

rca

revista colombiana de antropología

62 / 2

MAY.-AGO. 2026

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA

¿DE QUÉ VIVE LA GENTE?: ECONOMÍAS
POPULARES, COMUNITARIAS Y DEL DON



Culturas



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

62 / 2

MAY.-AGO. 2026

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

Directora del ICANH

Alhena Caicedo Fernández

**Subdirector de Investigación
y Producción Científica**

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Carlos Andrés Meza

Directora de la RCA

Juana Camacho Segura

Editor general

Vladimir Caraballo Acuña

Editores invitados

Giovanna Micarelli

Juan Sebastián Anzola Rodríguez

Luis Alberto Suárez Guava

Editores de la sección arqueológica

Beatriz Eugenia Rincón

Luis Francisco López Cano

Coordinadora editorial de la RCA

María Camila Jaimes

Asistente editorial de la RCA

María Eva Mangieri

Comité editorial

Cristóbal Bonelli, University of Amsterdam, Países Bajos

• Bastien Bosa, Colegio Mayor de Nuestra Señora del

Rosario, Colombia • Alejandro Camargo, Universidad del

Norte, Colombia • Silvia Citro, Universidad de Buenos Aires,

Argentina • Juan Guillermo Martín, Universidad del Norte,

Colombia • Valentina Pellegrino, Museum of the City of New

York, Estados Unidos • Natalia Quiceno Toro, Universidad

de Antioquia, Colombia • Esteban Roza Pabón, Universidad

Nacional de Colombia, Colombia • Daniel Ruiz-Serna, McGill

University, Canadá • Rihan Yeh, University of California,

Estados Unidos • Gabriela Zamorano Villarreal, Ciesas,

México

Comité científico

Claudia Briones, Universidad de Buenos Aires, Argentina

• Manuel Delgado, Universidad de Barcelona, España •

Arturo Escobar, The University of North Carolina at Chapel

Hill, Estados Unidos • Christian Gros, Institut des Hautes

Études de l'Amérique Latine y Centre National de la Recherche

Scientifique, Francia • Claudio Lomnitz, Columbia University

in the City of New York, Estados Unidos • Alain Musset, L'École

des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia • María

Clemencia Ramírez, Investigadora honoraria, ICANH, Colombia

• Alcida Rita Ramos, Universidade de Brasília, Brasil • Joanne

Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos • Peter

Wade, Manchester University, Reino Unido

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en los ámbitos nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

Los contenidos de esta revista pueden reproducirse sin autorización previa, siempre que se cite adecuadamente la fuente. No está permitido su uso con fines comerciales ni la elaboración de obras derivadas (véase licencia CC BY-NC-ND 4.0).

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Científico Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute of Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Líderes del Grupo de Publicaciones y Revistas

Andrés Delgado Darnalt

Pedro J. Velandia

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo en español y portugués

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo en inglés

Pablo Castro Henao

Diagramación

María Lilibia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

Sin título, Bogotá, 2018

Fotografía de Galo Naranjo

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono +57 (601) 7954790

Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index>

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2026

La *Revista Colombiana de Antropología* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición. Sus lecturas especializadas y sugerencias fueron de vital relevancia para asegurar los criterios de calidad y transparencia en la selección de los contenidos:

Jairo Baquero-Melo, University of Florida, Estados Unidos

Andrea Marcela Barrera Téllez, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Victoria Eugenia Cifuentes Rojas, Consejo Comunitario de La Plata - Bahía Málaga, Colombia

Jonathan Echeverri Zuluaga, Universidad de Antioquia, Colombia

Alba Julieta Elizaga, Museo Nacional de Historia Natural, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, Chile

Felipe Fernández, Universität Freiburg, Alemania

Emilia Ferraro, University of Dundee, Escocia, Reino Unido

Luis Gerardo Franco Arce, Universidad Surcolombiana, Colombia

María Alejandra Gutiérrez Gómez, Fundación Universitaria Claretiana, Colombia

Ivana Carina Jofré, Universidad Nacional de San Juan / Universidad Nacional de La Rioja / Conicet, Argentina

Santiago Martínez Medina, Università Ca' Foscari, Italia

Celeste Medrano, Universidad de Buenos Aires / Conicet, Argentina

Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Natalí Ramírez Giraldo, Agencia para la Reincorporación y la Normalización, Colombia

David A. Varela Trejo, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Rihan Yeh, University of California San Diego, Estados Unidos

Soraya Maite Yie Garzón, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Claudia Carolina Zamorano Villarreal, Ciesas, México

Contenido

Introducción al dossier

- e3286 “¡Esto sí es vida!”: arreglos cósmicos, remiendos colectivos y abundancia en la inacabada composición de los comunes

[Giovanna Micarelli](#)

[Juan Sebastián Anzola Rodríguez](#)

[Luis Alberto Suárez Guava](#)

Artículos

Dossier

- e3129 Vivir de la piangua: cuidar el manglar y producir lo común

[Irene Platarrueda López](#)

[Yudy Paola Robles Bohórquez](#)

- e3105 Remendar con el agua en tiempos precarios: la frontera rururbana del valle de Atriz (municipio de Pasto, Colombia)

[Tatiana Lopera Lopera](#)

[Jorge Andrés Perugache Salas](#)

- e3128 Desborde ritualizado y consumo de alcohol: abundancia, don y resistencia en las fiestas del resguardo del Gran Cumbal

[Diego Meza](#)

- e3121 “No me acostumbro sin animales”: prácticas de reciprocidad translocal e intergeneracional entre mujeres indígenas en el norte de Chile

[Catalina Mansilla-Aguilera](#)

- e3094 Un día en la vida de Carmen: economías comunitarias y feministas en el proceso de reincorporación de las FARC-EP

[Andrea Neira-Cruz](#)

- e3091 Cosas tagangueras: reflexiones sobre el don desde una comunidad de indígenas pescadores del Caribe colombiano

[Wilhelm Londoño Díaz](#)

[Anghie Steffany Prado Mejía](#)

Misceláneos

- e3191 Entre peces, ríos y comunidades ribereñas: reflexiones para un sentipensar multiespecies en clave latinoamericana
Juan David Arias-Henao
- e3022 Precari(e)dad, autonomía, privacidad y silencios femeninos: hacia una etnografía feminista de lo que no se nombra
Sylvia Cristina Prieto Dávila
- e3099 *Pakialam* y *kalinga*: sobre la materialidad del cuidado en la migración, o de cómo sobrevivir en ella
Venes Carmelo Tiñana Banquiles

Content

Thematic Dossier

- e3286 “This Is the Life!”: Cosmic Arrangements, Collective Mending and Abundance in the Unfinished Composition of the Commons

[Giovanna Micarelli](#)

[Juan Sebastián Anzola Rodríguez](#)

[Luis Alberto Suárez Guava](#)

Articles

Dossier

- e3129 Living from *Piangua*: Caring for the Mangrove and Commoning

[Irene Platarrueda López](#)

[Yudy Paola Robles Bohórquez](#)

- e3105 To Patch with Water in Precarious Times: The Rural-Urban Frontier of the Atriz Valley (Pasto Municipality, Colombia)

[Tatiana Lopera Lopera](#)

[Jorge Andrés Perugache Salas](#)

- e3128 Ritualized Excess and Alcohol Consumption: Abundance, Gift, and Resistance in the Festivities of the Gran Cumbal Indigenous Reserve

[Diego Meza](#)

- e3121 “I Can't Get Used to Living without Herds”: Translocal and Intergenerational Female Reciprocity Practices Among Indigenous Women in Northern Chile

[Catalina Mansilla-Aguilera](#)

- e3094 A Day in Carmen's Life: Community and Feminist Economies in the FARC-EP Reincorporation Process

[Andrea Neira-Cruz](#)

- e3091 Taganga Things: Reflections about the Gift in a Community of Indigenous Fishermen in the Colombian Caribbean

[Wilhelm Londoño Díaz](#)

[Anghie Steffany Prado Mejía](#)

Miscellaneous

- e3191 Between Fish, Rivers, and Riparian Communities: Reflections toward a Multispecies Sentipensar in a Latin American Key
[Juan David Arias-Henao](#)
- e3022 Precariousness, Autonomy, Privacy, and Female Silence: Toward a Feminist Ethnography of the Unnamed
[Sylvia Cristina Prieto Dávila](#)
- e3099 *Pakialam* and *kalinga*: On the Materiality of Care in Migration, or How to Survive in It
[Venes Carmelo Tiñana Banquiles](#)

Sumário

Introdução ao dossiê

e3286 “Isso sim é vida!”: arranjos cósmicos, consertos coletivos e abundância na composição inacabada dos comuns

[Giovanna Micarelli](#)

[Juan Sebastián Anzola Rodríguez](#)

[Luis Alberto Suárez Guava](#)

Artigos

Dossiê

e3129 Viver da *piangua*: cuidar do manguezal e produzir o comum

[Irene Platarrueda López](#)

[Yudy Paola Robles Bohórquez](#)

e3105 Reparando com água em tempos precários: a fronteira rural-urbana do vale de Atriz (município de Pasto, Colômbia)

[Tatiana Lopera Lopera](#)

[Jorge Andrés Perugache Salas](#)

e3128 Excesso ritualizado e consumo de álcool: abundância, dádiva e resistência nas festas da reserva indígena do Gran Cumbal

[Diego Meza](#)

e3121 “*Noño consigo me acostumar a viver sem rebanhos*”: práticas de reciprocidade feminina translocal e intergeracional entre mulheres indígenas no norte do Chile

[Catalina Mansilla-Aguilera](#)

e3094 Um dia na vida de Carmen: economias comunitárias e feministas no processo de reincorporação das FARC-EP

[Andrea Neira-Cruz](#)

e3091 Coisas de Taganga: reflexões sobre o dom em uma comunidade de pescadores indígenas no Caribe colombiano

[Wilhelm Londoño Díaz](#)

[Anghie Steffany Prado Mejía](#)

Miscelânea

e3191 Entre peixes, rios e comunidades ribeirinhas: reflexões para um sentipensar multiespécies em chave latino-americana

Juan David Arias-Henao

e3022 Precariedade, autonomia, privacidade e silêncios femininos: rumo a uma etnografia feminista do que não se nomeia

Sylvia Cristina Prieto Dávila

e3099 *Pakialam e kalinga*: sobre a materialidade do cuidado na migração, ou de como sobreviver nela

Venes Carmelo Tiñana Banquiles

“¡Esto sí es vida!”: arreglos cósmicos, remiendos colectivos y abundancia en la inacabada composición de los comunes

“This Is the Life!”: Cosmic Arrangements, Collective Mending and Abundance in the Unfinished Composition of the Commons

“Isso sim é vida!”: arranjos cósmicos, consertos coletivos e abundância na composição inacabada dos comuns



Giovanna Micarelli

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

gmicarelli@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8812-1592>

Juan Sebastián Anzola Rodríguez

Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

modeloajt@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-6123-3640>

Luis Alberto Suárez Guava

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

lasgud@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0432-8674>

Aprendices artesanos y ayudantes de oficio, en este texto tendemos líneas de amarre entretejiendo hebras. Algunas seguirán sueltas y ninguna estará tan fija como para que no pueda formar parte de un nuevo nudo. Será un canasto provisional, pero eso no le impedirá cargar lo necesario. Después, las mismas fibras podrán servir en otra tarea o se volverán suelo.

No será una caracterización final de las economías populares, ya que, por fortuna, la vida sigue ocurriendo en arreglos siempre inacabados. Queremos advertir asuntos abiertos, discusiones pendientes, y compartir intuiciones que se desprenden de la lectura de este número. Las contribuciones del dossier pueden clasificarse en tres grupos de acuerdo con el tipo de sujetos con los que conversan: por un lado, hay artículos acerca de organizaciones constituidas legalmente, que reconocen en personas particulares la interlocución directa; por otra parte, están los que dialogan con las tareas que la gente lleva adelante para poder vivir; finalmente, los que se dirigen a la lógica misma del intercambio. No obstante, en todos los textos se tienen en cuenta estos tres aspectos.

La vida, que no es solo económica, puede rehacerse en composiciones creativas que impugnan la acumulación y el acaparamiento y buscan evitar el monopolio, la especulación y el crecimiento sin sentido. Buscamos respuestas parciales a las preguntas de qué vive la gente y cuáles son los arreglos que les permiten seguir llevando la vida. Al ser parciales, podremos imaginar posibilidades. Las contribuciones de este número de la *RCA* ayudan a reconocer la variedad de estas búsquedas palpitantes.

Economías no económicas: otros órdenes de lo valioso

Las economías populares no son económicas. Como en ellas prima el don, prima el gasto. Ni buscan el rendimiento ni se circunscriben al ámbito puramente monetario. Su fin no es el beneficio, aunque participen de él. Pese a que intervienen en la economía de mercado y juegan en la oferta y la demanda, no son reducibles a esa racionalidad ni al *ethos* de los acaudalados. Tampoco parecen a gusto con permitir que la acumulación se convierta en poder de unas personas sobre otras (véase Graeber y Wengrow 2022).

Por eso, las economías populares exceden y subvierten una concepción de lo económico que universaliza las motivaciones humanas y que asume que los individuos toman “decisiones racionales” en función de sus intereses, con el fin de maximizar las ganancias. En esta visión, lo racional es querer más de un bien, prescindiendo de valores y sentimientos: como si se tratara de buscar el propio beneficio antes que cualquier otro. En esta lógica, prever —guardar para el futuro— es desconfiar de todos: si todo el mundo es racional, los intereses son irreconciliables, ya que ninguno deja de ser individual. Así que las economías populares no solo no son económicas, sino que tampoco serían racionales. Sin embargo, como ha subrayado la antropología, ninguna forma de razón es ajena a la ética,

ni siquiera aquella que se pretende neutral. Esta facultad de comprender y actuar con coherencia no opera en el vacío, sino que está siempre anclada a un sistema de valores (Overing 1985; Parry y Bloch 1989).

