladoras de Popayán, el cual puesto al fuego de leña se abre en su cocción tomando la característica de brotarse por la acción de la lejía producida en la combinación

de la ceniza de carbón de leña con un poquito de agua, que en su medida se agrega a la cocción del maíz, como lo decía mi abuela Ana Rebeca (q.e.p.d.). También observamos la tostada del maíz en los rescoldos del horno, una vez sacadas las latas de las tortillas del horno con las tortillas ya asadas.



Ilustración 2. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Cocción del maíz meneado con cagüinga. Casa de Doña Ninfa Rivera Mompotes.





Ilustración 3. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Carantantas enfriándose.  
Casa de Doña Aurora Ledezma (q.e.p.d).



Ilustración 4. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Elaborando las tortillas.  
Casa de doña Flor Sánchez.



Ilustración 5. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011.. Elaborando las tortillas, hija de doña Flor Sánchez.



Ilustración 6. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Elaboración de los envueltos de maíz. Casa de Doña Flor Sánchez.

Pasando a la tradición de la heredad alimentaria en el corregimiento de Cajete, se ha consumido el chulquín, sin embargo, las nuevas generaciones no lo distinguen bien o no lo consumen. Doña Eulalia, narradora cultural, me preguntó en una de las entrevistas si había comido chulquín, le contesté que sí, que en mi familia era muy apetecido, sobre todo el 24 diciembre, ella me dijo que igualmente en Cajete se consumía para dichas fiestas.

Para doña Eulalia, el chulquín es la caña brava desamargada durante varios días “cambiadas sus aguas se pica en círculos o rodajas pequeñas, antes o después de cocinarlo, antiguamente lo picábamos, lo desamargábamos y lo poníamos a cocinar en fogón de leña hasta que ablandara”, ¿puede decirme Doña Eulalia, su receta? “Claro con mucho gusto. Se prepara un pipián o papa colorada machacada, se le agregaba cebollas picadas muy bien, tomate, es decir, un ahogado; se mezcla con el chulquín. Para servir se le raya queso”.

Al decir de doña Eulalia “Ahora poco sacan chulquín a la galería. Esto es de trabajo. La gente ya no aprecia el trabajo. Las costumbres cambian y esta tradición se está perdiendo (...) Los muchachos de ahora dicen “¿que eso qué es?” en cambio nosotros nos daban y quien decía que no. Todo respetábamos lo que nos ofrecían nuestra mamá y nos lo comíamos”.

Continuando en nuestra interacción cultural los festejos son importantes y hemos asistido en su mayoría. En el aspecto religioso las celebraciones de rituales se desarrollan en el marco de la ortodoxia católica y del santoral cristiano. En este sentido en Cajete se celebran las fiestas del Amo Jesús, del Señor de los Milagros, de la Inmaculada Concepción.



Ilustración 7. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Iglesia de la Vereda de Cajete.

En la vereda de Santa Ana se celebra, la fiesta de su patrona Santa Ana. La romería de esta la virgen de Santa Ana, se inicia desde el mes de mayo y en el mes de julio se celebra su fiesta. He acogido en turno la devoción de romería, a la imagen empotrada en un nicho pequeño de madera donde se deposita la limosna.

De igual manera se celebran las fiestas de verano para conmemorar en el santoral cristiano a San Pedro y a San Pablo.



Desde inicios de diciembre un grupo de personas de la vereda Las Chozas hace sus romerías por las veredas restantes del corregimiento de Cajete, con el fin de recibir limosnas para la celebración de la fiesta del Niño Dios el 25 de diciembre.

Esta costumbre también se tiene en Santa Ana. Los madrinazgos del Niño Dios que recaen en las niñas posicionan un rol, estatus y función de las personas en la comunidad. Anualmente se designan madrinas para el Niño Dios entre los parientes de las veredas que guardan esta advocación.



Ilustración 8. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Romería por la vereda de Santa Ana recibiendo limosnas para la celebración de la fiesta del Niño Dios por parte de la madrina. Diciembre 18 de 2011.

Al respecto nos dice nuestra narradora cultural: “Las fiestas de San Pedro y San Pablo se celebran el 29 de junio, “lo celebran en la Mata de Ají que’s Santa Ana como usted sabe. Allá en la Mata de Ají siempre cuelgan un gallo de las patas, suben el lazo y se premia al que le arranque la cabeza”.

¿Qué otras fiestas celebran doña Eulalia? “El 24 de diciembre lo celebramos y el 31 de diciembre, el primero de enero, la semana santa”. ¿Cómo celebraban estas fiestas? “Las celebramos en familia y asistimos a la santa misa. Cajete siempre ha sido creyente”.



Ilustración 9. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. El Santo Ecce Homo. Semana Santa 2012

¿De los alimentos que consumimos? “Pues el 24 de diciembre es día grande; el de nochebuena, de celebración para toda la familia. Tradicionalmente en este día se comía chulquín”. ¿Qué otras preparaciones tenían? “Se preparaban fríjoles para este día y la noche buena que consiste en dulce

de leche o manjar blanco, dulce cortado de leche o majarillo. Los calaos de higuillo, de papaya, de limón, las brevas, los ajíes calaos. Nosotros limpiamos las frutas, las lavábamos y les quitábamos varias aguas para desamargarlos, luego se limpiaban. Esto lo hacíamos durante varios días. Luego ya limpios y desamargados se ponían en una paila de cobre una medida de agua con azúcar, se le echaba canela y clavos de olor, este es el almibar; se dejaba el calao espesar y por separado se dejaban hervir las frutas, luego se las sacaba en almibar, con parte de esa agua en la que habían hervido”<sup>10</sup>.



Ilustración 10. Archivo personal Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Plato típico navideño.

Se articula la fecundidad de la tierra con las fases de la luna y por este motivo tienen por costumbre sembrar el ocho (8) de luna para que las plantas carguen frutos. Nuestra narradora cultural expresa “si se siembra en otra luna se crían barejones y no cargan casi”. Los días santos como los de la semana santa hay que guardarlos “no se puede machetiar porque se corta nuestro señor”.

---

<sup>10</sup>Doña Eulalia López. Nativa de la Vereda de Santa Ana. Octubre 1 de 2011.

#### 4.6. Sentidos culturales de la semántica de Cajete

Desde un significativo etnohistórico en la pesquisa documental encontré Las Crónicas de Indias y en su rastreo denoté especial interés por la crónica de San Bernardino de Sahagún “Historia General de las Cosas de Nueva España” (Sahagún , Historia general de las cosas de Nueva España por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino. Introducción, índices y Libro I: de los dioses, 1577). En la citada crónica compuesta por doce (12) libros, el segundo de los susodichos referido a las fiestas, su calendario, ceremonias, sacrificios, cubren las intenciones para Cajete, especialmente porque para el mes de febrero llamado Tlacaxipehuliztili específicamente entre el 2 y el 21 se rinde homenaje al dios Xipe Tótec y se contenían prácticas, usos sociales especiales en el desarrollo de nuestro objetivo.

Para el acto ritual de Xipe Tótec se consideraban los prisioneros de guerra, en el acto de una comunión ritual. En este acercamiento y decodificación al discurso del cronista Sahagún, posicioné en el marco de una interpretación semiótica-antropológica del texto, la voz Nahuatl “caxitl” que significa “cajete, caxete, o escudilla”. Estos significantes ya castellanizados y puestos en escena en la grafía escrita de la crónica.

La descripción se realiza en una escena que consideré es de carácter culinario realizada por los Mexicas o Aztecas donde la carne de los cautivos era consumida por ellos mismos. Esta acción ritual requería del acondicionamiento de los cuerpos por parte de los mexicas y también de sus utensilios.



En la preparación de los cuerpos humanos para el consumo los actores de esta escena sagrada, les quitaban la piel y los llevaban a una especie de mesón donde eran seccionados. La carne se repartía, entendemos con un carácter de reciprocidad. Primero compartían con Montezuma, en calidad de jefe; después distribuían la carne humana entre los principales y los parientes.

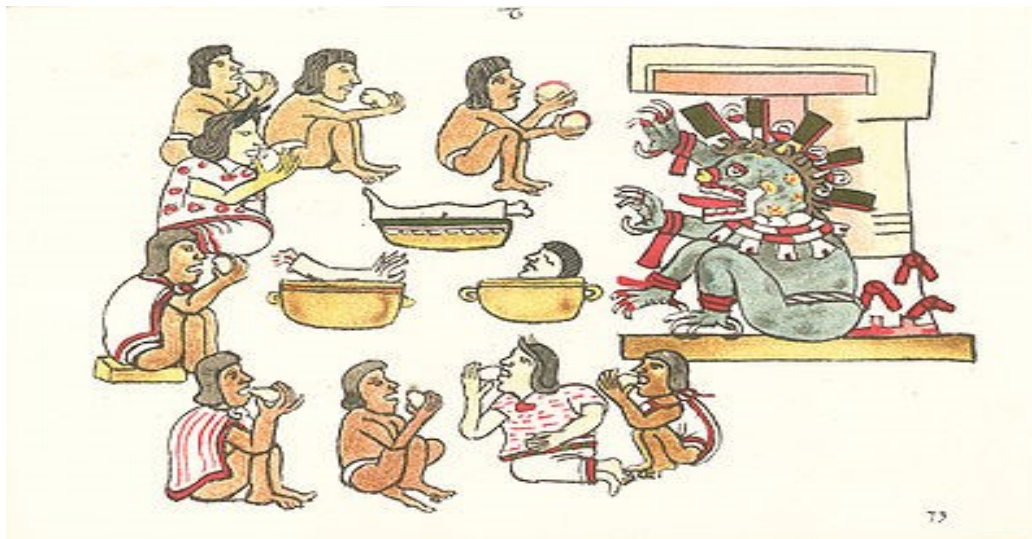


Ilustración 11. Consumo de carne humana por los Mexicas en los cajetes. Fuente: BOONE, Elizabeth Hill. *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1983.

En esta práctica social la carne de los humanos era sometida a cocción y en el uso culinario que le asignaban era preparada con una base de caldo, acompañada de maíz cocido. La preparación la llamaban Tlacathaolli o maíz de hombre o guiso de maíz y carne humana (Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino. Introducción, índices y Libro I: de los dioses, 1577). También recibe el nombre de pozole (Echeverría & Arroyo, 1983).

Servían la preparación en cajetes o “caxetes”. El significado del significante, precisamos es contener algo. Este significado develado del Nahuatl. El cajete entonces, contenía Tlacathaolli. Su material era de barro. Esta connotación ritual donde se pone en escena la voz cajete, la constituimos en la primera marca semántica que me permitió por extensión cultural del término, ampliar el significado del significante, del contexto mesoamericano por difusión cultural mediada por la conquista y colonización española, hacia Cajete, Municipio de Popayán, Colombia, contexto de la presente investigación.

En este estudio, aclaro, que la referencia a la práctica del sacrificio humano es un significante ritual que debe ser comprendido in contexto. La alusión a la crónica la soporté analíticamente para develar el uso social del “caxete” en dichas acciones rituales. En consecuencia, no me posicioné en un etnocentrismo de la mirada de los rituales de los Mexicas.

El carácter de la conquista española y las relaciones avasalladoras y avasalladas, es una práctica global, no corresponde a las etnias precolombinas.

A continuación, con base en la pesquisa documental relacionamos otros significantes, del significado “cajete”.

En los contextos de México y Guatemala (Echeverría & Arroyo, 1983) la voz “cajete” significa “caja gruesa y honda” sin vidriar. Con este sentido en la pesquisa documental entendí que se continúa con el significado de contener algo.

En el contexto de Honduras el cajete es una vasija honda que sirve para el uso social anterior. También denota la voz cajete al cráter de algunos volcanes. Observamos que este significante puntualiza otro significado, en este caso topográfico (Echeverría & Arroyo, 1983).

A nivel de las plantas, la voz cajete, connota un hueco u oquedad de la planta del maguey para recolectar líquido. Advertimos nuevamente un uso social (Diccionario ALEGSA, 2010).

El sentido de agujero que se realiza alrededor de un árbol para juntar el agua–lluvia, el abono u otras situaciones. Esta oquedad permite al significante la creación del significado, de contener algo. El sentido de oquedad también lo observamos en materiales como la piedra, la madera en los usos sociales Nahuatl (Sahagún, León-Portilla, Franco , & Stone, 2000).

Otros significados para cajete o caxitl connotan a las jícaras o recipientes que sirven para almacenar el pulque (Sahagún , 1577) o neuhtle que es la bebida fermentada obtenida de la salvia del maguey o agave (Yeizipaktli, 2009).

Otra toponimia está representada en: Tilcaxitl que tiene el significado de cajete negro; se desglosa así:tlitic, negro y caxitl, cajete. El nombre de Tilcaxitl lo recibe el pueblo de San Martín de Tilcajete, en México. Por extensión cultural del significante “cajete” a América, en nuestro contexto cultural de referencia utilizamos la voz genérica plato para denotar el plato pando. Los platos hondos serían un cajete, utilizados generalmente para el consumo de sopa.