Al desarmar la visión economicista y reduccionista del valor, la antropología sostiene que este toma forma en distintos *regímenes* (Appadurai 1986). Según Appadurai, estos son conjuntos sociohistóricos de reglas, prácticas, ideas y relaciones sociales que definen qué cosas tienen valor, cuánto valen y cómo pueden circular. Otra perspectiva analítica, que desarticula la dicotomía entre valor y valores, postula distintos órdenes del valor, permitiendo así tender un puente entre el individuo y la colectividad: “El valor es la forma en que las acciones cobran significado para los actores al situarse en un contexto social más amplio, real o imaginario” (Graeber 2001, 28)¹. Esto haría posible comprender el proceso de valoración como un fenómeno de significación atravesado por negociaciones, disputas y críticas continuas.

Podemos hablar de *órdenes de lo valioso*, recogiendo estas ideas y extendiéndolas para dar cuenta de los contextos relacionales que se asoman en varias contribuciones del dossier. Con esto, siguiendo a Micarelli (2003 y 2021), nos referimos a constelaciones de sentido que amplían el campo de lo económico y redefinen el campo de lo político a través de incesantes composiciones de comunalidad. Los órdenes de lo valioso entrelazan sentidos propios de lo humano, la naturaleza, la socialidad, la coexistencia, la dignidad, la vida plena. Dado su potencial divergente, contienen, ya en sí mismos, *fuerza* (véanse Gudeman 2013; Gudeman y Rivera 1990); es gracias a esta fuerza, entendida como energía vital a partir de la cual se establecen relaciones —un concepto que volverá en este texto—, que hierven, en distintos lugares, los *conflictos de valoración* que estudia la ecología política. En estos conflictos se revelan, aunque tácitamente, la *resistencia semántica*, la discrepancia y la inconmensurabilidad entre distintos lenguajes de valoración (Martínez-Alier 2002; O’Connor y Spash 1999).

Al referirnos a órdenes de lo valioso, podemos *rodear* —tanto para dar la vuelta como para abarcar— el nudo gordiano del estudio de las formas de mantener la vida. Estas fueron diversas hasta hace muy poco en la historia humana, antes de la preeminencia que le otorgamos a la palabra *economía* para agruparlas. Esta arrastra sedimentos. Ya ha sido señalado que esto se debe a que la economía económica (clásica-neoclásica-convencional) es la teoría de las teorías, el discurso dominante de la modernidad o el único marco de referencia que parece proveer

1 Todas las traducciones de textos consultados en otros idiomas son propias.

inteligibilidad (véase Jaramillo Salazar 2025). La economía es el mito más oculto, y deliberadamente expuesto, de la época. Tan es así que la reflexión sobre los vínculos en todos los ámbitos de la vida hace un uso casi indiscriminado de los términos de la economía de mercado: la racionalidad, el valor, el interés individual, la ganancia, la acumulación, el monopolio, el crecimiento económico y, sobre todo, la competencia se toman el vocabulario. Conforman un modo de pensar y de sentir (véase Malinowski [1922] 1995) que abarca todas las posibilidades de la vida, confinándolas en un único corral.

Esto resulta problemático siempre que, en franca lid contra la racionalidad económica, nos vemos en la necesidad de apellidar las formas más imaginativas de hacer posible la vida como económicas en algún sentido. No queremos proveer una alternativa terminológica, y con ella un nuevo giro. Entendemos que ese vocabulario necesario ya está ocurriendo en la lucha diaria en los márgenes: es preciso prestar atención.

Al postular los órdenes de lo valioso les abrimos campo a esas formas de hacer y nombrar que crecen desde el suelo, como siempre ha hecho la vida. Hay que buscar palabras con espesor para reemplazar la racionalidad pura (véase Ingold [2015] 2018). También es preciso enfrentar la idea según la cual lo económico es asequibilidad, precio bajo y utilidad. Necesitamos expresiones alejadas del individualismo que se presenta como condición de la supervivencia. A este esfuerzo de recolección, tan humano y tan atento a la vida que se cuida, Luis Guillermo Vasco Uribe lo llamó *recoger los conceptos en la vida* (2002).

Cuando se reúne, cara a cara, un grupo de “la misma gente”, difícilmente ocurre un comportamiento enteramente racional, económico, medido (véase Graeber 2012). El sentimiento de comunalidad, esa disolución de la diferencia y el límite, aparece siempre y en los lugares más insospechados: desde la maloca hasta la fiesta *rave*, desde la visita de las ánimas hasta la barra brava. Y aunque no ocurren de la misma forma ni con el mismo trasfondo, estas afloraciones de la vida común, órdenes de lo valioso emergentes, son decididamente antieconómicas. Y es allí, en esos lugares de liminalidad, para usar el feliz concepto de Victor Turner (1969), en donde se garantiza la continuidad de la vida colectiva. En la liminalidad priman el don, el gasto, el bien común, el derroche, el sacrificio agonístico.

Organizaciones, economías barrocas, *queer* y polieconomías

Andrea Neira-Cruz trabaja con Carmen, excombatiente de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y ahora lideresa, quien vive en un centro

poblado de desmovilizados en el piedemonte de la selva colombiana. Su artículo narra un día corriente en la vida de esta mujer, con idas y venidas entre el trabajo en la gestión de proyectos de cooperación, la participación en redes políticas feministas y las labores feminizadas de cuidado. A medida que avanza el día, Carmen se mueve en medio de una *economía barroca*, concepto postulado por Verónica Gago (2014), una composición enrevesada que surge de la coexistencia tensa de la autonomía colectiva con la burocracia neoliberal, explica Neira-Cruz. Es en esta burocracia en la que la asociación que lidera Carmen alcanza el reconocimiento, pero también se somete a su gobierno. La virtud de la organización y del trabajo de Carmen consiste en conseguir que la solidaridad prevalezca. Este brillo de la camaradería, como cuando las excombatientes se niegan a trabajar para una multinacional, sacrificando así la posibilidad de mayor ganancia, dice Neira-Cruz, retuerce al capitalismo, lo *queeriza*, usando el término de Gibson-Graham (2011).

Ese juego de resistencias y *enfrentamientos por oficio* (por ejemplo, es necesario especializarse en la redacción de oficios y en navegar a contracorriente en el laberinto de las oficinas) reduce el abanico de posibilidades para la vida a una única vía: la de la racionalización, incluso bienintencionada, de la lógica neoliberal. Todas conocemos el gusto, agrí dulce o desabrido, de vivir de proyectos y tener que escribir burocráticamente.

Parece una realidad inescapable y hay un sacrificio. Ese sentimiento de Carmen, de que ella es la única que quiere hacer vainas y de que, si ella no hace, nadie hace, es frecuente entre las dirigentes de múltiples organizaciones. ¿Será que ese abandono o sensación de soledad tiene algo que ver con que la burocratización atomiza lo que podría ser acción colectiva y disolución de los límites, restándoles parte de su fuerza? Esta pregunta no les quita potencia política a las ocupaciones diarias de Carmen; al contrario, hace aún más admirable su lucha. De paso, casos como el suyo podrían señalar un rasgo general de algunas formas populares de organización; por lo menos de esas que se esfuerzan por hacer una mimesis de la racionalización en las asociaciones llamadas *de base*: que hay personas que encarnen lo comunitario viviéndolo de forma tan intensa que sus propias existencias lo instituyan. Dicho de otra manera, en algunos casos la organización se vuelve la lucha de los encargados, una especie de apostolado necesariamente irracional, o inmerso en otros órdenes de valor, con altas dosis de desvarío y deseo, todo ello difícilmente explicable.

El sacrificio tiene también su “parte maldita”: algo terminará profanado. En muchos casos, recibir subsidios del Estado implica ingresar al sistema bancario. Esto se presenta como “inclusión financiera”, pero abre la puerta al endeudamiento

que exacerba la explotación de las poblaciones vulnerables. Carmen, como otras mujeres, ha tenido que bancarizarse para sostener proyectos y conseguir apoyos, pero aun así se resiste al endeudamiento. Al mismo tiempo, sus apuestas por el cuidado colectivo, la cooperación y la solidaridad chocan con las exigencias del mercado: hacer que los proyectos funcionen como negocios, cumplir con lógicas financieras o administrativas insensibles a sus condiciones de vida, o depender de los bancos para obtener ingresos.

Esto no es todo. Para beneficiarse de los auxilios del Estado o la cooperación internacional, las mujeres deben ser presentadas primero como víctimas vulnerables de la violencia y luego como ejemplos de empoderamiento y superación. Lo peor es que con mucha probabilidad ninguna de esas dos cosas sea falsa. El empoderamiento, sin embargo, suele entenderse de forma individual, dejando en segundo plano las historias colectivas, las luchas políticas y las condiciones sociales que confluyen en sus vidas. Corren así el riesgo altísimo de empezar a sentirse ajenas a la historia común. Y, pese a todo eso, continúan retando a la lógica.

Ese desafío al capitalismo, que consigue Carmen en sus días ordinarios, teniendo como objetivo último el sostenimiento de la vida, no solo la suya propia, es visible de un modo distinto en el trabajo de las piangüeras de la isla de Mangaña. Irene Platarrueda López y Yudy Paola Robles Bohórquez muestran las estrategias de subsistencia y conservación de la Fundación Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia). Poniendo en marcha un entramado de cuidado y resistencia, las integrantes de esta organización participan de la polieconomía local, sin especialización y con alternancia entre la pesca, la caza, la agricultura y la recolección de la piangua.

Estas labores ocurren según los flujos de la *vida orillera*, concepto propuesto por María Isabel Galindo Orrego (2021), que transmite la fuerza terrible y generosa de los ciclos de las mareas conocidos como la puja y la quiebra. En ese contexto de precariedad y escasez, las recolectoras tienen el *capricho*, como ellas lo llaman, de trabajar comunitariamente: cuidando el manglar y negociando las prácticas de autorregulación de los miembros de la comunidad, lo cual implica hacer compromisos (llegar a arreglos). Así que el piangüímetro oficial, el dispositivo de la racionalización, rara vez se usa; en su lugar, se ponderan aspectos como la productividad de la puja, la situación de la familia de la piangüera y la preocupación por no ser percibidas como intransigentes y poco solidarias.

El Estado y la cooperación internacional suelen aproximarse a estas organizaciones mediante discursos empresariales que promueven su formalización y cooperativización como vía para garantizar la sostenibilidad. Esto, por una parte, tiende a trasladar la responsabilidad hacia las comunidades; por la otra, impulsa a

las y los cuidadores comunitarios a desplazar órdenes de lo valioso basados en la interdependencia y la solidaridad, y a sustituirlos por marcos centrados en la prestación de servicios, el emprendimiento y la innovación. Aunque existe una necesidad real de producir ingresos para la subsistencia, esta exigencia permite tensiones significativas entre las lógicas del cuidado, el trabajo y la reproducción de la vida.

El panorama que dibujan Platarrueda López y Robles Bohórquez es el de cierta precariedad de la organización, aunque las mujeres logran vivir de la piangua por el capricho. La asociación debe preservar el tamaño y la actividad actuales porque no puede crecer o aumentar la producción si no es a costa de la vida del manglar, que es la de la piangua y la de la gente humana. Se utiliza la palabra *capricho* para referirse a una fuerza de voluntad tenaz para lograr lo que se desea mucho. Podría pensarse que lo que más se necesita para vivir en un lugar como Bahía Málaga pianguando, entre otras actividades, es capricho, porque ese también es un lugar caprichoso. Se necesita gusto o deseo, y determinación u obstinación, ambas cosas a la vez. El capricho de ellas, las mujeres, viene a ser la terquedad de la vida en el manglar y la de la marea con su puja: capricho, terquedad y puja son modalidades de la noción de *fuerza*. La tozudez de la vida misma que se aferra al mundo y en esa puja lo hace: una confluencia creativa de sentimiento y trabajo.

Imaginación y trabajo

No es atrevido decir que la antropología que ahora llamamos clásica se volvió relevante al mostrarnos que la naturaleza humana no es capitalista (Malinowski [1922] 1995), que la economía liberal es una entre muchas posibles (Mauss [1923] 2009; Strathern [1988] 2023) y que las racionalidades económicas alternativas, altamente experimentales y conscientes de su caducidad, son, en realidad, lo que ha sido normal (Graeber y Wengrow 2022). No de otra forma hubiésemos podido saber de arreglos económicos como el *kula*, el *potlatch* o todas las fascinantes variaciones de las economías del don. Siempre pueden florecer órdenes de lo valioso basados en la autogestión, la cooperación y la asociatividad.

¿Qué podría ser la imaginación y de dónde proviene, cuando hablamos de las actividades a las que se dedican quienes les enseñaron a las autoras y autores de este volumen? Otra manera de leer el dossier es reconociendo los trabajos que ocupan a la gente y su capacidad para hacer el mundo cada día.

Asumir tareas y repetirlas con tantas variaciones como las que trae cada nueva hechura es un modo, tal vez el fundamental, de cultivar la imaginación (véase Anzola Rodríguez 2020). No esa rara imaginación que saca, como un mago

de la galera, una respuesta inesperada o un animal que parece surgir de la nada como prueba de una capacidad de creación demiúrgica, divina. La imaginación de la vida que se busca seguir llevando ni es instantánea ni proviene de una interioridad genial. No es tampoco “innovación” (tan importante para la economía de hoy); no se refiere a lo inédito: al contrario, nos invita a recrear con lo que hay, a prolongar vidas y existencias en asociaciones, junturas y amarres de lo que antes no estaba junto (véase Ingold 2022). Es creativa porque da segundas, terceras y cuartas oportunidades de existencia en un mundo del desecho y del desahucio, y sabe hacer con muy poco y hace con los restos. Es una imaginación rastrera la que crece con las tareas, atenta a las necesidades de la labor, a lo que hay que hacer, y a las cosas y materiales disponibles.

Neira-Cruz argumenta que el marco capitalocéntrico restringe nuestra imaginación económica. Por tanto, propone, es preciso buscar un lenguaje que permita pensar la economía como un campo de creación, de disputa y de imaginación política. Tatiana Lopera Lopera y Jorge Andrés Perugache Salas dan una pista al acompañar las adaptaciones creativas de las comunidades. Los *remiendos* que recomponen y recrean el agua, utilizando lo conocido, lo criado, pero también lo nuevo, la carretera o los escombros que deja la urbanización para restaurar la capilla de San Isidro Labrador. Recoger escombros y parchar mangueras es un comentario y un arreglo crítico frente a la caracterización de “desperdicio” con que a menudo se retratan estas prácticas.

La expresión *imaginación económica* podría encarnar un aparente contrasentido porque la economía económica es uno de los ámbitos menos creativos de las sociedades contemporáneas. Los términos son mínimos y la lógica es simple. No es así como ocurre en estas formas de trabajo que se ven urgidas a recomponer con restos de cosas o a transar con entidades tremendas —el mar, el capital—. Trabajos como el caprichoso cuidado del manglar o el remiendo de las mangueras sobre la carretera Panamericana hacen un ejercicio, más que de lógica, de arreglos cósmicos. No alcanzaremos a detenernos en tres categorías permanentes, que ni por asomo son las únicas: trabajo, fuerza y arreglo. Solo señalaremos que se usan para referirse a transformaciones puramente materiales, físicas y de la economía económica, así como, a un mismo tiempo, a transformaciones puramente espirituales, cósmicas y hasta jurídicas. Transitan con solvencia por distintos órdenes de valor. La pureza no es lo suyo.

Ser caprichosas en la escasez, nos enseñan las piangüeras, es empecinarse en que las vidas de ellas, del manglar, de las pianguas, de toda la gente y de su isla sigan siendo. Es una obstinación que, nos parece, no tiene origen en sus

subjetividades, como si el impulso de cuidar la vida viniera de la vida misma: una fuerza incontenible. Algo similar, cuenta Catalina Mansilla-Aguilera, les pasa a las pastoras de la comunidad aymara de Cobija, quienes frente a la terrible posibilidad de tener que *terminar el ganado* explican que es la *suerte*, otorgada por los cerros y los ancestros, la responsable de su reproducción. Además de que negarse a esa suerte podría ser contraproducente y ocasionar tragedias, hay otras dos razones por las que no terminan los animales. Las ganaderas se mueven entre la comunidad y Arica, pero cuando están en la ciudad no se acostumbran a esa vida *encerradas*, sienten el peso del calor y se la pasan pensando en la tropa. Eso no es vida para ellas, que saben que la de los animales y la de los potreros no se detiene (hasta se imaginan que las llamas las piensan tanto como ellas añoran a las llamas) y no quieren dejar de ser parte de esa vida común. Y, por paradoja, las hijas de las ganaderas, muchas de las cuales se dedican a otras labores en la ciudad y quisieran que ya no hicieran ese trabajo, terminan ayudando a sus madres y abuelas con el mantenimiento de las tropas. El ganado y el cerro obligan a estas mujeres a imaginar un modo de trabajo que cuide la vida común.

Mansilla-Aguilera plantea una perspectiva de economía feminista y crítica de género. Esto le permite ampliar el concepto de trabajo integrando las responsabilidades reproductivas y relacionales que lo constituyen; también, explorar con detalle algunas categorías locales de la ganadería. Criar a los animales, por ejemplo, supone alimentar, curar, enseñar y manejar la reproducción (el multiplico), además de ordeñar, pastorear (sacar), elaborar productos, venderlos y cultivar (criar) la suerte. Estas categorías son un listado de actividades y forman parte de una teoría local que hace e imagina modos de cuidar. En ellas se muestra que los arreglos de todo tipo son más que materiales o ajustados al trabajo en sentido restringido: hay hebras cósmicas que se han enredado.

Esto mismo hacen Lopera Lopera y Perugache Salas cuando acompañan la lucha por remendar con el agua (y remendar el agua) en la periferia de Pasto, en el sur de los Andes colombianos. En su análisis de la gestión comunitaria del acueducto en la vereda Cujacal, enfrentada a las rupturas territoriales causadas por la construcción de la variante de la carretera Panamericana y el proyecto industrial del parque logístico Eprocom, recogen los conceptos locales del trabajo. Remendar, parchar y recolectar aparecen como técnicas materiales y sociales mediante las cuales los comuneros se resisten a la pérdida del agua. Entonces *remiendan* sus lazos reparando con mangueras y cauchos el hilo del canal de riego San Isidro. Al mismo tiempo, buscan no perder el agua del nacimiento que quedó encerrado por “la logística” del complejo industrial. Que un parque logístico encierre un

nacimiento de agua no hace sino mostrar que la lógica, esto es, la racionalidad, se esgrime como arma contra la vida de la forma más cruel. Ante estos embates terribles, no queda más alternativa que remendar el mundo. En esa técnica, entonces, hay ética, moralidad, política y un tipo de crítica que es social. Y también algo más: remendar en Cujacal es una obligación que impone el territorio a la gente.

Wilhelm Londoño Díaz y Anghie Steffany Prado Mejía presentan un análisis del don que incluye una crítica del antropocentrismo. En Taganga los intercambios no solo ocurren entre personas para crear lazos sociales o prestigio, sino que involucran a entidades como el mar y la sierra. Esta circulación de cosas puede tomar varias formas. Desde el más común intercambio entre hombres, mientras consumen la coca que les ha sido dada, hasta las ceremonias de incorporación en las cuales los humanos ponen su intención en hilos de algodón y reciben a cambio *aseguranzas*.

La propiedad colectiva, producto del trabajo común de manufactura de canoas monóxilas y chinchorros, es otro de los elementos de la vida económica en Taganga. Los *pagamentos* al mar (el Viejo) y a la sierra muestran que estas entidades son no humanos proveedores de abundancia y consejo. En toda la región existe la idea de que animales, plantas y elementos tienen padres y madres (también los llaman *cuidadores*). Estas entidades son la causa de la vida de aquello por lo que velan. El mar y la tierra vienen a ser la fuente, el escenario y la existencia de los pescadores, los peces y las aves: todos hacen parte de esa vida extendida. Es en el trabajo de las personas, que son sus labores y los frutos de estas, en donde se realiza esa consciencia completa.

Que el trabajo sea condición creadora de la vida humana emerge, en el artículo de Londoño Díaz y Prado Mejía, en una conversación con el Marx (1971) de los *Grundrisse*. El mantenimiento de la existencia mediante la redistribución de los frutos del trabajo es una práctica constante que delata una relación no alienada con el mundo. Este se les presenta a los pescadores como fuente del saber, y el trabajo, como conocimiento práctico. Los indígenas de Taganga nos enseñan, dando pescado a los gallinazos y tabaco al mar, que la vida es posible gracias a los dones desinteresados del mundo. ¿Qué sería de ella si el mar, los gallinazos o los pescadores quisieran apropiarse exclusivamente de lo que ha sido dado para todos?

Al tener tareas, obligaciones que se nos ponen delante, nos vemos invitadas a resolver (Rodríguez Suárez 2020) o a buscar la forma (Guzmán Peñuela 2021). La tarea, el problema y el reto de lograr una juntura, incluso una insospechada, de hacer algo que funcione, todo esto en la confluencia de los materiales a la mano,

son el fundamento de la imaginación. Haciendo se aprende, y probando se puede hacer mejor. Cómo nos organizamos para hacer lo que es necesario y qué hacemos con lo que se produce son otros desafíos para la imaginación: allí, la política, los órdenes de lo valioso, el parentesco, la amistad, la jerarquía y la propiedad son posibilidades abiertas.

Trabajo de cuidado

Hacer la vida en común es una posible traducción del inglés *commoning*. Este concepto nos plantea una perspectiva relacional que omite la separación entre sociedad y naturaleza (Micarelli 2021). *Commoning* se refiere al proceso generativo que crea y reproduce los *commons*, entendidos como la suma de los vínculos entre algún tipo de recursos y las comunidades que los comparten y que definen las reglas según las cuales se accede a ellos y se utilizan (De Angelis y Stavrides 2010, párr. 6). Por eso, habría que mantener los *comunes* en plural, pues se trata de relaciones intersubjetivas e inacabadas que se van hilando y deshilando en los márgenes, entre lo que puede hacerse común y lo que no.

Comunalidad es otra posible traducción, un concepto introducido por los pensadores mixe y zapoteca, respectivamente, Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna (Esteva 2012). Esta noción se refiere “tanto a un conjunto de prácticas formadas en cuanto adaptaciones creativas de antiguas tradiciones para resistir a los colonialismos antiguos y nuevos como a un espacio mental, un horizonte de inteligibilidad: cómo se ve y se experimenta el mundo en clave de Nosotros” (Esteva 2012, párr. 6). El concepto enlaza lo político y lo cósmico como estrategias de resistencia transformativas que se alimentan mutuamente.

La propuesta de traducir *commoning* como *hacer la vida en común* busca conjugar las *adaptaciones creativas* y el *espacio mental* que permite experimentar el mundo en clave de *nosotros*, con su carácter generativo e inacabado. Para eso, añade un énfasis en la vida, entendida como una urdimbre socioecológica que va plasmando particulares órdenes de lo valioso, tanto individuales como colectivos, pero que cada quien teje a su manera, aunque lo haga junto con otros, humanos o no humanos. Hemos pensado también que las vidas, todas ellas, pueden ser entendidas como sagas de ocupaciones: tener vida y tener algo que hacer y que nos llene son una y la misma cosa (Suárez Guava 2022). Estar llenos y estar vivos muchas veces se dicen mutuamente.

Vivir a diario nos pone tareas por delante. Estas consisten en juntar cosas, y eso mismo muestra el vínculo extendido entre todos los procesos del mundo. Un

tema transversal en este dossier es que esas tareas no son solo trabajo, sino que mayormente son trabajo de cuidado. El pagamento, el mantenimiento de las organizaciones, la recolección, la crianza de las tropas, el remiendo del agua y la fiesta son cuidado. Aun cuando el trabajo implique la gestión administrativa o la actividad mercantil, entre las fisuras, en los rotos, en los márgenes, se asoma otra lógica que se resiste a ser desplazada y que insiste tercamente en sostener, reparar y proteger ese tejido en confección que es la vida (véase Pérez-Bustos 2021). Y es en el cuidado en donde el arreglo, la más humilde de las tareas y el más modesto de los conceptos, se muestra con toda su potencia política y cósmica.

Piénsese en esas labores que mantienen la vida de las oficinas. Las encontramos arregladas: las ventanas limpias, los escritorios ordenados, las cestas de la basura desocupadas; olores fragantes anuncian que hasta el aire ha sido barrido. Incluso las plantas que pusimos en una esquina para adornar con algo de vida son regadas por brazos anónimos. Y todo eso es porque han arreglado. No solo es la limpieza, con lo urgente que es y con tantos caminos como ella abre. Es ese excedente que a veces llamamos cariño; el gusto que da encontrarnos en los pasillos y recibir el café o el té que llega de las manos de alguien que habitualmente es una mujer de origen popular y que sabe cuidar a sus burócratas. Ese buen trato que nos dan, no lo sabemos, pero, por supuesto, entraña una crítica al capitalismo (Federici 2020); es también un arreglo cósmico, igualmente terrible, en el cual el trabajo más importante, el único en verdad imprescindible, es el peor pagado.

Las tareas de cuidado enseñan a reconocer el valor de los comunes. La vida no está dada de una vez y mientras dure, sino que ella se alimenta, se poda, se organiza, se maquilla, se contempla, se hace crecer, se enseña. Es decir que toda vida exige la consciencia de que es necesario poner en montonera colectiva los comunes. Quienes saben reconocerlos y saben ponerlos en junta son quienes saben cuidar. No es extraño, más bien debería ser una pista, que múltiples ceremonias de curación sean, simplemente, ceremonias de limpieza, lavados y arreglos. En ese trabajo de cuidado está el meollo de una vida digna y el sentido mismo de la dignidad, un concepto tan empapado por estas visiones que nos incita a evitar cualquier supuesto de universalidad.

Pero no solo enseñan, las personas expertas en el cuidado, que la vida no está garantizada y es necesario volver a levantarla día a día. También, que los parientes y los amigos imponen vastas tareas permanentes. Otras pistas que advertimos en los textos del dossier relacionan estos órdenes de lo valioso *desobedientes* con la creación y la reproducción de este tipo de vínculos. Todos estos arreglos que

reconectan familias o las constituyen a partir de la amistad (véase Anzola Rodríguez 2020), o que simplemente hacen de esta un cierto repositorio de lo que puede ser útil o de aquellos a quienes uno puede acudir en caso de necesidad, son otros tantos modos de hacer la vida en común. Reconocerse en los vínculos de sangre y en las amistades que pueden ser definitivas no es poca cosa. Y estos vínculos de consustancialidad y de cercanía nunca se reducen a lo meramente humano.