En la voz de los nativos observemos varios significados de “cajete” (Constaín Cerón, Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño , 2012):

1. Don Félix Gué, agricultor por vocación, con edad de 75 años aproximadamente nos dice que “Cajete” es un café que habían traído acá y le llamaban “cajeto” y así se quedó el nombre del pueblo (octubre 25 de 2011).
2. Otro narrador cultural, don Esmildo Rosero (q.e.p.d.), también agricultor con edad de 57 años aproximadamente nos expresa que “cajete” es un plátano Tahití que habían traído mucho tiempo atrás y había muchos en los huecos. (octubre 3 de 2011).
3. Don José Calibío, jornalero, agricultor y mayordomo de oficio, nos puntualiza que “cajete” es una planta de café que trajeron (octubre 28 de 2011).
4. Paola Calibío escolar de 14 años manifiesta “no se quiere decir cajete”.
5. Leydi Calibío escolar de 16 años expresa “cajete... no sé qué es. El pueblo... pero no sé qué quiere decir... no se...”.
6. Don Aniceto Castillo (q.e.p.d.) decía que “cajete” es un café que trajeron y le decían “cajeto”. (julio 24 de 2011).

Los nativos, generalmente desconocen el significado de la voz “cajete”. Lo asocian, el significante en todo caso con la naturaleza, por ejemplo, con el café el árbol de cajeto.

El plátano Tahití cultivado en los huecos y abundante hubiera sido una suplantación toponímica por la abundancia del Tahití en los cajetes, que hubiera permitido a los nativos conmutar la voz de Tahití por el topónimo de cajete. Pero en la realidad desconociendo los susodichos el significante del significado, quedó en este análisis la relación a nivel de una idea.

El significante de cajete adoptado en esta investigación denotó topografía del terreno y su naturaleza ondulada. Me di a la tarea de su reconocimiento en el espacio etnográfico y observé los declives, las hondonadas y los simulados cráteres de los volcanes. Todos estos terrenos en sus hondonadas cubiertos de vegetación.

El significante de cajete contiene sus oquedades humedales, quebradas, ojos de agua; matas de guadua, arboles de nacedero. De igual manera vegetación baja y de mediana altura en las hondonadas, tierra pantanosa, cenagosa y movediza en algunos de los cajetes. También hay tierras buenas para la siembra conectadas con los humedales.

Las oquedades de los cajetes no son el espacio elegido por los cajeteños para construir sus viviendas, salvo contadas excepciones que están relacionadas con la tranquilidad y la privacidad. Por regla general los nativos elegían para la construcción de sus casas los sitios planos o en su defecto con un poco de declive donde generalmente se hacen rellenos de tierra para ganar la parte plana; las casas construidas en declive son sostenidas con guaduas o con estructuras en cemento donde quedan libres los espacios para guardar leña, para hacer las marraneras entre otros usos sociales. Cabe anotar que con el cambio cultural acaecido con los flujos migratorios (entre los años 2010-2017) el paisaje cultural lo puedo observar en las oquedades de los cajetes.

La extensión del significado de cajete a la topografía y la presencia del topónimo nos permiten precisar que el significante de cajete es en nuestro contexto cultural una voz difundida por acción de la conquista y de la colonización española en el siglo XVI.

Para este periodo, Cajete ya se contenía con sus gentes en el territorio, sin la susodicha nominación.

En efecto antes del contacto aculturador de etnias y de tierras, los pubenenses en cuyo territorio estaba adscrito Cajete<sup>11</sup>, tenían su despliegue político administrativo con los cacicazgos en este territorio, prueba de ello es el contenido de los registros documentales que en nuestro análisis precisan la heredad en los cacicazgos, una vez establecida la encomienda en la jurisdicción de la provincia de Popayán (Catalogador Arboleda Llorente, José María, Signaturas 2058; 2221; 3523; 936; 1954: 1989; 1984; 7856).

La encomienda como referente del proyecto de conquista y colonización de España en América se connotó también el Nuevo Reino de Granada gozando de las mercedes que se dispusieron desde la corona para las huestes indianas con los repartimientos de tierras e indígenas. Con una voz protocolaria las encomiendas se reconocieron en el sistema de la lengua de la colonización.

---

<sup>11</sup> Para significar el topónimo político administrativo de la encomienda de Cajete, que entró en escena a posteriori de la fundación de Popayán, con la asignación de las encomiendas a las huestes conquistadoras. Entre cuyos encomenderos figura Gónzalo López del Aguila. El último encomendero Diego Polo Salazar, cuya encomienda data de octubre de 1682.

Además, una relación triádica se produce en esta institución: el encomendero, el indígena y el cura doctrinero. La encomienda como figura política, económica de la metrópoli en tierra de ultramar fenece como institución en las postrimerías del siglo XVIII, en razón de la baja rentabilidad que representaba para la corona española y de la desmesurada explotación económica a los indígenas; las enfermedades, el genocidio (Constaín Cerón, 1984).

Pese al carácter humanista de las disposiciones que la dirigían desde el Real Consejo de Indias, el contenido formular de las encomiendas es transgredido en su práctica, en América, tanto insular como continental (Constaín Cerón, 1984).

#### **4.7.Escenario**

La comunidad del corregimiento Cajete está constituida por el grupo social de campesinos-mestizos que observé en mi registro etnográfico con vínculos diversos en lo social, político, económico, simbólico y en el ideario de sus imágenes del mundo.

Los grupos locales, fundamentalmente, están representados por los descendientes del abuelo o abuela quienes siempre han vivido en el lugar y han fallecido en su tierra.

Otros grupos son foráneos, pero con sentido de pertenencia a la tierra, y en los vínculos de unión matrimonial, creados con los nativos y nativas; se quedaron en el lugar y posicionaron diversas actividades, entre ellas el trabajo del maíz. En esta actividad, doña Matilde Mauna, de procedencia indígena, como lo atestigua doña Flor Sánchez, vecina de la vereda de Cajete, llegó a

este lugar e introdujo y fomentó esta tradición a finales de la guerra de los mil días, acaecida entre 1899 y 1902.

El arreglo de las vías, los caminos de herradura y los trabajos en minga han sido desempeñados por los hombres tiempo atrás. Respecto a los flujos migracionales se observan procedencias del departamento del Caquetá y otros lugares del departamento del Cauca. En su mayoría hay procedencias migracionales desde el Municipio de Huisitó con familias de ascendencia antioqueña; así como también de Argelia, Balboa, El Plateado y El Bordo.

La división sexual del trabajo está significada en la labor femenina por la elaboración de las tortillas y envueltos de maíz y carantantas. Este oficio es detentado de madres a hijas a nietas y de suegras a nueras. En la actualidad se cuenta con la mano de obra femenina sin vínculos familiares, de igual manera con la mano de obra masculina. Los hombres, generalmente, se dedican a la agricultura, bien sea en sus tierras o al trabajo por jornal y, por otra parte, prestan sus servicios en el área de construcción en la región o en la ciudad de Popayán, desempeñándose, además, en otros empleos.

La unidad doméstica de producción está centrada en la mano de obra familiar, trabajando en la huerta de pancoger con productos como plátanos, arracachas, piñas, naranjas, limones y papayuelas. En la actualidad producen buenas entradas económicas a la familia la siembra de café y su consiguiente cosecha. También entran otras actividades en los vínculos familiares que sostienen la economía y es la crianza de aves de corral, los cerdos y el cuidado de algunos semovientes, equinos y cuyes.



El texto cultural me develó un abanico comportamental en las relaciones situacionales de la comunidad, de rituales, de ritos de pasaje, entre ellos bautizos, primeras comuniones; quince años, los funerales, las procesiones, peleas de gallos; homicidios, accidentes, suicidios; la pavimentación de algunas vías, entre ellas la central; la pavimentación y placa huella de las diferentes vías del corregimiento, entre ellas la vereda de Santa Ana y la vereda las Chozas. El guarapo; la heredad de los oficios; el compadrazgo; el bien limitado o lo que tú puedes tener y yo no; las acciones por lo bajo; las relaciones sociales y los vínculos, entre otros elementos que coadyuvan a la constitución de las imágenes del mundo social y de las redes y alianzas simbólicas de los sujetos sociales en el escenario de investigación.

## CAPITULO II

### 5. Contexto sociocultural

#### 5.1. La versión etnográfica y el sujeto social

La comunidad constituida por las veredas de Las Chozas, Santa Ana, Cajete, La Mulata, se han mantenido culturalmente, a nivel de las relaciones tradicionales en los vínculos de cotidianidad entre coterráneos y personas que en flujos migracionales se hayan incluido a la comunidad, por relaciones de unión matrimonial preferiblemente. En otras relaciones situacionales, los nativos se sorprenden con las personas que entran a su escenario y le miden la “gasolina” o le miden el “voltaje”, desde sus voces para aburrirlo y sacarlo de la comunidad.

Estas acciones comportamentales a espaldas del “otro” con el chisme, la habladuría, son significadas por George Foster (1988) en su estudio “Tzin Tzun Tzan” realizado en México, como comportamientos por lo bajo. La llegada de un vecino es ritualizada con la petición de un favor, que hace ruptura con la reciprocidad generalizada de devolver el favor. Esta acción no se realiza a los lugareños, pero sí a los que tengan la condición de extranjeros al lugar. Es una práctica de control social. Son celosos con el territorio. Controlan a quien llega.

Esta situación se agudizó en el año 2010 con las personas desplazadas que llegaron sorpresivamente, a la finca La Granja y se posesionaron en un ritual no ortodoxo, al estilo de la militancia guerrillera; muy simbólico, con banderas e instalación de cambuches de polisombra y amojonamiento de linderos. Este hecho causó un conflicto de intereses entre la membrecía de la

Fundación Voces de Esperanza (nombre que dieron los nuevos vecinos al espacio ocupado) y la comunidad del corregimiento de Cajete por el consumo del líquido vital de la fuente La Lajita, ubicado en la vereda Cajete. Interpuesta una demanda de Estado salieron favorecidos los nuevos vecinos por considerarse una población vulnerable, compuesta, preferiblemente, por mujeres cabeza de familia, niños y ancianos.

El trato peyorativo hacia el “otro”, de ignorarlo, de cosificarlo, de marginarlo; de vulnerarlo no se hizo esperar; la discriminación, el no reconocimiento de su alteridad causó un conflicto frente al cual la comunidad ancestral respondía con acciones de no comunicación; no relación y aislamiento en su territorio como en un fortín, liderado desde adentro por un ex militante del E.L.N., que falleció el 4 de octubre de 2012, por balas asesinas en la vereda Cajete alto (atendiendo a la denominación etnográfica nativa).

El conflicto ha tenido situaciones agudas que desde el 2010 a la fecha, lo cual se ha ido desvaneciendo con la llegada del “otro” en la vereda de Cajete en diversos acercamientos como el autoabastecimiento en las tiendas de Cajete; el deporte que coadyuvó a una cohesión de grupos y la interacción entre los sujetos que han constituido vínculos matrimoniales y adquirido terrenos en la Fundación Voces de Esperanza y actualmente en la Fundación Esmeraldas.

Las migraciones de Huisitó, Balboa, entre otras veredas del macizo colombiano, causan respeto porque son sabedores de su procedencia y relaciones en zonas de conflicto con el cultivo de la coca y el narcotráfico.

En calidad de vecina he sentido amor por ese “prójimo próximo”, que es mi prójimo sin ser próximo (Lévinas, 2004, págs. 79 - 109). Lo incluí y me arriesgué con Él, so pena de su exterioridad; no lo tematicé, ni tampoco lo posicioné en la reducción y homologación a mi propia experiencia.

Actualmente se mantienen las relaciones del bien limitado, del autor Foster ya mencionado, ellos guerrear si no pueden tener lo que el “otro” tiene (Foster, 1988). Del control social y del conflicto entre familias que se observa en las comunidades segmentarias, al estilo de los nuer de Evans Pritchard (1975), en el África, se mantiene, es decir, que las familias pueden estar en conflicto, pero si un acontecimiento, por ejemplo, un homicidio o un accidente toca a su fuero, todos reaccionan en contra del posible agresor. En las relaciones con el “otro” sin voz (San Martín, 2016), que son también nuestra heredad a la mirada de misericordia que está débil, sino ausente.

## **6. Categorías de análisis**

### **6.1. Aproximación de la cultura desde las Ciencias Humanas y Sociales**

La cultura como incunable de la experiencia humana nos convoca desde las ciencias humanas y sociales a relacionarnos con una mirada diferente frente al “otro” que es nuestra responsabilidad, en tanto que es “prójimo próximo”, al decir de Lévinas (Malka, 2006, pág. 227).

Desde la mirada académica de la antropología se rompe el hielo cuando el investigador-etnógrafo se aproxima al “otro” que se consideró, inicialmente, en el discurso de esta disciplina como lo exótico, lo salvaje, lo incivilizado, entre otros tantos significantes que se posicionaron como marcas semánticas con relación al sujeto social, que siendo un ser humano en su condición física y espiritual habitaba otras latitudes geográficas diferentes, en este caso, a las del imperio colonizador de británico, financiador en las postrimerías del siglo XIX de los estudios antropológicos monográficos en otros lugares, con el propósito de realizar la descripción etnográfica y posicionar la relación tradicional de la época: sujeto-objeto.

Un ambiente brumoso permeaba el amanecer de estas posivisiones, dado que aún no se había podido distinguir con claridad, en el marco de las ciencias sociales la diferencia entre sociedad y cultura.

Esta experiencia la vivió Herbert Spencer, quien mantenía desde la sociología, la dualidad antes mencionada (Rossi & O'Higgins, 1981).

La necesidad de que se disipara la bruma se centraba en poder distinguir lo social de lo cultural, dado que pude observar aspectos de lo que corresponde a la cultura con el propósito de relacionarme en nuestra investigación y dejar de lado los tópicos.

Estudiosos de la antropología, entre quienes descollan Alfred Kroeber (1974), Ralph Linton (1936), Clyde Kluchon (1936), Radcliffe Brown (1976), Robert Redfield (1960) y Julián Steward y Louis Faron (1959), sociólogos que han procurado distintas acepciones del significante sociedad. Entre estos significantes podemos observar que se refiere, a un grupo de personas, que interactúan entre sí, o que se hallan organizados e integrados en una totalidad.

Es un concepto holístico, que todo lo interrelaciona, un todo que se considera para las investigaciones de rigor en las ciencias sociales, las acciones pautadas que nos muestran las relaciones sociales, los grupos que las hacen y cómo se relacionan en su conjunto.

Radcliffe Brown (1976), avanza en el análisis del mantenimiento y ordenado desarrollo de la sociedad en su conjunto.

Desde la antropología social el objetivo de la observación se posiciona en las pautas de interacción social existentes en el interior de los grupos, los roles, la estructura social (Rossi & O'Higgins, 1981).

En el texto de Tylor (1975) sobre cultura, observamos:

...es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (Tylor, 1975, pág. 29)

El autor Tylor en su propuesta es pionero y se aproxima a definiciones modernas. En las lecturas se lo puede considerar como referente de partida. También se observó que es representante del evolucionismo en las ciencias sociales del siglo XIX. Señala, además, que la investigación antropológica debe contribuir al entendimiento de los hechos y procesos históricos de los cuales emerge la antropología actual.

Marvin Harris (1982) expresa, respecto al trabajo evolucionista de los autores enunciados, la consideración del método comparativo para develar el cambio cultural comprendiendo el paleolítico y la revolución industrial.

Tylor consideró pertinente articular la tecnología con la arqueología que mostraban la correlación con el desarrollo “(...) social e ideacional, especialmente del parentesco y de las instituciones religiosas” (1975, págs. 29 - 46). Su punto de partida se centró en la historia y la evolución de las culturas.

La crítica de la antropología a su teoría se centró en su método comparativo “(...) que consistía en deducir el estado de las culturas del pasado, a partir de las culturas actuales y en explicar aspectos actuales de las culturas como supervivencias del pasado” (Tylor, 1975, págs. 9-25).

Quienes criticaron la teoría evolucionista se centraron en los argumentos de la diversidad cultural, pues desde esa plataforma académica trataron de desarrollar una ciencia de la cultura hasta más allá del punto de sus limitaciones de comprobación.

Pero en el siglo XX la disciplina que había tomado como adalid la cultura para referenciarse como antropología cultural sentó su posición respecto al método científico, “(...) a la posibilidad de crear teoría y el alcance del campo de fenómenos estudiados” (Tylor, 1975).

Dos escuelas sobresalieron creando resistencia a la escuela evolucionista cultura y personalidad, y etnociencia, trabajo que realizó Franz Boas (1948), fundador de la antropología en Estados Unidos. Consideró como base del estudio humano las ideas y el pensamiento. El método toma un viraje, será de lo inductivo a lo deductivo.

Podemos observar la novedad de acción con la relación investigativa que requerían las ciencias sociales: el observador debe despojarse del etnocentrismo de la mirada, de su carga cultural y dejar ser al “otro” y que éste tenga voz. Este acercamiento produce una nueva relación. Considerar la humanidad desde otra alteridad, ver en el “otro” el rostro (Malka, 2006). La humanidad está presente, las personas interaccionan en y con sus relaciones sociales, las cubre y las encubre; las humaniza. Hay un agregado cultural intencional y de responsabilidad por el “otro” que abre caminos. Las ciencias sociales en el umbral con la posibilidad de ser ciencias humanas.

En este sentido mi compromiso ético desde el registro etnográfico se fundamenta en la fluidez para evidenciar lo observado sin forzar el contexto situacional que muestra las relaciones donde se



debe tener en cuenta al “otro” (Boas, 1964). El método de la antropología se proyecta de la inducción a la deducción. Boas presenta resistencia con relación a la formulación de leyes sociales. Su argumento se basa en la diversidad de la cultura y en razón de la complejidad de los fenómenos culturales.

El autor presenta resistencia con relación a la formulación de leyes sociales. Su argumento se basa en la diversidad de la cultura y en razón de la complejidad de los fenómenos culturales.

Señala que la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las relaciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres (Boas, 1964).

Su enfoque se centró en el particularismo histórico reconociendo el proceso del grupo, la inducción y el empirismo (Compilador Kahn, J. S., 1975). Como podemos entrever la posición de Boas se opone a la de Tylor y Morgan, quienes proponían la evolución en sí misma como proceso, en la formulación de leyes y pautas universales.

La escuela Boassiana genera dos vertientes. La primera mantiene desde el autor una teoría general de la cultura: estudia la pauta, la forma, la estructura y la organización de la cultura, más que en los rasgos culturales discontinuos y en el contenido cultural (Compilador Kahn, J. S., 1975). Esta perspectiva posiciona las pautas de personalidad.

Por su parte, los discípulos, entre ellos Kroeber, consideraban que las pautas hacían referencia al análisis formal de los sistemas culturales, creando las pautas de la escuela de cultura con Kroeber, desde la visión superorgánica (Kroeber, 1974). Para el autor, la cultura es aprendida y transmitida y la conducta que provocan es lo que constituye la cultura.

Expresa Kroeber que la cultura es el producto especial y exclusivo del hombre... Agrega que la cultura es la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos social e individualmente (Kroeber, 1974).

Considera que las ciencias sociales

(...) no niegan la individualidad más allá de lo que niegan al individuo. Se niegan a ocuparse de la individualidad y del individuo como tal. Y basan este rechazo únicamente en la negación de la validez de cualquiera de estos factores para el logro de sus propios fines (Kroeber, 1974, pág. 79).

El autor Goodenough (1975) puntualiza la relación de la antropología con la lingüística. Manifiesta que la cultura contiene un conjunto de reglas que son el resultado del análisis etnográfico. La cultura, es más bien la forma que tienen las cosas en la mente de la población y los modelos de la misma para percibirlas, relacionarlas e interpretarlas.

Manifiesta que debemos elaborar inductivamente una teoría relativa a la manera en que nuestros informadores han organizado los mismos fenómenos. La descripción etnográfica no sólo trata de presentar fenómenos, sino también una teoría (Goodenough, 1975).

Malinowski (1972) y A.R. Radcliffe Brown (1976) están adscritos a la teoría funcionalista con ascendencia de Emile Durkheim (2012).

Radcliffe Brown explica sobre la base social el comportamiento humano (Rossi & O'Higgins, 1981). Malinowski (1972) posiciona en la cultura las costumbres, los hábitos y dice de estos que son necesarios para satisfacer las necesidades humanas, en tanto se relaciona con la función que les está dada, por lo tanto, el estudio de la función en la cultura es el objetivo más importante que se extiende a las instituciones, las ideas, las costumbres, las herramientas (Malinowski, Una teoría científica del Cultura, 1972).

(...) cada tipo de civilización, cada costumbre, cada objeto material y cada creencia cumpla una función vital, tiene una tarea que cumplir y constituyen una parte indispensable del funcionamiento del conjunto (Rossi & O'Higgins, 1981, pág. 105).

En palabras de Rossi y O'Higgins, Malinowski considera la base psicobiológica de la cultura. El hombre crea la cultura y ésta transforma a los individuos en grupos organizados. La cultura nace de las necesidades biológicas y el hombre se posiciona como continuador de una tradición y “(...) como a quien la división del trabajo le ha proporcionado ocio y oportunidades de gozar del color, de la forma y de la música” (Compilador Kahn, J. S., 1975, pág. 127).

Radcliffe (1976) consideraba que la principal función de las instituciones sociales era el sostenimiento de la estructura social conectando la función de la cultura, cuya finalidad es relacionar a los seres humanos en las estructuras sociales y considerar los grupos con sus

respectivos sistemas de control para regular el orden social. En este sentido su visión es estructural-funcional y la sociedad se dirime como un sistema interrelacionado (Rossi & O'Higgins, 1981).

Los dos autores comprendieron la cultura explicando su accionar en términos del tiempo presente, no del pasado. Malinowski se posicionó en la explicación de la cultura en la sociedad primitiva para realizar un balance crítico de alguno de los problemas de la civilización, como por ejemplo la guerra.

Radcliffe trabajó, fundamentalmente, para la administración colonial del Imperio Británico en el “control y educación de los pueblos nativos” (Rossi & O'Higgins, 1981, pág. 110).

Finalmente, podemos afirmar que la cultura se particulariza en grupos y éstos en su unidad más estructurada y representativa que es la familia, desde la cual se dimensionan las visiones de la-s cultura-s.

## 6.2.El “otro” en su espiritualidad

El “otro” me llega y está su construcción en el escenario frente al cual interacciono, en tanto

Lo otro que aquello que se ha convenido llamar, en alta tradición de Occidente, *ser-en-acto* (no importa cuál sea la fidelidad o infidelidad de esta fórmula al espíritu de la noción aristotélica que pretende traducir); lo otro que el *ser-en-acto*, pero también que su cohorte de virtualidades que son potencias; lo otro que el ser (...) lo otro que *plenamente ser* -¡plenamente hasta desbordar!- que el término *en acto* anuncia; lo otro que el ser en sí – lo *intempestivo* que interrumpe la síntesis de presentes que constituye el tiempo memorable (Lévinas, 1993, pág. 8)

El “otro” me llegó desde su construcción en el escenario frente al cual interaccioné y actué. Inicialmente me posicioné en el territorio de Cajete como la extranjera con un pasaporte cualitativo que encarnó las prácticas sociales de la amistad, del intercambio de dones, que poco a poco se develaron en el proceso de reconocimiento de ¿quién era la nueva vecina que se posicionaba en su territorio? que deslindado en otra propiedad, había sido de ellos y que debía desde el umbral mostrar sus condiciones espirituales, su rostro, sus relaciones, para tejer el intercambio de reciprocidades con aquellos que son sus “otros”.

Yo y el “otro” debían significarse no como los maestros de quién soy, sino como uno más en el vecindario. La joven antropóloga profesora de la Universidad del Cauca pasó inadvertida, para dar paso a la dimensión en la constitución parental, esto es, un nexo de sangre para no ser la incógnita: nieta de don Manuel y de doña Ana Rebeca y sobrina de don Ennio. Por la filación Constan Cerón se evocó el rostro de quienes no eran desconocidos para el territorio, situación que desde ellos me dio estatus, para la generación de aquellos compaginados desde lo ancestral, no para las generaciones adyacentes y neogeneraciones.

La estrategia de adaptación frente al nuevo escenario, o sea de ciudadina, pasar a aprender el fuero del ciudadano mestizo, recreó en mi mundo de desplazada espiritual el mundo de adentro en Urubamba, mi jardín secreto, pues deseaba realizar mi sueño de infancia: la casa de campo, los jardines, la heredad del “otro” del que tiene voz y rostro y del que no lo tiene, la convivencia familiar, el trato con los demás, sentido de humildad, el reconocimiento del prójimo próximo.

El reconocimiento en la investigación se debió proyectar desde la aproximación al “otro” y de ellos hacia mí, dejando que cada cajeteño sea desde su propia espiritualidad, en mi aceptación de su diferencia cultural y mi puesta en escena desde la diferencia, lo cual ha sido un compromiso mayor, dado que aunque hay reconocimiento territorial y dentro de su sistema de valores, sin embargo, existe la ausencia de las relaciones del bien limitado.

En tanto, la presente investigación fue una relación continua de “coherencia del uno y el otro”, y la “imposibilidad de anular la responsabilidad por el otro” (Lévinas, 1993, pág. 11 y 15).

### **6.3.Miradas desde adentro**

A nivel general la familia, las relaciones de reciprocidad y alianzas, son los referentes básicos de constitución social que unen a los grupos.

Desde mi formación disciplinar y experiencia docente he convivido con el discurso que articula la antropología y etnografía en la organización social y parentesco, que muestra la estructura y función de las familias en una forma clasificatoria con base en sus relaciones y nominaciones, sin embargo, me quité la investidura de dichas estructuras para dar paso a las voces cajeteñas, de forma constitutiva y vinculante desde la polifonía de sus voces, y sus formas de constituir la familia.

En este sentido consideré, que son unidades de referencia, porque su contenido es social y mantiene diacrónicamente el reconocimiento de vínculos entre las personas, sus experiencias del mundo de la vida y las cosmovisiones que entrañan. Tanto sus relaciones, como sus actividades puede observarlas y tienen un significado de pertenencia en la delimitación de la investigación etnográfica, local o regional.

La familia es un vínculo de cotidianidades, dadas las condiciones económicas, afectivas y de cambio cultural, en mi concepto, asume un perfil de desvanecimiento, en razón de la diversidad y posicionando nuevas configuraciones de grupo, roles, funciones y adaptaciones a otras formas de supervivencia.