Tierra y territorio

Sin la tierra, sin el territorio, es imposible algún orden de lo valioso, alguna economía. Los estudios antropológicos con comunidades indígenas de diferentes lugares del mundo han aprendido de esas sociedades que la tierra, los lugares, las plantas, los animales, todo lo que la modernidad confinó en el vasto conjunto de “la naturaleza”, son entidades con las cuales es necesario establecer contratos y a las que hay que tener en cuenta. Una forma de verlo es reconocer en estos seres unos *otros* interesados: la tierra como un agente con el cual los humanos interactuamos. Esto contrasta claramente con el tipo de relación que supone que la naturaleza es un recurso disponible para ser explotado en el mundo visto como un depósito de riqueza o de “activos”.

Es enorme la diferencia entre estas conceptualizaciones. Y es comprensible que una parte de la antropología se haya aventurado en un gran esfuerzo por traducir las explicaciones de estas sociedades en claves simbólicas u ontológicas. Pero, por alguna razón, la sociedad dominante se ha ido volviendo cada vez más inmune a estas argumentaciones. Pocas son las personas en cargos de poder que creen en quienes abogan por la tierra y por entidades más que humanas, salvo, eventualmente, quienes hacen trabajo de campo y observación participante —con suerte, no las percibirán como meras creencias, sino como formas de construir el mundo (véase Povinelli 2013)—.

Esta disonancia puede deberse a que el multiculturalismo parece confinar a los territorios y a las comunidades en una especie de interaccionismo económico, cuando no en una realidad alternativa o en una línea temporal distinta. Todas esas variaciones de un mundo aparte solo son posibles como estrategia textual y hasta como concesión política. Porque, además, como argumentamos antes, al sentido común dominante le es casi imposible imaginar modos de organizar el trabajo, el valor y los valores que no sean económicos. En ambas perspectivas parece haberse colado de agache la convicción de que, de existir, estas entidades son individualidades interesadas y de que su interés es egoísta.

Esto se alimenta de la idea dominante según la cual la vida es un enigma contenido en un depósito cerrado (Ingold 2018). Esto se asegura mediante todas las tecnologías que se dirigen a una especie de psicología narcisista humanista que sitúa a la mente en un lugar inescrutable, repleto de misterios. Por otra parte, el conocimiento de la vida y la vida misma ocurren en un espacio distante y cenital, separado del mundo, de pura razón, que podríamos llamar *inteligencia*. Se piensa en el conocimiento como producto de un alejamiento del suelo (véase Ingold [2015] 2018) que privilegia las representaciones sobre las condiciones materiales de la existencia. Esto ha confinado a las ciencias sociales en un cubículo del saber con frecuencia sujeto a las mismas lógicas (productivistas, individualistas, mezquinas) neoliberales. Parece un hecho aceptado que la vida humana es cualitativamente distinta de las demás vidas en el planeta y que conocerla es algo similar a mapearla. Por último, cunde la certidumbre de que cada forma de vida ha de ser objeto de un área del conocimiento diferente: es como un gigantesco carrusel de especializaciones especializadas.

Estas convicciones profundamente individualistas quieren ver como separado lo que solo es posible como concurrencia. Una gran confluencia que hace al territorio: la larga historia, la atmósfera y los pliegues del suelo, las realidades invisibles y poderosas, todas estas cosas que son materiales en flujo, se interpenetran continuamente (véase Ingold [2015] 2018). Tal comprensión necesita una ciencia que no sea especializada, que tal vez llegue a un conocimiento sensible capaz de seguir el flujo de la vida. Una cosa cercana al chamanismo, a la experiencia del trabajo colectivo o a la fiesta. En otros lados sería un saber de abuelos.

El dossier también da pistas sobre la vida extendida del territorio. El ejemplo más evidente lo ofrece el artículo de Londoño Díaz y Prado Mejía. Los pagamentos que hacen los pescadores de Taganga, así como los demás grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, son el reconocimiento de que todas las vidas están entretejidas. De modo que cada vez que jalamos un hilo es necesario tender otro, hacer un amarre, darle la vuelta a un nuevo nudo, porque somos suelo tejido y ese no es un tejido metafórico (véase Suárez Guava 2024). La controversia acerca de la *línea negra* es una muestra flagrante de esos órdenes de valor en tensión. A la sociedad nacional no le cuesta tanto entender que el mundo pueda caer en una catástrofe terrible como que un prolongado recorrido de pagamentos sea la forma de evitarla (véase Suárez Guava 2018).

Como le dijo un mayor afrocolombiano a Arturo Escobar: “Tierra puede tener cualquiera, pero el territorio es otra cosa” (2014). Es todo el tejido de la vida, un tejido que hay que tejer y recomponer constantemente para seguir viviendo bien. Lopera

Lopera y Perugache Salas nos dan la imagen de las mangueras que entran y salen de la montaña y que cuelgan sobre la variante como hilos que vuelven a amarrar el territorio, hilvanando sus rotos con la tenacidad con que se remienda la trama de las relaciones de las que la misma vida depende. Y, para no dejar morir a los cuyes y conejos durante la sequía, las mujeres recolectan la hierba en terrenos privados, siguiendo el camino del agua que fluye entre los escombros del desarrollo (véanse Gordillo 2018; Tsing [2015] 2023). A veces, buscar la vida pone a andar de manera furtiva.

Todo lo contrario es el exceso carnavalesco con que la gente de Cuetial reafirma la posesión histórica de la tierra del pueblo pasto. “Aquí no es solo la fiesta, es la historia la que habla”, le dice a Diego Meza uno de los fiesteros en voz baja, mientras escucha atento la enumeración de los mojones y quebradas. Afirmar la vigencia de la noción de territorio, como la usa la gente indígena y negra, es también afirmar la historia de las luchas y los vínculos que le dan espesor.

En Bahía Málaga, cuidar el territorio implica reafirmar una forma de vida orillera que navega y vadea a través de la liminalidad entre el mar y la playa, los ciclos de la luna y el vaivén de las mareas. También es sortear el choque entre la racionalidad del modelo extractivista y del mercado y la racionalidad de una economía poliactiva. En el norte de Chile la crianza de los rebaños depende no solo de los conocimientos técnicos de las mujeres ganaderas, sino de agencias que las exceden. Estas praxis, resistentes y reexistentes, con que se recompone un sentido de vida propio, entrañan una economía moral basada en la coexistencia y la interdependencia, a pesar de todo. Son arreglos cósmicos a la vez que prácticas políticas.

Abundancia y risa

La tierra, hasta ahora, siempre ha dado más. ¿Qué hacer con ese crecimiento incommensurable? Múltiples sociedades del pasado y el presente lo tienen claro y Mauss ([1923] 2009) lo consignó en un escrito tan generoso como las economías que en él describe: todas ellas son *potlatch*. Hay que hacer una fiesta en la que todas las entidades se sacien, una avalancha de comida y de bebida, una destrucción conienzuda de las bases de la violencia.

En la cordillera del norte del Tolima (Colombia) se dice que la mano que riega recoge y que es necesario dar y recibir sin contar (Guzmán Peñuela 2025). Regar es allí lo mismo que esparcir, repartir, hacer que alcance, incluso si lo que debe alcanzar es poco: es justo lo contrario que retener. Negarse a regar, así como empecinarse en *contar*, en sus dos acepciones: hacer contabilidad y andar diciendo lo que se dio, son la causa de la ruina.

Retener, por otro lado, es correr el riesgo de ser engañados por la riqueza. Ella puede convencernos de que existe para ser acumulada. Pero eso no es posible: la riqueza siempre encontrará, como toda sustancia tremenda, un lugar por el cual descargarse, porque, como todo, está sujeta a la gravedad. Así que lo sensato es repartir. “Las cosas rinden más, aunque se gana menos, porque la ganancia es para todos”, le dice Antonio, un excombatiente, a Andrea Neira-Cruz. Esto puede estar diciéndonos que la abundancia es contraria a la acumulación. La *gente de centro* de la Amazonia colombiana dice que la acumulación enferma tanto que se vuelve el ataúd de quien no comparte, porque interrumpe el flujo de la energía vital (Micarelli 2015). La acumulación no rinde porque aquel que la practica no suelta y solo lo que se riega alcanza. Veamos lo que pasa en el suroccidente de Colombia.

La fiesta religiosa en Cumbal es la negación de la propiedad sobre el chapil, un aguardiente artesanal, y el champús, una especie de colada de maíz de muy delicada preparación, que fluyen desbordados al unísono, como en creciente. La fiesta enmarca un ciclo ritual, con su parte circunspecta y su parte burlesca. *Desborde ritualizado* es el concepto propuesto por Diego Meza para analizar el consumo excesivo de chapil. Meza se aleja de las explicaciones (usuales entre los funcionarios) que ven este tipo de eventos, muy extendidos en toda la cordillera de los Andes, como disfuncionales o como un problema sanitario. Muestra que el derroche y la reciprocidad obligatoria articulan el cuidado colectivo, la resistencia histórica y la reinscripción social.

La crítica a la acumulación es tan rotunda que es burlesca. La casa en donde se realiza la fiesta, que es también su preparación, es llamada *la hacienda*. De modo que los innumerables trabajos que hacen de los dueños de la casa unos hacendados, y de los invitados sus trabajadores, son supervisados por personajes violentos y bufos: los morenos, el cura, el juez y el médico. Todo es una gran broma, un sainete prolongado durante varios días, que requiere ingentes esfuerzos de mujeres y hombres (pero sobre todo de las mujeres). La casa que recibe esa obligación rápidamente endeuda a las casas aledañas y a las de sus familiares y amigos, quienes tendrán que ayudar a los anfitriones en los quehaceres necesarios para la celebración. A lo largo de un año se preparan acumulando leña, cuyes, conejos, gallinas y remesas, y convenciendo, mediante visitas, a los vecinos que acompañarán todo el ciclo (véanse Escobar 2025; Quiguntar Cuatín 2020; Suárez Guava 2022; Taimal Aza 2024). En estas fiestas el trabajo se ve en la abundancia, y la abundancia es producto del trabajo común.

El día del santo, entregan la fiesta: hacen misa y luego celebran en una gran repartición, un riego prodigioso de comida y trago. En un momento se leerá el

testamento, y en ese instante la hacienda alcanza límites estrambóticos: la describen como colindante con los océanos y el cielo, del tamaño de un país, como preguntándose entre carcajadas por qué existirían propiedades tan vastas, diciendo al mismo tiempo que eso no puede ser sino motivo de risa.

Durante la fiesta, la generosidad es una exigencia. Meza afirma que este derroche no es irracional. Una mujer, mientras revuelve una olla de comida, le dice: “Que no vaya a faltar nada, porque eso el taitico no lo perdona”. Según Meza, esta frase indica que la abundancia no es solo un deseo, sino una obligación moral. Esta referencia al taitico —quizá Dios, pero también los santos y los rumores—, en un contexto de comunalidad desbordada, parece señalar la importancia de lo sagrado, en una doble dirección. Según Massimo de Angelis (2025), lo sagrado es, por un lado, la consciencia de ser parte de un todo más amplio, de un orden que trasciende al individuo; por otro lado, es una lucha, una reivindicación, una práctica cooperativa de autovaloración que ofrece un horizonte más amplio de posibilidades.

Estas praxis pertenecen a órdenes de lo valioso completamente opuestos a los del capital: la reciprocidad, la redistribución y la abundancia en lugar de la acumulación. El derroche es resistencia, a la vez que un principio organizador de la comunidad. Es un modo de postergar la pobreza, al menos por un día, creando un espacio de plenitud en el que la prodigalidad es para todos por igual.

La fiesta siempre ha sido desprendida, al menos con los invitados. Y claro que hay fiestas excluyentes, pero no es así en Cumbal, en donde la mera asistencia se agradece. Todo lo que se haga presente entonces *acompaña* (véanse Guzmán Peñuela; Suárez Guava 2022). Es una forma amplia de aceptar las presencias. Incluso pueden acompañar el clima, el sol, la lluvia o el frío. Hasta la gente que hace antropología resulta bien recibida. Y a todo lo que acompaña se le retribuye, todo recibe de lo que se riega. Y por eso todo puede ser objeto de risa y, si tiene gracia, hacer reír.

Ha de haber algo en la risa que la hace naturalmente contagiosa. Nunca quiere ser sola. Difícilmente puede existir como acto individual. Ella misma es una florescencia o un torrente, y no metafóricamente hablando. Una exhalación convulsionada y musical que por lo general celebra. Por eso la mejor es la risa excesiva. La que también se riega en chorros: en Colombia hay carcajadas tan rotundas que la gente dice que la persona se muere de la risa; otras veces lloramos de la risa o perdemos el aliento, o nos duele la barriga, como si a causa de ese acaso que nos hizo desternillarnos estuviéramos a punto de quedar al revés, con todo el interior saliendo por entre los dientes.

La risa cae sobre todos, bienhechora; o por lo menos *humificante*, incluso si la gente importante se molesta. En el Tolima se dice, si fuimos objeto de la burla, que barrieron el suelo con nosotros. Nos hace humildes someternos a la risa. Nos hace perder la importancia personal. Nos hace sucumbir a una naturaleza que no podemos contener. Como si en esas convulsiones se mostrara que la vida, ella misma, entendió el chiste. Entonces, contra toda racionalidad, tendríamos que decir que la risa podría ser un origen de las economías del don. Otro debería ser la abundancia.

Todo esto es así porque la risa es un modo de ser de la abundancia. Y ambas, la abundancia y la risa, son modos de ser de la vida, de la buena vida, de la vida digna. Para fortuna de la gente que vive a ras del suelo, la tierra, si se la cuida, es proveedora de fuerza (Gudeman y Rivera 1990). Hace, porque ella es así, arreglos cósmicos incluso pese a nosotros.

¡Esto sí es vida!