En el contexto de investigación las relaciones familiares de persona a persona, se posicionan bien sea desde la figura paterna o materna, pues lo importante es la construcción del afecto para que se reconozca el sentido del decir.

La familia conformada tradicionalmente por los referentes del padre, la madre y los hijos, es de reconocimiento general en la comunidad, pero no es un común universal. Incluso en algunas sociedades como la del Kibbutz, israelí (Spiro, 1980), se reconoce la forma, pero no el contenido en cuanto a la función, ya que, todos se constituyen como padres y de ahí devienen las obligaciones en la reciprocidad que los hijos deben tener para la pervivencia de la confederación agrícola, porque es el grupo social el que cumple las funciones de la familia. Esto significa que, la familia proyecta situaciones relacionales según su contexto. En otras comunidades no tienen ningún papel en la vida social. En este sentido se puede afirmar que hay muchas alternativas en cuanto a las relaciones familiares.

Por su parte Murdock, en la universalidad de la familia y en el caso de su estudio de la familia tradicional, propuesta para el kibbutz, expresa cuatro funciones: la sexual, la económica, la reproductiva y la educativa (Spiro, 1980). Esta tesis la confronta Spiro, arguyendo la disfuncionalidad de dicha familia en su contexto, para concluir que ni la familia ni el matrimonio existen en el kibbutz (Spiro, 1980).

En la antigua Yugoslavia (musulmanes de Bosnia Occidental) las familias producían su reconocimiento en la llamada Zadruga, liderada por un hombre y su esposa; incluyen una mujer de edad en el grupo. Los hijos-as casados y los hijos-as solteros (Spiro, 1980). Podemos afirmar



que los miembros descritos acudieron al protocolo de residencia del padre, esto quiere decir que, al casarse procrearon y se quedaron viviendo en la residencial de su padre.

Los Nayar de la India, en el reconocimiento único de compartir situaciones relacionales con la madre en el Taravad, lugar donde viven las bisabuelas, las abuelas, las madres, las hijas y los hijos e hijas de las hijas. Las mujeres y los hombres se quedan en el Taravad de origen y constituyen entre hermanos las unidades fraternas. Los hombres salen del grupo a fecundar a las mujeres de otro Taravad y regresan a su propio grupo. No se quedan porque repelen con sus cuñados, dado que ellos tienen roles y funciones parecidos a los suyos de cuidar a las mujeres y de socializar a sus sobrinos maternos en el control del territorio (Gough, 1984).

De otra parte, la familia tradicional se transforma en el tiempo presente, ya que, puede estar constituida por una pareja homosexual y heterosexual unidos en matrimonio, o en sociedad de hecho, conocida como unión libre que convive con sus hijos solteros.

Las familias tradicionales, son las más conocidas entre las culturas del mundo, pero también hay diversidad en sus formas, que están relacionadas directamente con sus vínculos afectivos en el reconocimiento.

Malinowski (1972) señala que la familia contiene funciones, se nutre con las mismas y se constituye en un significativo legal y/o jurídico, económico, religioso, de relaciones sociales entre otras. Es el elemento que coadyuva al continuum cultural.

Por otra parte, el autor relaciona la satisfacción de las necesidades fundamentales de ser humanos (biológicas y psicológicas) posicionadas entre lo cultural y lo material, a la familia. Como bien sabemos entre las necesidades básicas están la vivienda, en la crianza desde la familia, procreación y costumbres (Malinowski, Una teoría científica del Cultura, 1972).

Las relaciones de interdependencia en la cultura, o sea, entre lo económico, social, legal, religioso permiten la comprensión de la costumbre (Rossi & O'Higgins, 1981). Es importante considerar, que a nivel cultural el autor observa la creación de lazos sociales desde el intercambio de dones (Compilador Kahn, J. S., 1975).

El intercambio de dones y/o regalos crea una simbología comportamental de convencimiento, persuasión y hace manifiestos los vínculos sociales en la comunidad.

Por ejemplo, en el sistema de intercambio de los Kula, en el texto de Malinowski "Los argonautas del pacífico occidental" (1975) el autor establece el registro etnográfico del Kula, o intercambio de collares con otros aspectos de la cultura que tienen que ver con la magia, el comportamiento, las canoas.

Radcliffe (1976) asume la familia como grupo social, en tanto que la misma es una institución con dicho carácter que dirige su sostenimiento y asegura la cohesión de los sistemas vigentes de relaciones sociales. En este sentido la cultura une a todos los seres humanos en el interior de la comunidad más o menos estables, es decir, posiciona relaciones de las personas entre sí,

proporcionándoles una adaptación externa a su entorno, y una adaptación interna entre los mismos integrantes de dicho grupo que hagan posible una vida social ordenada (Rossi & O'Higgins, 1981).

De otro lado, la descendencia no es condición sine-qua-non para que se constituya la familia, o para que estén en entre dicho. Es decir, una pareja puede unirse, pero no necesariamente la descendencia está dirimida por esa relación.

En la heredad de la constitución familiar están las miradas de la exterioridad en un plano de sojuzgamiento al cuestionar por qué no se han tenido hijos. Precedente que en Cajete ha sido un fuerte entredicho, ya que, para la comunidad resulta no comprensible la idea de una familia sin hijos a cargo, no obstante, desde su fuero interno son condicionantes con el Otro, en la medida que las parejas que se unen tienen sus entenados<sup>12</sup> y además pueden estar a la espera a tener su propia descendencia.

Desde una mirada del fenómeno como narradora cultural y en convivencia con los cajeteños, asumo a mi familia en el liderazgo, con la presencia de Catalina mi hija, ahijados y las personas que en la cercanía de mis afectos son quienes me acompañan, además de la cercanía que comparto con las personas que laboran en Urubamba, que es la cristalización de mi proyecto de vida, mi jardín secreto. Además, deseo hacer referencia a las personas de mi familia tanto paterna y materna, como a mis amigos en hermandad. Ha sido difícil sortear y ganarme como un reconocido privilegio de género un rol y una función, dado que el reconocimiento de ellos hacia al "otro", en este caso

---

<sup>12</sup> Para los cajeteños un entenido refiere al hijo o hija de su pareja.

Yo, es desde la mirada del padre en el liderazgo, con exclusión de la mujer. De hecho, se constituyó en una rareza ver a una mujer de la ciudad, posicionándose en el rol de finquera, donde antes estuvo siempre un hombre, reconocido junto con ella en el mando del hogar.

Casi que comprender esta nominación desde adentro, me costó mucho, ya que, en el discurso de la independencia a la colonización, asumí que estos cayeron en vaciedad hace 500 años, pero no... los experimenté en carne propia, por el hecho de ser mujer, esto me lleva a pensar en un encubrimiento desde nosotros mismos, más allá de que la mirada europea nos haya encubierto.

A manera de narrativa, uno de los vecinos, curiosamente con el fenotipo europeo, pasaba después de mi separación conyugal, con un machete, cortando las pequeñas ramas que sobresalían del lindero a la vía pública y expresando “¿Es que aquí no hay un hombre?!”. Para posicionarme en el reconocimiento del “otro”, tuve que enfrentar dicha situación, anteponiendo mis derechos como mujer, propietaria y como habitante de Cajete.

Reconocer la permanencia del foráneo es muy difícil, los cajeteños lo posicionan en los márgenes, cual “hombrecillo o mujercilla”, es decir, lo posicionan en una situación de no valor cultural. En mi condición de mujer fue difícil ganarme este espacio, sin embargo, observé que, al tratarse de un hombre en calidad de par, es más sencillo posicionarse a nivel de género en Cajete.

Desde mis inicios y en mi investidura como antropóloga, empecé a observar muchos cambios, en esta contemporaneidad donde todo se mueve, y lo “sólido se desvanece en el aire” (Berman,

1988), puesto que muchas prácticas y oficios de antaño estipuladas como paradigmas comportamentales, empezaron a transgredirse por las nuevas generaciones.

La conservación colectiva de saberes, de hecho, es reverenciada por los cajeteños, fundamentalmente, entre las generaciones que hasta la década de los 80` gozaron del aprecio ancestral y la valoración de los mismos con las generaciones en transición, que corresponde a aquellas que se encuentran entre los años 80` y 90` y que aún detentan el paradigma comportamental de sus bisabuelos-as; abuelos-as y padres, pero que a mi observancia está en un proceso de colapsar en manos de las generaciones nuevas, poco interesadas en las raíces ancestrales.

Este comportamiento generado, posiblemente, por el cambio cultural, que ha vislumbrado otras expectativas en los proyectos de vida de las generaciones adyacentes, que los han alejado considerablemente de su sentido de pertenencia y de la herencia intangible (los oficios de heredad), más no del valor tangible (la tierra y su propiedad).

En la dinámica social con relación al territorio donde Cajete ha sido, es y se mantiene como una familia de reconocido número de miembros, una “familia grande”<sup>13</sup>, en su proceso histórico social. Me posicioné desde las interacciones con el “otro” y los significantes que en el proceso de endoculturación y/o crianza han dado paso a la construcción identitaria de nuestro devenir histórico–social en el grupo.

---

13 Al decir de los cajeteños, o también lo denominan con la expresión “Somos bastantes”

El tejido familiar se articula siempre con los hilos en un grupo para contestar a dichas relaciones; la dimensión de su desempeño en el rol y en la función de las personas en su contexto. Un rol, en mi criterio, está determinado por el reconocimiento que el grupo le asigna al “otro” y su función social, es el cumplimiento a dicho significado cultural.

De otro lado, existen modos de constitución familiar desde la muerte, donde el duelo se manifiesta desde todos los miembros de la comunidad que hacen al acompañamiento del cadáver con la presencia de la familia en duelo, expresando niveles de reciprocidad con su permanencia en la reunión que reviste un carácter ritual desde lo religioso imperante, que es la religión católica, rezando el rosario y letanías de muerte; así mismo, reconociendo el dolor con la entrega de coronas y ofrendas florales de sus jardines y huertas.

Desde otros nexos de reconocimiento vinculante, existen los lazos de solidaridad en los oficios, donde el entramado de las interacciones familiares se pone en escena, este es caso del oficio del maíz, que se transmite en su heredad de generación en generación.

Cajete se constituye en la matriz tangible, donde es el yo, tú, nosotros, la alteridad puesta en cuestión, de todo lo que sabemos, todo lo que aprendemos en el diario vivir.

## **CAPITULO III**

### **7. Migraciones, como producto del cambio cultural acaecido en el contexto ancestral (2010-2017)**

#### **7.1.Migración del corregimiento de Huisitó, municipio de El Tambo, al corregimiento de Cajete municipio de Popayán**

Es motivada por el negocio de la compra de una finca en la Vereda de Cajete, Corregimiento del mismo nombre, en el año 2010, por el monto de 280 000 000, para la actividad de la agricultura (siembra de café, plátano y hortalizas) que transformó el paisaje cultural de una buena parte del lindero de la propiedad, a la entrara de la Vereda de Santa Ana.

Los protagonistas de raíces paisas, habían migrado inicialmente, de Antioquia a Huisitó, buscando un mejor estar como campesinos, agricultores y jornaleros que con el cultivo de la planta de coca a posteriori dimensionaron otra actividad de menos esfuerzo para el sostenimiento de la familia. Es así como de la precariedad y el aguante e insatisfacción de las necesidades primarias como el alimento, el vestido, la educación fueron los acicates de transformación de sus sueños, otrora con un desgaste físico inevitable y se entronizaron en una actividad ilícita que concentró otro abanico de roles, como el del narcotráfico.

Huisitó marginado en el control jurídico por el Estado, se había constituido en un pueblo donde se aplicaba la ley del monte; no vale la autoridad policial sino la palabra y el compromiso entre negociantes del mercado ilícito. En este mismo escenario, otras personas no enfilaban en roles de categoría de autoridad en la actividad y agotados en su bienestar espiritual por los enfrentamientos

entre la guerrilla, el paramilitarismo y el narcotráfico, deciden migrar, sobre todo cuando se constituían en cabezas de familia femenina, en estado de separación de sus conyugues.

De otra parte, Huisitó se constituyó en el Hollywood, de la magia del Cauca, porque su ubicación muy distante de la capital del Cauca y del país; pero todo lo tiene, al decir de Ciro<sup>14</sup>: “discoteca, almacenes agrarios, de ropa; miscelaneas”. La familia y las amistades, en Huisitó son el vínculo donde se mueven las relaciones sociales.

Expresa Aurora, que se aplica “el ojo por ojo y el diente por diente”, es decir, que en Huisitó debes comportarte: todos te conocen y debes respetar el trabajo de los demás, o si no te enseñan a considerar al vecino a las buenas, o de otra manera en el conflicto de intereses.