“¡Esto sí es vida!”, dicen en Colombia cuando una comida especialmente placentera ha reunido a un grupo de personas y todas ellas, que han cocinado, fermentado o destilado bebidas, o han ayudado a hacer el banquete, así sea solo como comensales ávidos, se regodean en el bienestar: “¡Esto es la gran vida!”. No hemos ahondado en lo mucho que ya se dijo sobre economías alternativas, pues más bien hemos querido señalar que su valor reside en las posibilidades que se abren para la vida. Y también en las exigencias que esa búsqueda nos pone como tarea.

Este modo de decir no es exclusivo del centro de Colombia ni de las gentes descendientes de comunidades campesinas que ahora pueblan las ciudades (véase, por ejemplo, Quiceno 2016). Los sectores populares suelen señalar con sorna el modo muy raro de vida de los ricos, que, aunque tienen tanto, disfrutan poco. Algunos especulan, compasivos, que eso les pasa por la preocupación que viene con la propiedad: viven con miedo. Y esto no es porque en los campos ellos mismos no lleguen a tener miedo, sino porque lo que la mayoría de la gente espera es hacer parte de convivios suculentos. La vida es buena porque, como le enseñaron a Natalia Quiceno (2016) en el Pacífico colombiano, llega a ser sabrosa.

En *Elástico de sombra*, la preciosa novela breve de Juan Cárdenas (2020), se nos explica que ha pasado algo muy malo con el mundo desde que perdimos la cercanía necesaria que hay entre el saber y el sabor. Y es cierto que, si la comida es simple, es posible decir que no sabe a nada: ¿cómo puede haber vida cuando los sabores se han difuminado? Tal vez ya logremos soltar la discusión de los valores y esté bien aprender de sabores.

Hagamos entonces recolección de cosas sabrosas para componer nuestros modos de hacer, incluso la antropología. Haremos canastos provisionales para recogerlas y llevarlas a donde se necesiten; y para regarlas allí como quien siembra al voleo. Quizás podamos acomodar cada día de nuevo, con todas las presencias, la vida común. Quizás alcancemos a paladear la comida más rica, como el arreglo cósmico que siempre ha sido.

Agradecimientos

A Alhena Caicedo Fernández, quien nos dio una tarea con gracia. A Vladimir Carballo y a Eva Mangieri, por tanta ayuda como paciencia. A las autoras y a los autores de este volumen por sus trabajos exultantes.

Referencias

- Anzola Rodríguez, Juan Sebastián.** 2020. *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Gente Nueva.
- Appadurai, Arjun.** 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press.
- Cárdenas, Juan.** 2020. *Elástico de sombra*. Sexto Piso.
- De Angelis, Massimo.** 2025. “Il sacro, i commons e l’economia: conversazione con Federico Battistutta”. *Collectivo Trickster*. <https://collettivotrickster.net/il-sacro-i-commons-e-leconomia/>
- De Angelis, Massimo y Stavros Stavrides.** 2010. “On the Commons: A Public Interview with Massimo de Angelis and Stavros Stavrides”. *E-Flux Journal* 17: 7-19. <https://www.e-flux.com/journal/17/67351/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides>
- Escobar, Alirio Fernando.** 2025. “Los mundos de la laguna de la Bolsa: los caminos del trabajo y los encantos en el sur de Nariño”. Tesis de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Escobar, Arturo.** 2014. “ALICE Colloquium_Opening Session”. Video de Youtube publicado por Alice CES el 19 de septiembre. <https://www.youtube.com/watch?v=NTkMeu7IXLY>
- Esteva, Gustavo.** 2012. “Hope from the Margins”. En *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and State*, editado por David Bollier y Silke Helfrich, 192-108. Leveillers.
- Federici, Silvia.** 2020. *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.

- Gago, Verónica.** 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Colección Nociones Comunes. Tinta Limón.
- Galindo Orrego, María Isabel.** 2019. “Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 29-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.569>
- Gibson-Graham, J. K. [Julie Graham y Katherine Gibson].** 2011. *Una política poscapitalista*. Siglo del Hombre.
- Gordillo, Gastón R.** 2018. *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI.
- Graeber, David.** 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Palgrave Macmillan.
- Graeber, David.** 2012. *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Traducción de Joan Andreano Weyland. Ariel.
- Graeber David y David Wengrow.** 2022. *El amanecer de todo: una nueva historia de la humanidad*. Ariel.
- Gudeman, Stephen.** 2013. “Energía vital: la corriente de relaciones”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 1 (17): 25-47. <https://doi.org/10.7440/antipoda17.2013.03>
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera.** 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge University Press.
- Guzmán Peñuela, Laura.** 2021. “Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el norte del Tolima, Colombia”. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes* 23 (1): 65-99. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/2487>
- Guzmán Peñuela, Laura.** 2025. “Dar y recibir sin contar: notas acerca de regalos y contabilidad en el norte del Tolima”. Ponencia presentada en el encuentro “¿Cómo escapar de la antropología económica en el trabajo etnográfico por medio de la idea del ‘don’?”. Video publicado en YouTube por PAI. *Revista de Etnografía* el 12 de agosto, 1:07:45-1:43:00. https://youtu.be/rpF2U2fKdn4?si=7hTMI5T_agSILokZ
- Guzmán Peñuela, Laura y Luis Alberto Suárez Guava.** 2022. “Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica”. *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 175-205. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1992>
- Ingold, Tim.** (2015) 2018. *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, Tim.** 2018. “One World Anthropology”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2): 158-171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Ingold, Tim.** 2022. *Imagining for Real: Essays on Creation, Attention and Correspondence*. Routledge.

- Jaramillo Salazar, Pablo.** 2025. *La cultura del homo economicus: ¿cómo nos volvimos capitalistas y qué podemos hacer al respecto?* Taurus.
- Malinowski, Bronisław.** (1922) 1995. *Los argonautas del Pacífico occidental.* Península.
- Martínez-Alier, Joan.** 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation.* Edward Elgar.
- Marx, Karl.** 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.* Siglo XXI.
- Mauss, Marcel.** (1923) 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Katz.
- Micarelli, Giovanna.** 2003. “Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development”. Tesis de doctorado, University of Illinois at Urbana Champaign.
- Micarelli, Giovanna.** 2015. “Divine Banknote: The Translation of Project Money into Public Wealth”. En *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, editado por Fernando Santos-Granero, 161-187. University of Arizona Press.
- Micarelli, Giovanna.** 2021. “Feeding ‘the Commons’: Rethinking Food Rights through Indigenous Ontologies”. *Food, Culture & Society* 24 (3): 446-463. <https://doi.org/10.1080/15528014.2021.1884402>
- O’Connor, Martin y Clive L. Spash, eds.** 1999. *Valuation and the Environment: Theory, Methods and Practice.* Edward Elgar.
- Overing, Joanna, ed.** 1985. *Reason and Morality.* Tavistock.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch, eds.** 1989. *Money and the Morality of the Exchange.* Cambridge University Press.
- Pérez-Bustos, Tania.** 2021. *Gestos textiles: un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos.* Universidad Nacional de Colombia.
- Povinelli, Elizabeth A.** 2013. “¿Escuchan las rocas?: política cultural de la aprehensión del trabajo aborigen australiano”. En *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*, editado por Montserrat Cañedo Rodríguez, 457-483. Trotta.
- Quiceno, Natalia.** 2016. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia.* Universidad del Rosario.
- Quigantár Cuatín, Yorely Viviana.** 2020. “Los castillos: santos, fiesteros y crianzas en los pastos —resguardo de Guachucal— Nariño”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Rodríguez Suárez, Ana María.** 2020. “Resolver y andar en junta en un mundo que tatea: antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca”. Trabajo de grado en Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- Strathern, Marilyn.** (1988) 2023. *El género del don: problemas con las mujeres y problemas con la sociedad en Melanesia*. Ciesas; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2018. “Armero y La Sierra o el mundo que cae: consideraciones teóricas sobre lugares pesados”. En *Lugares sagrados: definiciones y amenazas: prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*, editado por Marta Saade y Carlos Páramo, 99-135. ICANH.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2022. “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Suárez Guava, Luis Alberto.** 2024. “Vueltas y amarres del suelo y la historia o por qué las formas del mundo nos muestran la forma del tiempo”. *Revista Zabelê* 5 (2): 67-86. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/revzab/article/view/6251>
- Taimal Aza, Janneth.** 2024. “Trabajos, crecimientos y partos: la fiesta de la Virgen del Rosario de las Lajas en la vida de los comuneros pastos”. En *La mestiza nos llama: estudios antropológicos en el santuario de la Virgen de las Lajas*, editado por Alejandro Alzate Camacho y Luis Alberto Suárez Guava, 43-73. Artes Gráficas Juan Pablo II; Diócesis de Ipiales.
- Tsing, Anna.** (2015) 2023. *Los hongos del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.
- Turner, Victor.** 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo.** 2002. “Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficas”. En *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*, 452-486. ICANH.

Artículos

.....

Vivir de la piangua: cuidar el manglar y producir lo común

Living from Piangua: Caring for the Mangrove and Commoning

Viver da piangua: cuidar do manguezal e produzir o comum

Recibido: 09/06/2025 • Aprobado: 26/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Irene Platarrueda López

Investigadora independiente

ireneplatarrueda@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-4100-1517>

Yudy Paola Robles Bohórquez

Investigadora independiente

yrobles@unal.edu.co

<https://orcid.org/0009-0003-7828-5085>

Resumen

Este artículo presenta los hallazgos de una investigación-acción participativa desarrollada junto a la Fundación Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia) en el Consejo Comunitario de La Plata - Bahía Málaga. El texto analiza las estrategias cotidianas de sostenimiento de la vida dentro de un sistema polieconómico, en el que las relaciones de parentesco, la movilidad y la latencia propias de la *vida orillera* configuran intercambios económicos solidarios y de reciprocidad que posibilitan la permanencia en el territorio. Se devela cómo el trabajo de las mujeres de Fuvipia resignifica la conservación como una práctica de cuidado y de *producción de lo común*. Mediante el *capricho* de cuidar el manglar, la piangua y a su comunidad, ellas cotidianamente realizan acciones de autorregulación y retribución que reparan la vida, en medio de las dificultades propias de la precariedad, la escasez de alimentos y la falta de oportunidades.

Palabras clave: manglares, conservación ambiental, piangua, polieconomía, producción de lo común, Pacífico colombiano, afrodescendientes

Abstract

This article presents the findings of a participatory action research project carried out in collaboration with the Fundación Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia), based in the Community Council of La Plata – Bahía Málaga. The text analyzes the everyday life-sustaining strategies within a poly-economic system, in which kinship ties, mobility, and latency characteristic of *coastal life* shape networks of solidarity and reciprocal economic exchange that make it possible to remain in the territory. It is revealed how the work of Fuvipia's women redefines conservation as a practice of care and *commoning*. Through their *stubborn* commitment to caring for the mangrove, the *piangua*, and their community, they engage daily in actions of self-regulation and mutual support that repair life, facing the difficulties inherent in precariousness, food scarcity, and limited economic opportunities.

Keywords: mangroves, environmental conservation, piangua, poly-economy, commoning, Colombian Pacific, Afro-descendant communities

Resumo

Este artigo apresenta os achados de uma pesquisa-ação participativa desenvolvida em conjunto com a Fundação Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia), no Conselho Comunitário de La Plata - Bahía Málaga. O texto analisa as estratégias cotidianas de sustentação da vida dentro de um sistema polieconómico, no qual as relações de parentesco, a mobilidade e a latência próprias da *vida ribeirinha* configuram trocas econômicas solidárias e de reciprocidade que possibilitam a permanência no território. Revela-se como o trabalho das mulheres da Fuvipia ressignifica a conservação como uma prática de cuidado e de *produção do comum*. Por meio do *capricho* de cuidar do manguezal, da piangua e de sua comunidade, elas realizam cotidianamente ações de autorregulação e retribuição que reparam a vida diante das dificuldades impostas pela precariedade, pela escassez de alimentos e pela falta de oportunidades.

Palavras-chave: manguezais, conservação ambiental, piangua, polieconomia, produção do comum, Pacífico colombiano, comunidades afrodescendentes

Introducción

El Pacífico colombiano es una extensa red de bosque tropical húmedo de tierras bajas, ríos, ciénagas forestales, manglares costeros y bosques nublados montañosos. En su zona media, donde se ubica Bahía Málaga (municipio de Buenaventura), existe una profunda entrada del mar a la selva en cuyo fondo se encuentra una pequeña isla llamada Mangaña, habitada por 41 familias afrocolombianas, que se mueven al vaivén de la marea, el manglar y el bosque. Allí, se ha vivido históricamente de una intrincada red de actividades económicas de subsistencia, la agricultura, la pesca, la caza y la recolección de moluscos; al tiempo, la isla hace parte de un sistema más amplio de economías extractivas que la conecta con los

mercados globales y, más recientemente, con las agendas de biodiversidad y cambio climático.

La principal actividad de las mujeres de Mangaña es la recolección de piangua, que extraen de los manglares y destinan tanto al autoconsumo como a la venta. Se trata de un molusco utilizado tradicionalmente en la gastronomía del Pacífico, en preparaciones como ceviches, sudados, encocados, empanadas y tamales, y cuya comercialización es la principal fuente de ingresos económicos de las familias de la isla. La piangua no constituye únicamente el sustento de las mujeres de Bahía Málaga; se estima que aproximadamente once mil mujeres en todo el Pacífico colombiano se dedican a esta actividad (Codechocó 2023). Sin embargo, desde hace varios años, y como resultado de una creciente demanda del producto en Ecuador, la sobreexplotación, la falta de medidas de manejo y la pérdida de su hábitat han llevado a que escasee considerablemente, a tal punto que es catalogado como una especie vulnerable y amenazada (Ardila *et al.* 2022).

Esta situación, sumada a una problemática paralela de pérdida de soberanía alimentaria, ha generado una grave vulnerabilidad económica que amenaza incluso la permanencia de las personas en el territorio. En respuesta a este escenario, en el 2012 surgió en Mangaña la Fundación Mujeres Vigías de la Piangua (Fuvipia), organización conformada por diez mujeres y cuatro hombres, quienes trabajan colectivamente para implementar acciones de cuidado y conservación del manglar y la piangua, como el control de la talla mínima de los organismos recolectados, la restricción y rotación de zonas de extracción, la veda voluntaria, el monitoreo de parcelas, la recolección de residuos y la reforestación, entre otras.

Manteniéndose organizadas, pese a las múltiples dificultades que enfrentan, las mujeres de Fuvipia han logrado sostener en el tiempo el ecosistema. A través de su trabajo asociativo, las integrantes de la fundación han contribuido de manera significativa a estabilizar las poblaciones de piangua, conservar el manglar y generar procesos dentro de la comunidad para transformar prácticas extractivas dañinas (Codechocó 2023). De manera paralela, Fuvipia ha hecho avances importantes en el fortalecimiento organizativo y técnico de sus miembros. Con base en la autogestión, las mujeres han desarrollado capacidades orientadas a la autonomía económica y la transformación y comercialización de la piangua. Asimismo, han sido pioneras en el establecimiento de acuerdos de conservación con la institucionalidad ambiental que hace presencia en la zona y, apoyándose en procesos de formación en monitoreo biológico, formulación y gestión de proyectos, han ayudado en el manejo sostenible de miles de hectáreas de manglar. Además, con sus acciones comunitarias en torno al cuidado del manglar, han encontrado también

oportunidades de liderazgo, representación política y visibilidad social. Como lo expresa una de ellas: “Hemos reivindicado la labor de las piangüeras, nos hemos visibilizado y ahora nos decimos con orgullo *piangüeras*, cuando antes eso era un estigma” (Merling García, comunicación personal, abril de 2023).

No obstante, Fuvipia aún no constituye una alternativa económicamente viable para sus integrantes. De acuerdo con su plan de negocios, la organización opera actualmente con pérdidas cercanas al 50% por cada venta (Fuvipia 2022). Este escenario refleja un patrón recurrente en iniciativas comunitarias de generación de ingresos: a pesar del acompañamiento de agencias estatales y de cooperación, estas experiencias enfrentan serias dificultades para consolidarse y mantenerse en el tiempo. Aun así, Fuvipia ha buscado revertir esta tendencia mediante estrategias como la comercialización directa y la diversificación de productos derivados de la piangua. Aunque estos esfuerzos continúan siendo vulnerables debido a su dependencia del apoyo de programas externos, las mujeres siguen apostando por la construcción colectiva de alternativas que les permitan sostener sus hogares y, al mismo tiempo, cuidar y sustentar lo común en su territorio.

Este artículo es fruto de un trabajo colaborativo que surgió por iniciativa de las mujeres de Fuvipia, en su búsqueda por responder, desde diversas perspectivas, preguntas relacionadas con su dependencia económica de la piangua, y con su deseo de cuidar y conservar el manglar donde nace y vive el molusco que les permite su subsistencia: “¿Cómo podemos continuar nuestro trabajo de piangüeras y hacerlo sostenible ambiental y económicamente?, ¿cómo podemos generar unas ganancias justas por el trabajo que realizamos como piangüeras?, y ¿cómo dejar de depender exclusivamente de la extracción de la piangua?” (comunicación personal con integrantes de Fuvipia al formular el proyecto, 18 de agosto de 2022).

Sustentado en los postulados y en las apuestas políticas y metodológicas de la investigación-acción participativa (IAP), se desarrolló un ejercicio de indagación en colabor (Fals Borda 2001; Leyva y Speed 2008) orientado a identificar y responder a las necesidades y aspiraciones de las mujeres de Fuvipia, así como a reconocer los saberes comunitarios en cuanto formas legítimas de producción de conocimiento. Desde esta perspectiva, se apostó por una investigación situada que incorpora la acción como parte constitutiva del proceso de pesquisa. Con el apoyo de la Fundación WWB Colombia, se implementó un proyecto encaminado a fortalecer las estrategias de conservación lideradas por las piangüeras, el cual permitió financiar el trabajo etnográfico y la elaboración del recetario *Delicias ocultas: recetas saludables de mujeres piangüeras del Pacífico malagueño* (figura 1), además de la realización de talleres de gastronomía y manipulación de alimentos.



Figura 1. Portada del recetario realizado en el trabajo de campo

Fuente: Fuvipia (2023).

Estas actividades buscaron explorar alternativas para agregar valor mediante la transformación de la piangua en productos culinarios destinados a la comercialización, con el fin de contribuir al mejoramiento de los ingresos de las piangueras.

El proceso combinó encuentros virtuales, trabajo de campo realizado entre abril y mayo de 2023, talleres participativos con herramientas de cartografía social (Hammen *et al.* 2012) y mapeos del cuerpo-territorio a partir de enfoques territoriales y de género (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017), así como observación etnográfica y entrevistas con líderes locales y organizaciones aliadas. Sobre esa base, este artículo se centra en el análisis de la recolección de piangua y de las tensiones derivadas de la pérdida de seguridad y soberanía alimentaria, que generan dependencia, sobreexplotación y presión sobre el manglar. Se examinan las lógicas de las economías extractivistas que producen dinámicas como el *endeude* y la extracción de las ganancias hacia otras geografías. Se aborda el papel de la piangua dentro de un sistema polieconómico que articula actividades como la agricultura, la pesca y la caza, al tiempo que explora nuevas posibilidades vinculadas a la agenda ambiental, como el ecoturismo, la conservación de la biodiversidad y la mitigación del cambio climático. También, se indaga acerca de las relaciones de *parentesco* y su rol en los intercambios económicos que, sumados al *movimiento* de los habitantes del litoral, hacen posible el sostenimiento de la vida en un contexto de aislamiento, precariedad y falta de oportunidades materiales. Finalmente, se desarrolla una reflexión en torno a las actividades de la organización Fuvipia, cuyas integrantes entienden la conservación como un trabajo de cuidado y de producción de lo común, que no solo implica la realización de tareas de monitoreo y vigilancia del manglar y la piangua, sino que abarca todas las esferas de la vida comunitaria. Es el trabajo de cuidado el que posibilita la permanencia y dignificación de las personas de Mangaña, pues le hace frente a lo que parecería un destino inevitable de migración hacia la ciudad.

El Pacífico y los manglares: las oportunidades y tensiones de la biodiversidad

La región del Pacífico colombiano hace parte del Chocó biogeográfico, una zona rica en biodiversidad que abarca los departamentos de Nariño, Cauca, Valle del Cauca y Chocó, históricamente habitada, en su mayoría, por diferentes pueblos indígenas y afrodescendientes. Bahía Málaga, como toda la región, hace parte de las áreas periféricas internas de Colombia y su historia ha estado determinada por los distintos auges de economías extractivas, por un lado, y por la falta de

inversión y la ausencia del Estado, por el otro (Escobar y Pardo 2004; Serge 2011). Por estas razones, enfrenta problemas socioeconómicos y altos niveles de pobreza, así como una fuerte presencia de economías ilegales, conflicto armado, baja capacidad institucional y las consecuentes brechas en el acceso a servicios, educación, salud y empleo.

Desde finales de la década de 1980, los Gobiernos impulsaron políticas de modernización alineadas con la globalización neoliberal, orientadas a integrar regiones consideradas “aisladas” y “atrasadas”, como el Pacífico y la Amazonía (Asher y Ojeda 2009). Estas políticas se materializaron en estrategias como el Plan Pacífico, que promovió grandes proyectos de infraestructura (oleoductos, hidroeléctricas, puertos y corredores interoceánicos) para conectar el interior del país con la costa pacífica y a esta con mercados asiáticos emergentes (Cárdenas 2014).

Simultáneamente, con la Cumbre de la Tierra de Río de 1992 se consolidó una agenda internacional de conservación de la biodiversidad en la que Colombia y, en particular, la región del Pacífico fueron presentadas como territorios megadiversos, ricos en recursos genéticos y clave para la conservación ambiental: “El Dorado de los tiempos modernos” (Asher 2020, 57)¹. La inclusión de pueblos étnicos en esta agenda se produjo bajo el discurso de la conservación comunitaria basada en derechos y dio lugar a lo que Cárdenas (2014) llama *multiculturalismo verde*, una articulación entre la política étnica y la política ambiental. El movimiento negro², que estaba consolidando sus derechos territoriales y de autonomía a partir de los avances de la Constitución de 1991 y la Ley 70, vio en este discurso ambiental global una oportunidad de proteger sus territorios y medios de vida frente a los proyectos de infraestructura y la explotación.

En este contexto, el Consejo Comunitario de La Plata - Bahía Málaga se constituyó en 2003 con un título colectivo de 36 396 hectáreas que abarca bosques, estuarios, playas fangosas, arenosas y rocosas, acantilados y extensas áreas de manglar (Consejo Comunitario de las Comunidades Negras de La Plata - Bahía Málaga *et al.* 2019). Actualmente, en este territorio habitan 494 personas, distribuidas en 4 comunidades: La Plata, Miramar, Mangaña y La Sierpe. No obstante, debido a su posición geográfica estratégica, Bahía Málaga ha sido objeto de reiterados intentos gubernamentales por impulsar la construcción de un puerto de aguas profundas, una iniciativa que contraviene los planes de vida del consejo

1 Todas las traducciones de textos consultados en otros idiomas son propias.

2 En Bahía Málaga, el trámite de titulación del consejo comunitario fue apoyado por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) (Barón y Sotomayor Tacuri 2019).

comunitario y desconoce la autonomía territorial. El intento más reciente tuvo lugar en 2005, con el programa Valle Competitivo (Barón y Sotomayor Tacuri 2019), un proyecto que representaba una amenaza tanto para los ecosistemas de la bahía como para la permanencia de las comunidades negras en sus territorios.

En respuesta, se originó un movimiento de resistencia a la construcción del puerto liderado por el consejo comunitario, con el apoyo de académicos y ambientalistas. Su estrategia consistió en promover estudios científicos para evidenciar el valor ecológico de la bahía, los cuales derivaron en la creación de áreas protegidas³, superpuestas al territorio colectivo, que bloquearon la construcción del puerto. Aunque inicialmente esta delimitación se consideró un triunfo, con el paso del tiempo han surgido tensiones entre las autoridades ambientales y las autoridades tradicionales por las políticas de conservación restrictivas que han afectado a las comunidades en la medida en que han alimentado su estigmatización y criminalización (Barón y Sotomayor Tacuri 2019).

Actualmente el consejo comunitario gestiona sus 1200 hectáreas de manglar bajo un modelo de uso sostenible que permite la recolección de piangua hembra (*Anadara tuberculosa*), piangua macho (*Anadara similis*) y otros moluscos, además del uso de madera como leña y para la construcción de viviendas, embarcaciones y herramientas (CVC y Consejo Comunitario de la Comunidad Negra de La Plata - Bahía Málaga 2015). Para sus habitantes, los manglares son esenciales de cara a la producción de lo común, pues son ecosistemas marino-costeros altamente productivos que ofrecen un espacio de refugio y crianza de especies, recursos esenciales como la madera y la piangua, regulación climática mediante la captura de carbono⁴, mejora de la calidad del agua y protección costera. Ellos constituyen un

-
- 3 En 2008 se creó el Parque Natural Regional de La Sierpe y el distrito regional de manejo integrado La Plata, los cuales protegen el bosque húmedo tropical y los manglares, y regulan su uso sostenible. Posteriormente, en 2010, se creó el Parque Nacional Natural Uramba Bahía Málaga para proteger la zona marítima de la bahía.
 - 4 El mercado de bonos de carbono y, en general, el pago por servicios ambientales han cobrado especial importancia, ya que varias organizaciones internacionales han implementado iniciativas orientadas a la conservación de la biodiversidad y la mitigación del cambio climático en Bahía Málaga, generando así un flujo de recursos importante hacia el consejo comunitario. Adicionalmente, desde 2013, se desarrolla un proyecto de REDD+ (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation) en el consejo comunitario, con un horizonte de implementación de treinta años, el cual ha promovido el empleo local y cuenta con una estructura de gobernanza participativa ampliamente legitimada por la comunidad. La percepción de esta última frente al proyecto, en líneas globales, es positiva, en contraste con experiencias similares en otras regiones del país. Esto puede deberse, según un estudio de Londoño Mesa *et al.* (2024), a que las iniciativas emprendidas en el Pacífico no

entramado de relaciones que producen lo común, sostienen la vida y hacen posible la permanencia en el territorio (Navarro y Linsalata 2021).

La vida orillera, la polieconomía y el extractivismo

En el Pacífico colombiano existen varios movimientos de la marea relacionados con los ciclos del agua. Estos movimientos son fundamentales para el desarrollo de las actividades cotidianas de quienes habitan las orillas fluviales. La antropóloga Isabel Galindo Orrego (2021) utiliza el término *vida orillera* para explicar la relación que existe entre los ciclos de las mareas y los habitantes de costas fluviales y *mareñas*. En la vida orillera, la cotidianidad transcurre en medio de conmociones, en la liminalidad entre el mar y la tierra firme; la latencia del agua genera una condición de inestabilidad que se vuelve constitutiva de la vida costera, en la que permanentemente el mundo se cría y se destruye (Galindo Orrego 2021).