---

<sup>14</sup> Narrador cultural. Los nombres originales permanecen en el anonimato



## 7.2. Algunas historias de vida

Desde la narración cultural, los diálogos se entrelazaron alrededor de preguntas y respuestas, con aquellos vecindados a Cajete, de las cuales, las preguntas más relevantes se constituyeron en las siguientes:

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?
2. ¿Cuántos hijos tiene?
3. ¿A qué se dedican los miembros de la familia en este momento?
4. ¿Quién le colabora en los oficios?
5. ¿Tiene más hermanos-as viviendo con usted?
6. ¿Ellos-as también vivían en Huisitó? (según el caso)
7. ¿Y su esposo o esposa? (según el caso)
8. ¿Se conocieron en Huisitó?
9. ¿Les ha permitido tener bienestar el oficio de la agricultura?
10. ¿Se quedan en Cajete o piensan regresar a Huisitó?
11. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

El entrelazado con los narradores culturales construyó la base de estas preguntas, que se realizaron con cada uno, de modo que se enumerarán consecutivamente y se considerarán en su mayor parte, en la relación dialógica.

**Nombre:** Renée. **Estado Civil:** Casada. **Edad:** 56 Años. **Sexo:** Femenino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque estaba aburrida de la guerra entre patrones; la guerrilla; los paras. Es muy duro vivir así.

2. ¿Cuántos hijos tiene?

Del matrimonio tengo 5 hijos.

3. ¿A qué se dedican los miembros de la familia en este momento?

Yo, a los oficios de la casa; barrer; trapear; cocinar; lavar; educar a mis hijos. Uno se bachilleró. Los otros no están aquí, ahora. Hace 4 meses mi esposo me apoyó para organizar un negocio de venta de empanadas; chorizos; fritos; almuerzos los domingos; venta de gaseosa.

4. ¿Quién le colabora en los oficios?

Todos, la familia es muy unida. Mi hermana me ayuda todos los días.

5. ¿Tiene más hermanos-as viviendo con usted?

Si. En este momento están en mi casa 3 hermanas con sus hijos.

6. ¿Ellas también vivían en Huisitó?

Si. Todas estaban en el pueblo con sus hijos.

Yo tengo tres hijos antes del matrimonio. Del matrimonio actual son dos. También tengo un hermano. Vive en el Cauca por un lado, del Tambo.

Mis hermanas responden por sus hijos y ayudan en este negocio y se les paga el día. Viven aquí en la casa, es grande. Mi esposo las ha apoyado ubicándolas en lotes pequeños dentro

de esta propiedad a un bajo precio; 2 000 000, 3 000 000 y ellas lo van pagando y trabajan para conseguir los materiales de construcción como el zinc; orillos; tablas; ladrillos. Ellas van reuniendo dinero para la matrícula del agua; de la luz. También trabajan en otros restaurantes donde las necesiten, en Cajete.

7. ¿Y su esposo?

Trabaja en sus negocios. La ladrillera; los camiones; la agricultura.

8. ¿Se conocieron en Huisitó?

Si.

9. ¿Les ha permitido tener bienestar el oficio de la agricultura?

Si. Hemos sembrado bastante. Por lo menos 4 000 matas de plátano; yuca; pepinos.

Tenemos también el guadual y se venden las guaguas en buena luna, para postear linderos y para otros trabajos de finca.

10. ¿Se quedan en Cajete o piensan regresar a Huisitó?

Por ahora nos quedamos por acá, ya parte de la familia por mi lado, están aquí y están trabajando para estar bien con sus hijos.

11. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Me siento bien con gran parte de mi familia que está aquí en el sitio. Soy de otra parte, extraño las otras personas. Me he hecho al ambiente.

**Nombre:** Débora. **Estado Civil:** Soltera. **Edad:** 45 Años. **Sexo:** Femenino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque ya no me aguantaba más los enfrentamientos del ejército, la guerrilla. Teníamos que salir de las casas y protegernos a cualquier hora. Sobre todo en la noche.

2. ¿Dónde quién llegó a Cajete?

A la casa de mi hermana Renée. Después me dieron un trabajo para cuidar una finca con mis hijos. Realicé otros trabajos cocinando; en el aseo. También haciendo tamales; yogurt.

3. ¿Cuántos hijos tiene?

Si. Tengo 4 hijos. Dos hijas y dos hijos y he perdido muchos embarazos por el trabajo.

4. ¿En qué oficios se desempeñaba en Huisitó?

En trabajos domésticos en casas de familia; en lo que por lo general la gente trabaja allá, en cocales; con mi esfuerzo y con el del marido que tenía, en trabajos de campo.

También tenía puesto de arepas. Me bandiaba con la venta de tamales; cría de gallinas; cuyes.

5. ¿En qué otros lugares ha vivido?

En la Fonda, del Tambo pa'riba.

Yo me'cho a pulso, he trabajado pa'mis hijos. Me he separado de sus papás. El primero por que falleció y después me uní con otro señor y por la mala vida que me daba, lo dejé; me tocaba trabajar mucho pa'sostener a la familia. Él todavía vive en Huisitó, pero nunca lo intenté ver. Si algún día viene lo recibiremos. Pero le digo que no he tenido suerte, todos los maridos se han muerto o no sirven pa'nada.

6. ¿En el momento actual de qué actividades sobrevive?

De la cría de gallinas de campo; de la venta de huevos; venta de pollos; cuyes; cria de cerdos; venta de matas; de la cosecha de café, cuando me cae la cosecha; tengo 700 matas. Vendo también gasolina. Tuve una tienda y la acabé, por falta de surtirla. Hago también tamales.

7. ¿Se quedan en Cajete o piensan regresar a Huisitó?

Pues hasta el momento si, porque ya eché raíces levantando mi rancho que compré por intermedio de mi hermana. Su marido me facilitó el lote pa' pagarlo poco a poco. Yo le di a cambio la finca de Huisitó. Si no me hubiera empeñado de por vida, porque me ha tocado sola con mis hijos, pero sigo adelante.

8. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Me amaño en el lugar, le dije que ya eché raíces construyendo mi rancho.

**Nombre:** Marisol. Estado Civil: Soltera. Edad: 37. Sexo: Femenino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque mis hermanas se vinieron adelante, vine a visitarlas y me quedé, me gustó Cajete. Llegué primero a la Fundación Voces de Esperanza segunda etapa, con mis 2 hijos pequeños; los otros tres son adultos, están independientes en otros lugares.

2. ¿Qué oficios desempeñaba en Huisitó?

Rebuscándome en oficios en casas de familia; en los cicales. Por la situación de dificultades en Huisitó, somos desplazados. Teníamos que salir con mis hijos de la casa, por la guerra en cualquier momento. Mi hermana Débora, también es desplazada.

3. ¿En este momento, en qué oficios se desempeña?

Trabajo en el restaurante de mi familia, soy empleada fija, ahora; antes en otro restaurante aquí en Cajete; cosechando café cuando me contratan; o al día, donde me llamen de las casas de familia para hacer oficio.

4. ¿Se quedan en Cajete o piensan regresar a Huisitó?

En el momento vivo donde mi hermana Renee. Allí me han recibido con mis hijos. Perdí un embarazo y me separé.

Ahora estoy trabajando para hacer mi rancho en el lote que me ha facilitado el esposo de mi hermana Renee. Lo voy pagando con mi trabajo y parte del dinero lo utilizo para comprar zinc y materiales de construcción.

5. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Me siento bien en el lugar con mi trabajo. Estoy bien en la vereda.

**Nombre:** Boris. Estado Civil: Unión Libre. Edad: 30. Sexo: Masculino

6. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Nos vinimos con mi mamá, mi hermano y mi hermanita, acosados y aburridos por la guerra, la violencia. Llegamos como desplazados a Cajete y nos recibió, inicialmente, mi tío Yeferson que es el esposo de mi tía Renee, hermana de mi mamá. Teníamos que salir por los bombardeos de la casa y escondernos en el monte. Era mucho el susto de toda la familia. No aguantamos más y nos vinimos de Huisitó. Queríamos paz y estar tranquilos.

7. ¿Qué oficios desempeñaba en Huisitó?

Oficios domésticos que mi mamá me enseñó para ayudar en la casa y donde me llamaran a trabajar desde niño, ahora tengo 30 años por cumplir en marzo.

También aprendí la sobrevivencia de caza de animales de monte como la boruga; guara; conejos; guaguas; cusumbe; micos; jabalíes; chuchas y venados.

Tengo que decirle que la pobreza nos perseguía, pero siempre nos rebuscamos con el trabajo y en la mesa teníamos el alimento para toda la familia.

En el rebusque estuvimos en la cosecha de los cocales a lo último y la plata siempre estaba, pues pagaban bien a 100 000 el día, pero así mismo el dinero se iba. Una libra de carne tiene el costo de 5 000; una cocacola 15 000 o 20 000 pesos; con 1 000 000 de pesos se compraba el mercado, pero el costo era muy alto. Hemos sido campesinos pobres y salimos también pobres del lugar, salvando el pellejo o la vida.

Lo que tenemos, el lote, el rancho, lo conseguimos comprando y pagando a mi tío y las pocas cosas de muebles como las camas, algunas mesas, ollas y otras cosas fue parte de lo que trajimos y lo demás con el trabajo lo hemos conseguido aquí.

8. ¿Qué hace ahora?

Yo trabajo en construcción; en fincas; en la agricultura; cuido animales: caballos; cabras; gallinas, bimbos: cerdos.

Vivo ahora en tercera unión. Tengo de la segunda unión dos hijos que están en Cali. En la tercera unión tengo una hija.

Lo único que le digo es que Huisitó está en Colombia, pero la policía no entra porque son pérdidas, los matan. Allá mandan los patrones. Cada quien tiene su cocalera y de eso viven, por eso pagan bien, pero tienen sus peleas entre ellos por la tierra donde mandan y la

competencia del mercado; entonces eso con la gente que trabaja es un problema, porque también resultan complicados con la ley de ellos, o se está con ellos o no se está. Entonces es mejor decidir y ganarse las cosas a lo legal. La costumbre de lo fácil tiente, pero no se puede meter a la familia a sufrir y a que lo maten por nada.

9. ¿Se quedan en Cajete o piensan regresar a Huisitó?

Hasta el momento sí. Pienso levantar bien el rancho. Ahora lo tengo con orillos y zinc; el piso es de tierra, lo he adaptado con lo que he podido, pero con esfuerzo. Está el futuro de la niña y estoy tranquilo con mi pareja, no pasamos hambre; carecemos de comodidades, pero estamos en paz.

10. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Pienso en el futuro de mi hija en este sitio; aprecio a muchas personas del lugar; otras, es difícil de tratarlas, pero las trato.

Si le sirve quiero contarle el proceso del cocal.

1. La siembra: Se realiza con pedazos de árbol y semillas, porque se distinguen las matas: una para sacar la semilla y la otra para cortarle pedazos y sembrarla.

1. Tiene diferentes nombres: una se llama pajarita; otra peruana; otra pringa; otra pringamaría; chipara; romelia. Estas son las más conocidas y usadas.

2. La mata se levanta o está lista a los 6 meses de sembrada. Se abona mensualmente con abonos químicos y orgánicos. Cuando está jecha o de coger, la hoja se pone oscura y ya se cosecha.



2. La cosecha: Es realizada por 50 o 60 personas, según la extensión de la siembra. Se cosecha en costalillos, raspando las matas en su totalidad.
3. La pesada: Se hace por arrobas o por kilos. La arroba vale 7 000 pesos la cosechada.
4. ¿Cómo se trabaja? o ¿cómo se procesa?:
  1. Se pica la hoja en partes muy pequeñas
  2. Se le echa cemento gris: 7 kilos por 14 arrobas.
  3. Amonio. 6 kilos por 14 arrobas.
  4. Combustible: Se utiliza un promedio de 150 galones de gasolina o petróleo para quemar o cocinar la hoja.
5. A la media hora se destapa y se lava el combustible con ácido, con 150 cms<sup>3</sup> por 14 arrobas y se batuea con un batueador durante 5 minutos, para así separar una cosa de la otra. El combustible suelta el alcaloide, o la mercancía y se va a un agua de ácido de 12 litros de agua por 250 cm<sup>3</sup> de ácido sulfúrico.
6. Se saca del agua con el ácido con soda de bicarbonato el alcaloide y tiene un proceso donde se fritá para sacar el agua y que quede el sólo aceite y luego la secada en un plástico, se extiende; la dimensión es de 2 por 2 mts<sup>2</sup>, revolviéndola hasta que seque con un cucharón y luego se empaca para llevarla al mercado.
7. El precio total en gramo 1 500 pesos en el pueblo de Huisitó. El total del kilo es 1 500 000 pesos.

1. La finura del polvo depende de cómo la persona la saque, hay veces el polvo es gomoso y es más barato. Las nuevas generaciones son más avanzadas y perfeccionistas; las generaciones anteriores eran más rústicas en este proceso y utilizaban permanganato de sodio.
2. La vieja generación trabajaba así: Antes se cogía la hoja; la pisaban los humanos o las bestias (mulas); le echaban sal, al estar la hoja oscura la quemaban con gasolina en canecas por una hora; se lava y luego la prensaban y se daba vuelta en las canecas; el combustible sale abajo y la mezcla se encima; se mueve y se pasa una esponja, luego se hacía una hamaca y la escurrían, gota a gota.
3. El bicarbonato de soda, también servía para echar al aceite; hirve y se amarra al alcaloide. El combustible le saca la mercancía a la hoja.
4. El promedio de ácido hala la mercancía; es decir es agua, combustible, mercancía. Todo debe quedar separado.
5. Cuando el combustible queda amargo necesita más ácido; se revuelve y sube el agua con el ácido.
6. Para sacar la mercancía se le echa agua: por ejemplo, para 1 000 arrobas se necesitan 200 litros de agua, a lo nuevo debe reducir el agua; le mata con bicarbonato el ácido, entonces el alcaloide queda a la deriva. Esto se llama reducir y la mercancía queda más limpia.
8. Otra forma de trabajar es con agua y ácido:
  1. Se Hace un tanque de 8 x 6 mts<sup>2</sup>.