La *puja*, que es el primer movimiento de la marea, está relacionada con los ciclos de la luna y la fuerza gravitacional del sol. Durante la luna llena y la luna nueva, la puja crea una marea fuerte que sube muy alto y baja muy bajo (figura 2), lo que permite a las piangüeras tener un mayor rango de movimiento para alcanzar las partes más profundas de los manglares. Por otro lado, durante el cuarto menguante y el creciente ocurre la *quiebra*, ciclo en el que la marea es más tranquila y tiene menor desplazamiento y corriente, lo cual facilita el proceso reproductivo de la piangua. Este, por lo tanto, es el momento elegido para dejarla descansar. Cada uno de estos ciclos tiene una duración de siete días, de modo que en un mes hay dos pujas y dos quiebras que se intercalan semanalmente.

Además, la marea se mueve a diario: el agua *llena* casi hasta las bases de las casas palafíticas, haciendo que sea necesario moverse entre ellas por puentes o embarcaciones, y luego *vacía*, revelando extensas playas que se convierten en canchas de fútbol y espacios de encuentro. El cambio diario del flujo del agua en Bahía Málaga alcanza variaciones de hasta 3 metros de altura. Esta marea no sigue el día solar, sino el día lunar, que dura veinticuatro horas y cincuenta minutos, de modo que el horario y las condiciones para salir al manglar cambian en cada jornada.

.....

han sido puestas en marcha por intermediarios privados, sino por organizaciones establecidas del tercer sector que han seguido las salvaguardas sociales y ambientales estipuladas para este tipo de mecanismos.



Figura 2. Playa en marea baja, 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Nota. En esta imagen se distingue el rastro de la marea alta en las raíces del manglar.

En Mangaña, las piangüeras salen en grupo en sus embarcaciones por la mañana, calculando la hora en que la marea tiene suficiente agua para llevarlas hasta los manglares. Allí permanecen entre cinco y seis horas recogiendo piangua mientras cantan y charlan moviéndose ágilmente entre las intrincadas raíces del manglar (figura 3). Una vez la marea cambia, es el momento preciso para iniciar el camino de regreso. Así pues, la vida orillera está relacionada con los saberes asociados a los ciclos de la luna y del agua, los cuales permiten hacer un buen uso de los recursos y de la jornada; por ejemplo, dependiendo de si la marea está llenando o vaciando, se puede llegar a ciertos manglares o a otros, lo cual va a definir hacia qué lugar ir (con y no en contra de la corriente) para ahorrar tiempo y fuerza remando, o gasolina en el desplazamiento.

Estas fases de la vida orillera determinan todas las actividades económicas en Mangaña. La pesca con atarraya, por ejemplo, depende de la marea y de la navegabilidad de los estuarios y ríos. La tala de árboles se realiza en luna menguante para evitar plagas y mejorar la durabilidad de la madera, que es transportada durante una puja o en la temporada de lluvias, cuando puede flotar por los ríos hasta llegar

al mar abierto y, finalmente, a Buenaventura para su venta. Del mismo modo, la caza y la agricultura están ligadas a los ciclos lunares, que orientan los momentos propicios para rozar, sembrar, cosechar y cazar.

Para subsistir en el Pacífico colombiano, las personas realizan simultáneamente varias actividades económicas que fluctúan de manera dinámica, vinculadas a los periodos de la caza, la tala, la pesca, la agricultura y la recolección de cangrejos y moluscos. A esta organización, el antropólogo Eduardo Restrepo (1996) la denominó *polieconomía*. Estas actividades están relacionadas y configuran sistemas productivos poliactivos que generan la apropiación de una diversidad de espacios, como el mar, la playa, los ríos, los estuarios, el bosque y los manglares (véase también Gutiérrez *et al.* 2022). Dichas tareas son llevadas a cabo por todos los miembros de la comunidad, sin una división del trabajo especializada, salvo la división sexual. En Bahía Málaga, se espera que cada persona esté en capacidad de desempeñar cualquiera de estas labores; de hecho, un componente central del proceso educativo consiste en transmitir a las nuevas generaciones el conjunto de habilidades que ellas exigen.



Figura 3. Colombia en el manglar. Bahía Málaga, abril de 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Nota. En esta imagen se aprecia el denso entramado de las raíces del manglar entre el que se desplazan las mujeres piangueras.

Por ejemplo, en Mangaña, un hombre puede estar construyendo una casa hoy, pescar al día siguiente, luego ir al bosque a cortar madera para la misma casa que construía el día anterior, cazar una guagua (*Cuniculus paca*), participar la semana siguiente en actividades de monitoreo de la biodiversidad como parte de su trabajo con el consejo comunitario y, posteriormente, ocuparse en su parcela cultivada. Así mismo, una mujer puede ir al manglar durante cuatro o cinco días durante la *puja*; la semana siguiente, acompañar a su esposo a pescar o cultivar; luego, trabajar en su *azotea*; después, participar en actividades de monitoreo, o cocinar para una reunión comunitaria o para un grupo de turistas, y, adicionalmente, realizar las tareas de cuidado, como limpiar la casa, preparar la comida y cuidar a niños y personas mayores.

Aunque cada miembro de la comunidad sabe hacer todas las actividades en cierta medida, existe una especialización individual por preferencia, habilidad o tradición familiar, lo cual se materializa en la afiliación de las personas a organizaciones comunitarias. En Bahía Málaga hay cinco asociaciones principales dentro de cuatro ramos productivos: Los Esteros (pesca), Raíces Piangueras y Fuvipia (piangua), la Asociación de Madereros de Bahía Málaga (madera) y Ecomanglar (ecoturismo). Los habitantes de Mangaña han vivido históricamente de esta red de actividades de subsistencia, al tiempo que forman parte de un sistema más amplio de economías extractivas que los conecta con los mercados globales aprovechando la rica biodiversidad del Pacífico colombiano.

La polieconomía permite una flexibilidad del sistema y una gran capacidad de adaptación a escenarios cambiantes, principalmente ligados a variaciones en las demandas externas. En el caso de Bahía Málaga, el consejo comunitario ha desarrollado una línea de tiempo que explica su historia económica en relación con los mercados. Entre las décadas de 1950 y 1960 predominó la tala de árboles, impulsada por la empresa Cartón de Colombia, lo que provocó una transición de la agricultura a la explotación forestal y generó impactos ambientales por sobreexplotación. Al disminuir la rentabilidad de la madera, hacia los años 1970, las comunidades se volcaron a la pesca y la recolección de moluscos, lo que pronto afectó los ecosistemas marinos. Y desde la década de 1990, en respuesta a la agenda global de biodiversidad y cambio climático, la región se orientó al ecoturismo, al uso sostenible de recursos y, más recientemente, a la participación en pagos por servicios ambientales y mercados de carbono (Consejo Comunitario de las Comunidades Negras de La Plata - Bahía Málaga *et al.* 2019).

Las comunidades negras de esta región han mantenido relaciones de intercambio con el mercado externo, sin perder el control sobre su trabajo ni sobre

los recursos naturales de su entorno. Durante siglos, extrajeron y comercializaron productos como oro, caucho, tagua, corteza de mangle, aletas, pieles y madera, que vendían a comerciantes blancos en ciudades como Tumaco, Buenaventura y Quibdó. Según Leal y Ausdal (2013), la élite mercantil urbana optó por no organizar directamente el proceso extractivo, desincentivada por la extrema humedad, la falta de suelos fértiles y el aislamiento geográfico, condiciones que dificultan la agricultura de plantación. Prefirieron entonces depender del campesinado negro para el suministro de estos productos y obtuvieron ganancias mediante el control de las redes de comercialización. De este modo, se consolidó un campesinado del bosque tropical, conformado por hombres y mujeres negras que ejercían control sobre sus procesos y formas de trabajo, así como sobre el acceso a los recursos, tanto para la subsistencia como para el abastecimiento del mercado externo (Leal 2018).

Así pues, el movimiento entre el océano, los ríos, el bosque, los manglares y los múltiples espacios liminales que emergen y desaparecen cada día con la fuerza de la luna les brinda a las poblaciones negras del Pacífico colombiano una gran capacidad de adaptación y cierta autonomía. Sin embargo, esta autonomía está limitada por las lógicas propias de las actividades extractivas, que se caracterizan por dos factores: el dominio de materiales del entorno, que se convierten en mercancías sin intervención humana más allá del proceso de extracción, y la acumulación de capital, que se fuga hacia geografías distantes (Leal y Ausdal 2013).

Aunque el extractivismo ha contribuido a moldear la región del Pacífico, el sistema económico no puede entenderse únicamente bajo esta lógica, pues ha coexistido con una racionalidad distinta: la de la polieconomía. Esta, si bien mantiene una relación constante con el modelo extractivo y se ve afectada por él, no ha sido destruida del todo aún. Sin embargo, como muestra este artículo, en los últimos años se ha debilitado significativamente, en particular por el abandono casi total de la agricultura. Ello ha generado una dependencia económica de la extracción de piangua que no solo ha provocado la sobreexplotación de este recurso, sino también un problema de soberanía y seguridad alimentaria que ejerce presión sobre la permanencia de las comunidades en el territorio.

En Mangaña todos son familia: relaciones de intercambio

Mangaña fue fundada por cuatro familias que inicialmente se reunieron en la isla con el objetivo de establecer una escuela para sus hijos, impulsadas por los nuevos derechos territoriales adquiridos tras la titulación colectiva y el reconocimiento del consejo comunitario. Actualmente viven allí 41 familias, que comparten no

solo ancestros comunes, sino también relaciones cruzadas, un árbol genealógico que se parece más a una telaraña. Colombia, una de las integrantes de Fuvipia, lo explica entre risas: “Así creció Mangaña, las mujeres empezaron a parir”.

En Mangaña, todos están unidos por lazos de consanguinidad o afinidad a través de líneas maternas, paternas y relaciones como el compadrazgo. Es común en la isla que hombres y mujeres tengan múltiples parejas a lo largo de su vida y que los hombres mantengan relaciones simultáneas con más de una mujer (poliginia), práctica ligada a su migración estacional (Grisales Cantor 2020; Restrepo 1996).

Las comunidades negras del Pacífico están acostumbradas al movimiento como parte constitutiva de la vida orillera; las poblaciones de manglar son itinerantes y sus habitantes han residido en distintos puntos del litoral a lo largo de su existencia (Leal 2000). Las casas palafíticas reflejan esta impermanencia, pues pueden desmontarse y trasladarse según las necesidades de sus habitantes (figura 4).



Figura 4. Casas palafíticas en Mangaña, abril de 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Según la antropóloga Natalia Quiceno Toro (2016), la movilidad es fundamental para entender el parentesco en la región del Pacífico. Allí los pueblos se forman a partir del movimiento de las personas y de la creación de *parentelas* en las que se apoyan para establecer una red de intercambios que les permita el sostenimiento de la

vida y la producción de lo común. Además, esta red de parentelas es esencial dentro del sistema polieconómico, ya que organiza relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad que hacen posible la circulación de bienes y servicios sin intermediación monetaria, configurando así una estrategia colectiva de reproducción.

Por ejemplo, si en Magaña alguien va de pesca, guardará una parte de lo obtenido para su familia inmediata y distribuirá el resto entre su parentela; a cambio, recibirá peces o moluscos cuando esos parientes vayan de pesca o al manglar. Lo mismo ocurre con la caza, los productos agrícolas, como el plátano y la yuca, los frutos y las nueces recolectados en el bosque, o las hierbas y plantas medicinales. Adicionalmente, existe allí la práctica de la *mano cambiada*, en la que las personas intercambian jornadas laborales. También está la *minga*, dentro de la cual un grupo de personas colabora en tareas comunitarias que suelen terminar en una comida compartida o incluso en una celebración. Entre mujeres, las redes de cuidado e intercambio se activan cuando alguien está enfermo o cuando llega a la comunidad un recién nacido; en estos casos, otras mujeres asumen las tareas del hogar de la parturienta, que serán devueltas cuando sea necesario. Estas prácticas de intercambio y de cuidado han sido ampliamente documentadas por la literatura (Grisales Cantor 2020; Leal 2018; Quiceno Toro 2016; Restrepo 1996).



Figura 5. Colombia preparando un sudado de sangara en su cocina, abril de 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Los vínculos basados en las redes de parentela son fundamentales para sostener el sistema polieconómico y, con ello, la vida comunitaria, ya que posibilitan la circulación de la diversidad de productos que conforman el sistema alimentario local. A su vez, el trabajo de cuidado (figura 5) que se ejerce dentro de estas redes constituye un pilar esencial de la economía de Mangaña; por ejemplo, cuidar de los niños permite que otras personas salgan al manglar.

Este entramado solidario y cooperativo resulta clave para enfrentar la crisis de escasez alimentaria derivada de la disminución de la agricultura y de la creciente dependencia de la extracción de piangua, cuya sobreexplotación ha colocado a la comunidad en una situación de vulnerabilidad. Además, es precisamente sobre estas redes de parentela que Fuvipia ha logrado organizarse para afrontar las dificultades implementando prácticas de autorregulación y cuidado que permiten conservar el manglar, proteger el sustento de las familias y asegurar la permanencia en el territorio.

Escasez, sistemas alimentarios locales e inseguridad alimentaria

En los talleres realizados durante el trabajo de campo en Mangaña, la inseguridad alimentaria fue identificada como el principal problema de la comunidad. En la bahía, la tierra apta para la agricultura es escasa y se encuentra en terrazas no inundables de difícil acceso, en las que solo dos hombres mayores continúan cultivando. La disminución de este tipo de producción ha obligado a las familias a depender de la compra de alimentos básicos, como arroz, maíz, huevos, enlatados y vegetales, en Buenaventura (figura 6).