2. Se hecha la hoja en un plástico o carpa de la misma dimensión.
3. Se le hecha ácido sulfúrico y se revuelve con agua.
4. El proceso dura un promedio de 3 días. Utiliza combustible, pero más poquito. Por ejemplo a 200 galones de gasolina para 3 personas durante el día, lavando el agua ácido que sale del tanque. Por los tres días se hace el mismo proceso, donde se reduce todo lo del tanque a un tambor de 50 galones; de allí se saca el alcaloide, se saca con la misma soda cáustica o bicarbonato, que es soda liviana.

Este trabajo es lo que se llama mixto, porque son varias cosas combinadas y es alcaloide lo que se produce. Tiene producción; alcaloide. Esto es para el consumo del pueblo raso.

Para la gente con mucho dinero, el perico o cocaína es más fino; más pulido y es en máquinas. De 100 kilos de la descrita anteriormente queda 1 kilogramo y cuesta por gramo 15 000 pesos, entonces 1 000 gramos por 15 000 pesos tienen un valor de 15 000 000 de pesos.

En las fiestas patronales se celebra la presencia del adulto mayor. Se iniciaron desde el 2014 en adelante. Se les brinda regalos; se comparte una cena. Hay concursos de baile, de carreras, de fútbol. Durante estos 15 días se resalta el consumo de la mercancía. No hay ningún santo de por medio. Todos los patrones aportan y fácilmente se gastan 30 000 000 de pesos o más.

En Huisitó la coca se cultiva en grandes extensiones; se arrasa con montaña virgen, a pesar de lo prohibido; pero más se cultiva en lo plano. La vegetación nacida se pierde. Las márgenes de las quebradas tienen un promedio de 80 a 100 mts, con sanciones a quienes no cumplan y multas hasta de 500 000 000 de pesos. Las aguas de los laboratorios no caen a las quebradas, sino a la tierra misma y es abono el nitrato de amonio.

Se lleva el producto a la plaza de mercado y el mejor postor se lleva la mercancía. Se instala la mesa. Hay varias personas con una arruma de billetes y una pesa. Se pesa la mercancía. Se hace la cuenta en kilogramos. Se hace un recibo del que vende y del que compra: kilos; gramos; libras. La mercancía coge diferentes destinos.

Muchas personas desechan el agua del ácido y allí sobra la mercancía; de un retaque de 500 arrobas se sacan 800 000 pesos. La gente desprecia esto, pero para uno pobre le sirve.

El pueblo raso de campesinos cultiva la coca; me meto en el proceso y los otros los especiales, los del perico, son de otra categoría; andan armados hasta los dientes, parecen el ejército.

La mercancía la sacan fácil por vía terrestre, el consumo fácil del proceso sencillo de la coca; el perico lo sacan por aire (aviones, avionetas) y por agua (barcos y submarinos). Otra forma de sacar el perico es en mulas (equinos). Con 30 kilos, 100 kilos, 120 kilos.

En Popayán un kilo de mixto puede valer 6 000 000 de pesos.

Los patrones de fincas son los finqueros; los del perico son traquetos; los narcotraficantes son los que comercian con el alcaloide.

Volver a la realidad de vivir con lo ganado me costó esfuerzo y trabajo. Antes de venir a Cajete me preguntaba: ¿De qué vive la gente en Cajete? Y ahora vivo en carne propia las necesidades y como enfrentarme a ellas con honradez. Es duro, antes tenía muchas cosas fáciles ahora no, debo trabajar para conseguirlas y apreciar el trabajo.

### **Pregunta inductiva**

¿Han pensado o piensan los que se dedican al oficio de producir la mercancía de la coca en Huisitó, los patrones que tienen este mercado el daño que están generando a las personas que los consumen?

No. Ellos no piensan nada, ni les pasa por la mente. Solo quieren vivir bien, vestir de lo mejor con ropas de marca; allá [se refiere a Huisitó] hay almacenes de ropa fina, de zapatos. Y sobre todo de tener muchas mujeres para crear envidia entre patrones, de quién tiene más; ¿sin son bonitas, de dónde vienen? Ellos se guerrear por esto y hasta se matan. Le hacen la propuesta de irse a vivir con ellos a toda mujer que llega al pueblo, porque el decir es que con la plata las mujeres se compran y se pueden tener, comprándoles todo lo que pidan. También se ven traiciones sobre todo entre los patrones de edad, ya mayorcitos, porque su vigor se acaba y las esposas los cambian por otro. Esto crea situaciones difíciles. Las traiciones las cobran duro a los infractores.

La gente por lo general es muy vendida, no quieren trabajar. Imagínese que cuando erradicaron las matas de coca por orden del gobierno, la gente con hambre vendía los animales que les quedaban para no comprar comida, con tal de no trabajar.

Algunos patrones tienen fincas ganaderas, cicales y procesan la mata y comercian la mercancía. El campesino normal trabaja en los cicales y le pagan bien, pero se acostumbraron a no hacer otro trabajo y a vestir de lo mejor. Muchos no han salido de esta situación y hasta consumen la mercancía. Otros patrones tienen tanto que no aparentan tener, pero cuando invitan a celebrar lo hacen con whisky old parr y otras marcas; gastan comida y uno tiene que aceptar, o sino se disgustan. Tienen carros de 120 000 000 de pesos; camionetas sobre todo, y muchas veces las hacen desbarrancar y compran otros carros. Ellos solo piensan en estar bien y nunca en los que consumen la mercancía; eso les tiene sin cuidado.

Le quiero decir que los únicos que en este momento trabajan la tierra, es decir cultivan por ejemplo, plátano, hortalizas, chontaduro, son los evangélicos.

## 8. Migración del departamento del Caquetá a Cajete

**Nombre:** Juan Alberto. **Estado Civil:** Unión Libre. **Edad:** 47. **Sexo:** Masculino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque, de primero me vine para el Cauca donde un hermano que trabajaba en una finca de Morales. Me vine solo. Después traje a la familia, mi mujer y dos hijos. Una niña, adolescente y un muchacho, ya con 23 años. Todos somos del Caquetá, venimos de Doncello.

Me endeudé pagando, inicialmente, 500 000 pesos en la Fundación Voces de Esperanza. Después con mucho trabajo en la familia, terminamos de pagar.

Nos instalamos como todos los que aquí compramos en el 2010, protegiéndonos con polisombra y soportando necesidades, sobre todo de alimentos.

Mis hijos entraron a la educación educativa de Cajete. Uno de ellos ya se bachilleró y la niña va a terminar el bachillerato.

2. ¿Qué oficios desempeño en su lugar de origen?

Me desempeñé como agricultor, jornalero y con este trabajo sostenía a la familia; mi desempeño es éste que le digo. En todas partes donde voy lo hago. Tengo un hermano en Balboa, donde voy a trabajar cuando está pesado sobrevivir acá.

El campesino de Balboa trabaja como todos, en cocaleras, sino ¿de qué viven?

3. ¿Piensa quedarse en Cajete?

Yo voy y vengo de Balboa a la Fundación Voces de Esperanza, como le dije. En situaciones que me aqueja la salud me apoyo en mi mujer que realiza oficios en casas

de familia en la Fundación y en el hijo que le está yendo bien con el Sena, donde trabaja y nos ayuda bastante.

## **9. Migraciones del sur del Cauca a Cajete**

Están concentradas en la Fundación Esmeralda, que dirige el señor Duván Botero, en calidad de Representante ante la comunidad. Esta compra la llevaron adelante en la propiedad del señor Hugo González, en el sitio denominado Alto Cajete. Son 800 lotes con distribución espacial de 7 mts. de frente por 13 mts. de fondo.

El segundo tramo al fondo de la finca original evidencia la presencia de la Fundación Nuevo Hogar, con amojonamientos de las dimensiones enunciadas anteriormente y con una distribución de 300 lotes.

Los precios en la parte plana están determinados en 9 000 000 de pesos por lote y en la parte de falda tienen un valor de 6 000 000 de pesos.

Los materiales de construcción de las viviendas oscilan entre la esterilla para cubrir paredes y cerrar la vivienda; y las tablas; y orillos. Los techos con tejas de zinc. Muy escasas construcciones en ladrillo.

Ha sido difícil la comunicación con los habitantes de este contexto, porque no todas las viviendas están habitadas y algunos lotes ya comprados nuevamente están en venta. A pesar de



estas circunstancias me he comunicado en el sitio con el señor Duván Botero, a quien presenté mis credenciales como profesora de la Universidad del Cauca, interesada en el estudio sociocultural de este espacio. Me solicitó mi nombre y el número del celular. De igual manera él accedió a su información.

Lo escuché en su propuesta de ofertar los lotes para las personas de escasos recursos constituyéndose en su objetivo perfilado en su plan de vivienda.

Observé un amplio sector modificado en parcelas y un sistema de terrazas para la venta de lotes circundantes a la carretera central. El entramado de mangueras para el surtido de agua. De igual manera, el tendido de redes eléctricas bajo la denominación de la Energética de Occidente. El mantenimiento de la quebrada que divide la Fundación Esmeralda y la Fundación Nuevo Hogar tiene un cuidado precario, apenas se insinúa la presencia del agua por el avance de la modificación del paisaje natural y la acción del clima con un verano que se anuncia.

Las preguntas en cuestión, fueron las siguientes:

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?
2. ¿Qué oficios desempeñó en su lugar de origen?
3. ¿En el momento actual de que actividad sobrevive?
4. ¿De cuántas personas se compone su familia?
5. ¿Y su esposa le colabora?
6. ¿Piensa quedarse en Cajete?

7. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

**Nombre:** Roberto. **Estado Civil:** Unión Libre. **Edad:** 39. **Sexo:** Masculino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque ya cumplí con tener una familia en Balboa, trabajar duro pa' tener algo y ya quería independizarme de la tierra y hacer otras cosas en otro la'ó.

2. ¿Qué oficios desempeñó en su lugar de origen?

Jornalero al día, agricultor; pero la fiebre de la mata de coca cambió la costumbre del trabajo de rutina y nos metió en donde pagaban más por cosechar las hojas de coca, ya en estopas a 7 000 pesos cada una. Entonces a uno se le abren las agallas y quiere hacer lo que le cueste menos esfuerzo, es decir lo fácil. Hice mis ahorros pa' beneficiar a mi familia y salir a tiempo del problema que le ponen los demás, haciendo perder el ritmo del trabajo de costumbre.

3. ¿En el momento actual de que actividad sobrevive?

En actividades de construcción. Un vecino de aquí de la carretera central, me conectó con alguien que trabaja en obras en la ciudad y así he estado trabajando de aprendiz y algo se me queda y traigo plata para la familia cuando hay trabajo, para comprar el diario. El maestro me paga 25 000 pesos que me sirven. No pago transporte, ando en bicicleta o si no me vengo en la ruta de la buseta, la 6 de Transtambo que me deja en la entrada de aquí, y cuando no hay plata, a pie.

4. ¿De cuántas personas se compone su familia?

Está mi mujer y tres niños más: dos mujercitas y un varoncito. Están pequeños. De cuatro, tres y un año.

5. ¿Y su esposa le colabora?

Si, hace el oficio, la comida. Cría a los niños. Permanece en la casa.

6. ¿Piensa quedarse en Cajete?

Hasta el momento si, hay que mejorar el rancho y esperar los papeles legales donde figure como propietario. Me costó 4 000 000 de pesos y he dado 2 000 000 de pesos

7. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Tengo mi rancho y espero papeles pa' legalizar. Estoy bien en mi vecindario

**Nombre:** Julián. Estado Civil: Unión Libre. Edad: 32. Sexo: Masculino

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque somos desplazados víctimas del conflicto armado. Venimos de Argelia, Cauca con mi mujer y dos hijos y dimos parte del pago 1 000 000 de pesos; son 4 000 000 de pesos

2. ¿Qué oficios desempeñó en su lugar de origen?

De campesino, agricultor y jornaleando.

3. ¿En el momento actual de que actividad sobrevive?

De la construcción como ayudante. Contratan al que dirige la obra y él nos llama a varios de aquí.

4. ¿De cuántas personas se compone su familia?

De la mujer y un hijo de 2 años.

5. ¿Y su esposa le colabora?

En los oficios domésticos y cuidar al niño.

6. ¿Piensa quedarse en Cajete?

Sí, porque acá tengo trabajo y al menos tenemos donde vivir tranquilos. Pasamos necesidades porque todo el tiempo no hay contratos, pero ahí vamos.

7. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Estoy con trabajo, con tranquilidad y tengo donde vivir. El lugar es bueno.

**Nombre:** Teresa. Estado Civil: Soltera. Edad: 35. Sexo: Femenino.

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque amigos que se habían venido a Popayán nos dijeron de esta venta de lotes y de tanta lucha allá en Argelia, en el campo con la guerrilla, y los patrones de finca y el ejército nos afectamos y quedamos sin trabajo.

2. ¿Qué oficios desempeñó en su lugar de origen?

Campesina, agricultura y raspachina de los cicales. Me daba pa' sostener a mi familia. Soy independiente con mis dos hijos y me vine como desplazada.

3. ¿En el momento actual de que actividad sobrevive?

Tengo una tiendita y vendo algunas cositas de primera necesidad como arroz, aceite en botellitas pequeñas, jabón, gaseosa; así, no mucho surtido; también gelatina, siempre vendo, también hago mis actividades de cocinar, lavar la ropita, cuidar a los niños. Estoy sola. Cuando vienen de la familia mis hermanos me acompañan y se están bastante tiempo.

4. ¿Piensa quedarse en Cajete?

Tengo mi ranchito, hay que luchar por él y terminarlo de pagar; ya he dado 2 000 000 de pesos; solo faltan 2 000 000 de pesos.

5. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Lucho por mi vivienda y me gusta Cajete. Estoy bien.

## 10. Migración del Bordo y el Plateado

**Nombre:** Juana. **Estado Civil:** Unión Libre. **Edad:** 40. **Sexo:** Femenino.

1. ¿Por qué se vino a vivir a Cajete?

Porque mi ex marido, el papá de uno de mis hijos me puso en conocimiento de un lote en Santana, muy central para que lo comprara y el relacionarse con la niña; yo ya tenía mi otra unión, es decir, estaba separada de él. Compré el lote y fui comprando los materiales de construcción y todo lo que se necesita y la casa quedó lista para habitarla. Estando allí en la vereda que estamos hablando, salió la oportunidad de las casas de la vicepresidencia de la República en el actual gobierno y presenté papeles y salí sorteada como mujer cabeza de familia; la casa está ahora deshabitada. Tengo también 5 lotes en la Fundación Esmeralda, ahí en Cajete, para venderlos después.

Permanezco sobre todo en la casa que construí en Santana. Yo soy del Plateado, Cauca, tengo finca allá con mi marido y también tengo una finca en el Bordo.

2. ¿Qué oficios desempeñó en su lugar de origen?

Desempeñaba la agricultura y el trabajo en los cicales en la finca. También el trabajo del proceso de la coca y la mercancía.

3. ¿En el momento actual de que actividad sobrevive?

De lo que le estoy diciendo. Las dos fincas producen y de ello vivo.

4. ¿De cuántas personas se compone su familia?

Estoy ahora con mis hijos que tienen 5 años uno y 8 años el otro, y mi marido; mi hijas tiene 23 años, vive en Santana.

5. ¿Piensa quedarse en Cajete?

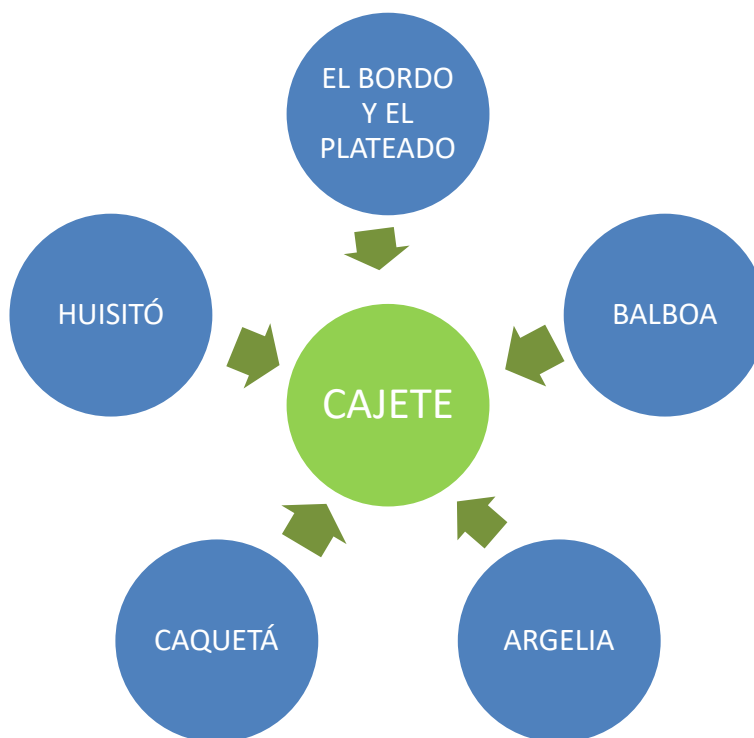
Aquí llego, como es mi casa; estoy viajando al Plateado, al Bordo.

6. ¿Cómo se siente en Cajete, como propio o extraño?

Siempre llego a ver a mi hija a Santana, y me siento con relaciones buenas con los vecinos y a gusto.

## 11. Migraciones, comportamientos y rostros

Mapa 1. Migraciones socioculturales al Corregimiento del Cajete



Trabajo de campo. Nancy Cristina Constaín Cerón. 2017

La migración al Corregimiento de Cajete proveniente de diferentes pueblos del Cauca, nos evidenció rostros de comportamientos que antagonizan con el deber ser, porque en este cruceo de ganarse la vida para sobrevivir, se han dado opciones que se identifican con lo que no debe hacerse, lo ilícito, lo malo. Se conectaron a estas decisiones la voluntad de asumir dichas situaciones porque en el colectivo todo es permisible en las imágenes del mundo, que acompañan al ser marginado socialmente o vulnerado en sus derechos y que asume un canon de realidad, de diversidad de comportamientos que interaccionan con lo permisible, lo dado; lo que se convierte a la fuerza en consuetudinario.



Entonces “otros” rostros se mostraron y se oponen a aquellos que un día, generacionalmente interactuaron en escenarios con sobrevivencias del campesino migrante, domesticador de territorios con otras semánticas de comportamientos.

Es un “otro” que pluraliza su acción y dimensiona un abanico de significados culturales. En el despliegue del menú se posiciona el bien ilimitado, o sea, todo lo que permite el dinero en un medio que contextualiza el poder de adquisición fácil: casas; insumos domésticos y alimentarios, vehículos; rutinas comportamentales, y un sin fin de decisiones.

Boris, uno de los narradores culturales, volvió a la realidad; su dura situación de campesino fogueado en una adquisición de bienes que no usufructuó, porque la misma situación de choque o conflicto de intereses entre sus patrones, lo ubicó en otro lugar.

La decisión irreversible, la realidad lo vuelve a la pobreza de donde salió. Errar en su comportamiento no lo puede posicionar en fuerzas antagónicas entre el bien y el mal; y mucho menos dejar de ser el hombre malo, si se quiere, para convertirse en hombre bueno. Hay un desencuentro de alteridades en ese hombre en que se acontecieron muchos sueños y desbordes de realidades, tampoco podríamos aplicar la bondad para unas cosas y la maldad para otras.

Nos preguntamos entonces ¿Qué se reúne en dicha alteridad? El reconocimiento moral de Boris ante una realidad falseada por las condiciones socioculturales que acuña la miseria humana. El encubrimiento de la realidad de Boris y del resto de soñadores, es salir de dicho carnaval y el héroe abyecto (Compilador Morson, 1993), que le permitió no ser él y encubrir las carencias con el

despilfarro; el derroche, las apetencias, los lujos; el deterioro espiritual; el desafecto; la soledad; el no mirar con sus ojos la realidad del deterioro de “otros” que inmovilizados en su voluntad cayeron en el consumo fatal y hundimiento de su voluntad. Su sinuosa decisión los posicionó en el sujeto colectivo que dejó la belleza de carencia física que lo margina del despilfarro, pero gana la fealdad del consumismo deteriorado en el rol y estatus que su oficio le ha determinado con el dinero fácil.

En esta modernidad líquida, utilizando las palabras de Zygmunt Bauman (2003), hemos dado paso a dichos consumos sugestivos, que alteran la conciencia. Hay necesidad de esta acción para algunos que toman la realidad al azar, pero no para “otros”, siguiendo el canon griego de considerar la armonía entre el hombre y su mundo interno contextual y subvertirlo en una indiferencia de comportamiento ético.

Pero más grave, aún, Boris y tantos NN en una posición intersubjetiva que valora un sistema de signos: lo económico; el poder; la subordinación; la automarginación; la intolerancia mediada por el consumo, el debilitamiento y decadencia moral que en ese abanico de comportamientos ponen en un plano intersubjetivo al hombre que se define en dicha acción como el significante de una función intersubjetiva, porque asumo al decir de Levinas que se ha “abandonado la idea de persona en tanto que meta y origen de sí misma y es que el humanismo solo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (Altuna, 2010, pág. 270).

Consideré que el humanismo se ha centrado en un sistema de signos como los descritos anteriormente, que lo deshumanizan y condicionan la intersubjetividad del “otro”.

Al decir de Altuna (2010) cada persona concreta, con rostro sigue siendo el centro, la fuente de valor. La ética del rostro ha de tener presente necesariamente la dimensión comunicativa de los seres humanos. Solo puede tratarse, por consiguiente, al decir de la autora en mención, de un humanismo que subraya tanto el valor y la singularidad de cada persona, de cada rostro, como la interrelación de todos los humanos (Altuna, 2010). En este sentido todos los rostros están presentes; el mío, el de los otros y el humanismo que no debe descentrarse de la responsabilidad del “otro” y de los “otros”.

Las mujeres en dicho escenario de la competencia del mercado entre patronos, se han visto vulneradas en su condición de bienestar físico y espiritual y en su condición de madres, han perdido sus embarazos por la dureza del trabajo.

Observé por otra parte una marcada tendencia a las madres cabezas de familia y como referente, aún se mantienen en la familia con sus hijos pequeños y los adultos, en algunos casos, viviendo en la residencia materna, como la situación de Boris. También se registró la residencia de los cónyuges independientes o de la mujer en cabeza de familia. Finalmente, la familia se constituye en el vínculo de afecto, de solidaridad y de estabilidad espiritual y emocional en estas situaciones de contraste y de miseria humana.

## 12. Etnografía en apoyo fenomenológico

El término etnografía significa (grafé), descripción del estilo de vida de un grupo de personas habituadas a vivir juntas (ethnos) por lo tanto el ethnos sería la unidad de análisis para el investigador. Puede ser una comunidad, en este caso el corregimiento de Cajete, municipio de Popayán; puede ser un grupo humano que constituye una entidad cuyas relaciones estén reguladas por la costumbre o por ciertos derechos y obligaciones recíprocas, por ejemplo, en la sociedad moderna, la familia. En un sentido amplio otros grupos sociales que, aunque no estén asociados o integrados, comparten o se guían por formas de vida y situación que los hace semejantes. (Miguel, 1991)

La fenomenología por su parte me permitió hacer referencia a aquello que se muestra por sí mismo, describiendo el significado de las experiencias vividas (Van Manen, 2016), en este sentido la idea es volver a las cosas mismas, para comprender su modo de ser y estar en el mundo (Husserl, 1991).

La etnografía en apoyo fenomenológico, en tanto que, en primera instancia me permito describir al “otro” en su ethnos y en segunda instancia pude comprender en su significado cultural, desde una mirada interna, la esencia de los sentires de las experiencias vividas. Narré y describí a partir de las experiencias vividas de los cajeteños, como investigadora y en convivencia con las personas de Cajete logré aprehender su esencia y comprenderla en sus experiencias vividas. Considerando que en el compartir con ellos contruí una mirada desde adentro, mi conexión fue espiritual frente al fenómeno y de reconocimiento en su alteridad.

La fenomenología y la etnografía luego son complementarias ya que, la segunda necesita de la primera en el comprender de la acción del “otro”, quien se me “revela” no sólo a través de sus movimientos corporales, sino también por los resultados de esos movimientos” (Schütz, 1993, pág. 51), en el diálogo, en el transitar, incluso en los silencios y desencantos, narrar lo que produjo las transformaciones familiares en Cajete y mediante qué procesos ocurrieron, fue una perspectiva que me brindó la relación de estas dos metodologías.

Ahora bien, en mi formación disciplinar como antropóloga, la etnografía fue y seguirá siendo mi fuero interno de comprensión del “otro” en su comprensión y en su polifonía de voces, sin embargo, mi trascender académico se amplió y me conectó a otros modos de interrelacionarme con el “otro”. Por ende, esta visión integral entre la descripción y el comprender sobre la base de las experiencias vividas de los cajeteños, me permitió estar al lado de ellos, sin desentenderme. Por el contrario mi cercanía estuvo en el entramado de su existencia, ya que, transité en sus momentos vitales, nacimientos, muertes, alegrías, rituales, conflictos, en sus disidencias, en fin, viví al lado de ellos, como uno más de ellos.

De este modo, el enfoque etnográfico me permitió apoyarme en la convicción de que las tradiciones, los roles, valores y normas del contexto sociocultural en que vivimos, se van internalizando poco a poco, generando hábitos que pueden explicar el comportamiento individual y grupal de forma adecuada. En efecto los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional compartieron una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general, no explícita, pero que se manifiesta en diferentes aspectos de su vida.

El todo etnográfico fue la comunidad del corregimiento de Cajete, Municipio de Popayán, que me permitió contemplar una realidad de elementos no yuxtapuestos, por ejemplo, la familia, sus vínculos, sus imaginarios. Todos estos referentes fueron partes constituyentes. Formaron una totalidad con elementos interactuados entre sí, es decir, constituyeron un sistema, su estudio y comprensión requirieron la captación de esa dinámica interna. Fue la visión no sólo etic desde el investigador, sino la visión emic desde el nativo para entretejer los entramados del grupo sociocultural de los procesos de autodeterminación, de intención premeditada, de creatividad, de todas sus imágenes del mundo en participación de la totalidad del texto cultural. En el proceso de interacción de los elementos de la estructura hay una lógica como ya se había expresado, esta lógica fue de orden cultural, por ejemplo, cuando estos procesos se entrelazan interactúan y forman un todo coherente y lógico. Como una persona, una familia, un grupo social y hasta una cultura específica.

La interacción de los elementos muestran la causa y el efecto de la posición, estructura y función de cada uno de los otros constituyentes. En consecuencia, el objeto de estudio de una investigación etnográfica sería la nueva realidad que emerge de la interacción de las partes constitutivas, sería la búsqueda de esa estructura con su función y significado.

En la investigación realizada, cada acción etnográfica estuvo en contexto, de lo contrario hubiese sido la desfiguración del significado del significante. En este sentido todos los actos, comportamientos tuvieron un significado muy preciso; me acogí al método etnográfico porque es el demiurgo en el proceso de mi formación académica y me permitió en el presente trabajo posicionarme en la antropología y en la reflexión de esta disciplina con la cultura y la alteridad como aporte de las ciencias humanas y sociales.

La red de relaciones entre la observadora y narradora cultural –que es la suscrita- posibilitó la observación participante caracterizada a partir de la convivencia en el lugar de la investigación y de las relaciones dialógicas cotidianas y reciprocidad con los nativos, no sólo en calidad de hablante, sino de vecina. En este sentido pude entrever y comprender la red de los vínculos que posibilitaron la observación participante, permitiéndome interconectar las relaciones sociales y culturales, la red de relaciones estuvo estructurada por la relación del grupo; sus formas de pensar; de actuar, sus imágenes del mundo.

Esta estructura fue un todo cognitivo, una descripción comportamental tejida a partir de los registros socioculturales desde el primado de la alteridad del “otro”, de mi alteridad, pues dejar que el “otro” se revele es dejar que el “otro” sea mi interrupción, desde mi observación diversa, desde el mejor lugar que me permitió el reconocimiento del “otro”.

En el estudio de campo me sentí apoyada por una idea general e inspiradora que fue la antropología y una idea retadora particular, tal es el caso de la reflexión del tema para las ciencias humanas y sociales.

El problema identificado me exigió la confrontación teórica y pragmática frente al contexto de investigación y sus componentes en el mapa, tanto comportamental, verbal y no verbal, para comprender las relaciones y situaciones. En el camino del objeto de construcción del objeto de investigación, considerando los componentes que elaboré en la propuesta puntual.

### 13. A modo de reflexión

Esta convocatoria de investigación sobre “Familia, Convivencias y Relaciones en la Comunidad del Corregimiento de Cajete, municipio de Popayán” me llama a continuum de relación con el “otro”, los “otros”, más que a posicionar miradas conclusivas, sin embargo, puedo expresar que en el proceso del trabajo el rostro del “otro” se me reveló en cada palabra, en cada diálogo, con cada pregunta, en cada acción.

De manera de concreta expuse los elementos relevantes que dieron respuesta a la inquietud de la pregunta inicial ¿Cómo se entretajan las relaciones, convivencias y sentidos de familia, en la comunidad del corregimiento de Cajete, municipio de Popayán?

En el camino de la investigación y en el tejido observado de la constitución de las redes sociales y de mi interacción con las personas develé varios sentires:

1. El sentido que las personas le otorgan a la realidad está centrado desde el mundo de la vida en el interactuar.
2. En su mundo intersubjetivo ponen de presente la multiplicidad de maneras de ver y las experiencias del mundo que les son propias a cada quien.
3. La misma vida que es ser, pensar, hacer pone a los sujetos en vínculos intersubjetivos, como aporte fenomenológico



4. Las proyecciones del abanico cultural, le permiten a las personas reflejarse en sus propias historias de vida.
5. Y de Lévinas interpretando al próximo que es nuestro prójimo y es el “otro”, dentro de mi cercanía donde mi historia de vida también forma parte de la de ellos.

En tal sentido comprendí que en el contexto del Corregimiento de Cajete la familia, es la expresión humana que contiene dentro de su amalgama de relaciones, el mundo de la vida, con diferentes representaciones que se proyectan con los afectos y desafectos, la alegría; los conflictos; el dolor; la piedad; las alianzas; entre otros significantes que construyen vínculos y relaciones sociales en la comunidad.

Desde mi investidura como antropóloga y en apoyo con la fenomenología, me posicioné en la comprensión holística del “otro”, en este sentido la presente investigación me reveló más que conclusiones, reflexiones sobre el contexto, sobre el “otro”, sobre el prójimo próximo. Esas migraciones que a fuerza cambiarán el contexto cultural de Cajete, con sus nuevos modos de concebir la familia, el lugar, y de transformar el paisaje cultural. En esos comportamientos de los “otros” foráneos, se han visto los “otros” propios de Cajete intimidados, porque el fuero espiritual de sus procedencias está marcado por otras dinámicas de poder, en ese orden de ideas, dicha intimidación no resulta tangible sino más bien subyacente,

Estos “otros” develan diversidades culturales y otras alteridades que con el paso del tiempo no solo establecerán redes de parentesco con los cotorreños, sino que también constituirán niveles de representación de sus diferentes procedencias.

Mi posicionamiento como observadora y narradora cultural me permitió interactuar y ser parte de la convivencia en sus diferentes manifestaciones culturales, motivo por el cual evidencié al desnudo los registros etnográficos. Por tanto cabe preguntarse por los nuevos territorios que consolidarán, aquellos modos de heredad que se sincretizarán y darán lugar a nuevas interpretaciones, descripciones y comprensiones de la familia y dimensiones de “otras” personas.

Como el caso de Boris, quien en su fuero espiritual connota una vaciedad de sus valores familiares asimilados por la dinámica de marginación que lo posicionó en otras fuentes transgresoras no solo de sus alteridades sino también del “otro” sin voz. Estas dinámicas de ver y relacionarse con el mundo, están tomando sentido en el corregimiento de Cajete, y a la fuerza se reproducirán.

Los sentidos familiares se tejen dentro de la comunidad para sustentar los roles y las funciones, cuyos reconocimientos cumplen un significado cultural, que transforma los sentires. No es ajeno que somos cambiantes, y que las heredades en lo sucesivo se nutrirán por personas que aprenderán estas dimensiones culturales.

## Bibliografía

- Altuna, B. (2010). *Una historia moral del rostro*. Valencia: Edic Pretexto.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1933). *Experiencia y Pobreza*. Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez .
- Berman, M. (1988). *Todo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Boas, F. (1948). *Raza, lengua y cultura*. Nueva York : Mactnillan.
- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural* . Argentina : Ediciones Solar.
- Catalogador Arboleda Llorente, José María. (Signaturas 2058; 2221; 3523; 936; 1954: 1989; 1984; 7856). *Instituto de Investigaciones Históricas José María Arboleda Llorente*. Popayán: Archivo Central del Cauca.
- Compilador Kahn, J. S. (1975). *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Constaín Cerón, N. C. (Mayo de 1984). La encomienda y sus significados. Popayán, Cauca, Colombia: Trabajo de grado para optar al título de antropóloga de la Universidad del Cauca.
- Constaín Cerón, N. C. (4 de Octubre de 2012). Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño . *Territorio, conflicto y cambio cultural en el anillo cajeteño* . Popayán , Cauca, Colombia: Año sabático 2011-2012 Universidad del Cauca.

Diccionario ALEGSA. (16 de Junio de 2010). *Definiciones-de.com*. Obtenido de Definición de cajete: <http://www.definiciones-de.com/Definicion/de/cajete.php>

Durkheim, E. (2012). *Formas elementales de la vida religiosa*. México : Fondo de Cultura Económica.

Echeverría , M. E., & Arroyo, L. E. (1983). Recetario mexicano del maíz. coordinación. *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes , segunda edición*, 126 - 132.

Foster, G. (1988). *Tzin Tzun Tzan*. México: Waveland Press.

Goodenough, W. H. (1975). El concepto de cultura: Textos Fundamentales. En J. S. Kahn, *Cultura, Lenguaje y Sociedad* (págs. 157-248). Barcelona: Anagrama.

Gough, K. (1984). La polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. En M. Spiro, *La polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. España: Anagrama.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología Trascendental*. Barcelona : Crítica .

Kluchon, C. (1936). Algunas reflexiones acerca del método y la teoría del Kulturekreislehre. *Antropologías Americanas*, 38, 157-196.

Kroeber, A. (1974). *Lo supraorgánico*. Barcelona: Anagrama.

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca : Sígueme .

Lévinas, E. (1990). *La ética*. Madrid: Pablo Iglesias.

Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. México : Siglo XXI.

Lévinas, E. (2004). *Difícil Libertad. Ensayos sobre Libertad*. México : Paidós .

- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. España: Sígueme.
- Linton, R. (1936). *El estudio del hombre*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B. (1972). *Una teoría científica del Cultura*. Barcelona: Edhasa.
- Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Malka, S. (2006). *Lévinas, Emmanuel. La vida y la huella Salomon Malka*. Madrid: Trotta.
- Manen, V.M. (2016). *Fenomenología de la práctica* . Popayán: Universidad del Cauca .
- Marcus, G. E. (1991). Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno. En ,. G. Marcus, *Retóricas de la antropología* (págs. 235 - 241). Madrid: Ediciones Júcar.
- Marvin, H. (1982). *El materialismo cultural* . Madrid: Alianza Editorial .
- Miguel, M. (1991). *Investigación Cualitativa etnográfica en educación* . Bogotá : Círculo de lectura alternativa .
- Pritchard, E. (1975). *Los Nuer*. México: Anagrama.
- Radcliffe, B. (1976). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península .
- Redfield, R. (1960). *La pequeña comunidad*. Chicago : University of Chicago Press.
- Rossi, I., & O'Higgins, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- Sahagún , F. (1577). *Historia general de las cosas de Nueva España por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino. Introducción, índices y Libro I: de los dioses*. México : Códice Florentino.

- Sahagún, F., León-Portilla, M., Franco, H., & Stone, S. (2000). Estudios de cultura náhuatl. (U. N. México, Ed.) *Instituto de Investigaciones Históricas*, 156 - 106.
- San Martín, J. (2016). Fenomenología encarando el siglo XXI. *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, 1, 143 - 164. doi:En trámite
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Paidós.
- Spiro, M. (1980). *La polémica sobre la universalidad de la familia*. España: Anagrama .
- Steward, J., & Faron, L. C. (1959). *Pueblos nativos de Sur América*. Nueva York : McGraw-Hill.
- Tyler, S. A. (1991). Etnografía Posmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento . En J. Clifford, & G. E. Marcus, *Retóricas de la antropología* (págs. 183 - 208). Madrid: Ediciones Júcar.
- Tylor, E. B. (1975). La ciencia de la cultura . En J. S. Compilador Kahn, *El concepto de cultura: Textos fundamentales* (págs. 29 - 46). Barcelona: Anagrama.
- Yeizipaktli, T. (08 de Noviembre de 2009). *Calpulli - tezozomoc Grupo de Danza y Cultura Nahuatl*. Obtenido de ENCUESTRO INTERNACIONAL ANAUAK TAWANTINZUYO : [www.azcatl-tezozomoc.com/foros1/showthread.php?tid=1055](http://www.azcatl-tezozomoc.com/foros1/showthread.php?tid=1055)

## Tablas de Ilustración

Ilustración 1. Corregimiento de Cajete en el Municipio de Popayán. Fuente: <a href="http://www.maps.google.com">www.maps.google.com</a> (Consultado en 8 de diciembre de 2016). .....	29
Ilustración 2. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Cocción del maíz meneado con cagüinga. Casa de Doña Ninfa Rivera Mompotes. ....	32
Ilustración 3. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Carantantas enfriándose. Casa de Doña Aurora Ledezma (q.e.p.d). ....	33
Ilustración 4. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011. Elaborando las tortillas. Casa de doña Flor Sánchez. ....	33
Ilustración 5. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2011.. Elaborando las tortillas, hija de doña Flor Sánchez. ....	34
Ilustración 6. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Elaboración de los envueltos de maíz. Casa de Doña Flor Sánchez. ....	34
Ilustración 7. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Iglesia de la Vereda de Cajete. ....	36
Ilustración 8. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Romería por la vereda de Santa Ana recibiendo limosnas para la celebración de la fiesta del Niño Dios por parte de la madrina. Diciembre 18 de 2011.....	37

Ilustración 9. Trabajo de campo Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. El Santo Ecce Homo. Semana Santa 2012.....	38
Ilustración 10. Archivo personal Nancy Cristina Constaín Cerón, 2016. Plato típico navideño..	39
Ilustración 11. Consumo de carne humana por los Mexicas en los cajetes. Fuente: BOONE, Elizabeth Hill. The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1983.....	41