Cerca de las viviendas de Mangaña, se practica una agricultura conocida como *colino*, que combina cultivos de plátano, yuca, ñame, piña y árboles frutales. Y, aunque más común, también está en declive; en la actualidad, muchas familias deben comprar incluso productos como el coco o el plátano. Por otro lado, están las *azoteas*, huertas elevadas en las que se siembran hierbas y plantas medicinales; son esenciales para la gastronomía tradicional y son manejadas por las mujeres, sobre todo por las mayores y, en menor medida, por las de nuevas generaciones, cuyos cultivos ya evidencian una disminución en la diversidad y disponibilidad de plantas.

La pesca, realizada principalmente por hombres, sigue siendo la primordial fuente de proteína animal para los habitantes de Mangaña, aunque ha dejado de ser una actividad económicamente rentable, debido a la escasez de peces en la región, atribuida al uso de técnicas insostenibles y a la contaminación ambiental.

La caza en el pasado generaba ingresos por la comercialización de pieles. Sin embargo, hoy solo se practica para el autoconsumo y conserva un valor cultural ligado a la gastronomía tradicional; además, se ha vuelto una tarea más difícil de llevar a cabo por la fragmentación y degradación de los ecosistemas.

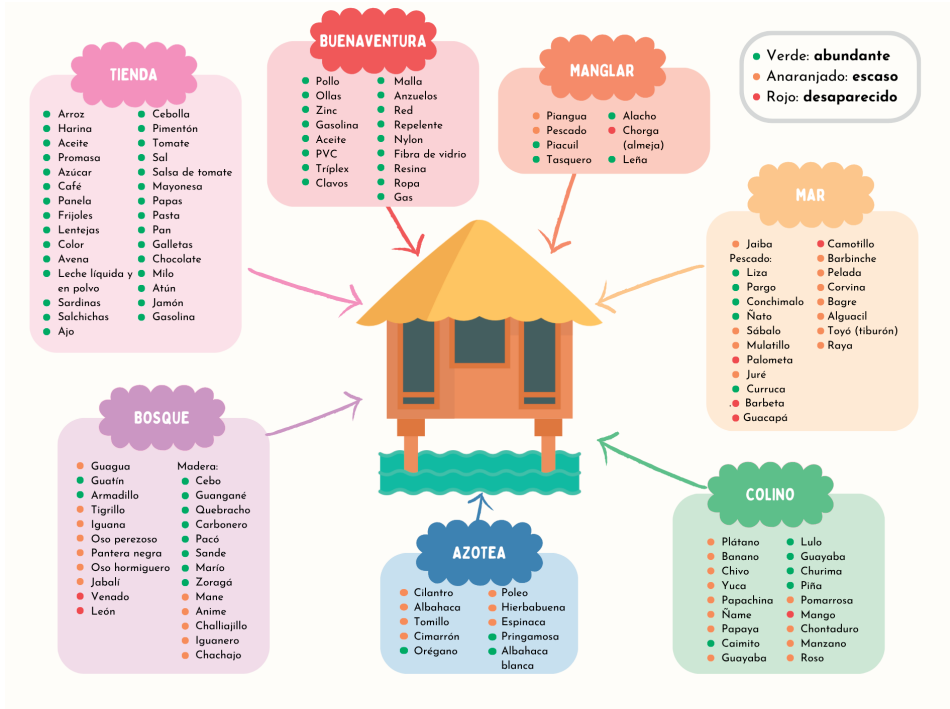


Figura 6. Procedencia de los recursos utilizados en el hogar

Fuente: elaboración propia basada en el taller de economía familiar.

Nota. El diagrama evidencia que la mayor parte de los alimentos y productos de consumo cotidiano se adquieren actualmente en la tienda de Mangaña o en el mercado de Buenaventura, y una reducción en la diversidad de los recursos obtenidos directamente de espacios como el manglar, el colino, la azotea, el mar y el bosque, asociada a la escasez progresiva de estos entornos.

En este panorama, la conservación se ha convertido en el centro de nuevas estrategias económicas comunitarias. La tala de madera, antes rentable, hoy está restringida al autoconsumo. Tras la declaración de áreas protegidas en la bahía, los exmadereros, que dejaron atrás su trabajo, reciben ahora compensaciones a través del proyecto de bonos de carbono REDD+ por actividades como reforestar, monitorear y hacer vigilancia ambiental. Aunque el ecoturismo enfrenta actualmente desafíos como la falta de infraestructura y la competencia con operadores externos, también se ha convertido en una alternativa prometedora, con

iniciativas comunitarias como la organización Ecomanglar, que ofrece servicios etnoecoturísticos ligados al cuidado del ecosistema y a las prácticas culturales locales.

En Mangaña, las mujeres desempeñan un papel central en el sistema agroalimentario local realizando actividades como el cultivo, la recolección, el mantenimiento de huertas (colinos y azoteas) y la preparación de alimentos. Estas prácticas permiten cierto grado de autosuficiencia frente a las economías de mercado y son esenciales para la supervivencia, el bienestar y la cohesión social de la comunidad. Sin embargo, la creciente dependencia de alimentos comprados es problemática en un contexto con ingresos monetarios limitados, ya que puede afectar negativamente la calidad nutricional.

Según Turner *et al.* (2022), las prácticas de abastecimiento lideradas por mujeres responden a una lógica distinta a la acumulación capitalista: son formas de cuidado que sostienen la vida y fortalecen el vínculo con el territorio. Esto tiene un significado político en el contexto de un paisaje racializado y caracterizado por el abandono estatal, las tendencias de migración rural-urbana y la creciente presión para integrarse en las economías de mercado: “Cualquier trabajo que las personas hagan para permanecer en su territorio es una forma crítica de resistencia” (Turner *et al.* 2022, 19).

Desde esta perspectiva, la agricultura de subsistencia puede entenderse igualmente como una práctica de cuidado. En un entorno como el de Mangaña, este modo de producción implica una inversión de tiempo y un esfuerzo considerables, puesto que, para cultivar, hay que hacer, en palabras de Merling, una de las integrantes de Fuvipia, “un proceso de dar vida a la tierra” mediante la preparación, limpieza y nutrición del suelo, el mantenimiento de los cultivos, la conservación de las semillas, etc. (comunicación personal, abril de 2023). Estas actividades, arduas e intensivas, no son compensadas con ingresos monetarios. La agricultura no es rentable. Al igual que el trabajo reproductivo, no es reconocida ni valorada económicamente. Así, la desvalorización del trabajo de cuidado, característica de la crisis de la reproducción social (Federici 2019; Fisher y Tronto 1990; Fraser 2016), también alcanza esta esfera, en la que participan tanto hombres como mujeres.

Hay noches en las que algunas familias de Mangaña se acuestan sin cenar o después de un día de comidas poco variadas que no alcanzan a cubrir sus necesidades nutricionales. Las mujeres de Fuvipia son conscientes de que enfrentar esta situación exige una doble estrategia: por un lado, revitalizar la agricultura, recuperar las semillas y fortalecer la transmisión de saberes a las nuevas generaciones; y, por otro, transformar la lógica extractivista de la recolección de piangua.

Para ello, han comenzado a generar valor agregado elaborando productos como empanadas o tamales, y a tejer relaciones con otras asociaciones de mujeres piangüeras para participar en cadenas de comercialización más amplias y justas. De esta manera, buscan superar el actual modelo de venta en concha, que apenas deja ganancias de subsistencia, y avanzar hacia una economía que garantice mejores condiciones de vida para la comunidad.

Las quincheras



Figura 7. Quincheras contando y seleccionando la piangua del día, Mangaña, abril de 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Las quincheras son mujeres que compran la piangua recolectada por las piangüeras y la almacenan en quinchos (cobertizos construidos con madera y hojas de palma bajo las casas palafíticas), para luego venderla a intermediarios que la transportan a Buenaventura y, desde allí, al Ecuador (figura 7). En Mangaña hay actualmente cuatro quincheras (tres de ellas integrantes de Fuvipia), que pagan a las piangüeras 2600 pesos colombianos por docena y la revenden a los intermediarios a 3000 pesos. Ellos pasan por la piangua cada quince días, cuando finaliza

la puja, y, en promedio, recogen unas 1500 docenas por quincena, dependiendo del número de personas que hayan recolectado y las características de la puja.

Bernardina, una de las fundadoras de Mangaña, era la quinchera a quien las personas que habitaban dispersas por las islas de Bahía Málaga solían llevarle piangua para cambiarla por productos como sal, aceite, azúcar o arroz. Este tipo de trueque era común anteriormente, cuando los comerciantes recorrían ríos y costas con sus botes cargados de las mercancías que serían intercambiadas por el molusco.

Siguiendo esta tradición, tres de las cuatro quincheras de Mangaña son actualmente propietarias de las tiendas minoristas que hay en la isla. Ellas usan las ganancias obtenidas por la compra de la piangua para viajar a Buenaventura y abastecerse de alimentos básicos y otros productos de consumo cotidiano. A su vez, las quincheras mantienen relaciones de *endeude* con su patrón o patrona (la persona que compra el molusco), como una forma de vínculo económico común en la región asociada históricamente a las lógicas extractivas (Gutiérrez *et al.* 2022). Aunque el patrón no participa directamente en la recolección de la piangua, sí financia a las quincheras para su compra inicial a cambio del compromiso de la exclusividad en la venta, a un precio fijado por él y generalmente inferior al del mercado.

Esta relación establece derechos y deberes para ambas partes: mientras las quincheras tienen que venderle únicamente a su patrón, él está obligado a ofrecerles colaboración en situaciones de dificultad económica o enfermedad, incluyendo financiación para celebraciones y festividades, y asistencia legal o para la resolución de conflictos. Si los acuerdos se incumplen o las partes no están satisfechas, las quincheras pueden buscar otro patrón una vez que hayan pagado su deuda inicial. A su vez, ellas reproducen dinámicas similares con las piangüeras, otorgándoles crédito en sus tiendas o brindándoles ayuda en momentos de necesidad. La venta de piangua se sustenta en redes de confianza y reciprocidad en las que el trato justo y el apoyo mutuo son fundamentales para preservar los vínculos comunitarios. La decisión de una piangüera sobre a quién vender su piangua depende de esta red, en la que el cuidado y la solidaridad juegan un papel central. Por ello, las quincheras deben mantener una relación cercana con las piangüeras y estar dispuestas a ayudarlas cuando lo requieran.

Las piangüeras viven al día, ya que sus ingresos se usan casi exclusivamente para alimentación, útiles escolares o medicinas; sin margen para el ahorro o la inversión, las quincheras tampoco obtienen ganancias significativas: la mayor parte del dinero se reinvierte en sus tiendas, que generan pocos rendimientos debido a los altos costos del transporte y el combustible. Además, son ellas las que deben asumir el riesgo de una pérdida si la piangua muere antes de ser vendida,

pues este producto se comercializa vivo y debe llegar a su destino (Ecuador generalmente) en un plazo máximo de quince días desde su recolección (figura 8).



Figura 8. Llegada del intermediario para la compra de piangua, abril de 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Nota. La embarcación se detiene junto a un quincho, en el que se realiza la transacción. A pesar de que Fuvipia cuenta con un centro de acopio y una lancha propia, aún no ha logrado consolidar la venta directa, debido a las múltiples dificultades que impone la cadena de comercialización.

La principal acumulación de capital generada por la extracción de piangua no ocurre en Bahía Málaga, sino en Buenaventura y en Ecuador, donde el molusco se comercializa a un precio significativamente más alto que aquel al que lo venden las quincheras. Investigaciones realizadas en la zona de Tumaco han mostrado cómo el mercado informal transfronterizo se ha consolidado de tal manera que beneficia principalmente a los intermediarios (Gutiérrez *et al.* 2021). Asimismo, estos estudios evidencian que los intentos de las asociaciones de piangueras por eliminar la intermediación e intercambiar el producto directamente enfrentan múltiples riesgos, entre ellos el robo, la confiscación por parte de las autoridades aduaneras y la exposición a distintos tipos de violencia en rutas controladas por economías ilegales. A pesar de estos riesgos, algunas organizaciones han logrado precios más

justos mediante la venta directa y el fortalecimiento de sus capacidades organizativas para la comercialización, el acopio y el transporte (López Murcia *et al.* 2025).

En este contexto, Fuvipia ha explorado la elaboración de productos transformados a base de piangua para su comercialización en ciudades como Buenaventura, Cali y Bogotá. Sin embargo, estos procesos enfrentan importantes desafíos logísticos y económicos. La ausencia de un suministro eléctrico constante en Mangaña limita las posibilidades de refrigeración adecuada; además, todos los insumos, con excepción de la piangua, deben ser transportados desde Buenaventura, lo que incrementa considerablemente los costos. A ello se suma la necesidad de articular el transporte fluvial y el terrestre, lo cual encarece aún más el producto final. Estas dificultades, junto con las limitaciones de la escala productiva, la incertidumbre sobre la sostenibilidad a largo plazo y la reducida capacidad de una comunidad pequeña para competir en mercados urbanos, plantean serias dudas acerca de la viabilidad de esta alternativa como fuente de ingresos estables.

Experiencias similares de otras organizaciones de piangueras muestran que estos retos no son exclusivos de Fuvipia. Apostándole al fortalecimiento del mercado nacional, diversas asociaciones han avanzado en procesos de transformación de la piangua, así como en el aprovechamiento de la concha (López Murcia *et al.* 2025). No obstante, esta estrategia enfrenta obstáculos importantes, entre ellos la baja demanda del producto fuera de la región pacífica, las dificultades para obtener los registros sanitarios del Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos (Invima), y los altos costos logísticos asociados al mantenimiento de la cadena de frío, las largas distancias y el transporte hacia los principales centros de consumo del país.

En conjunto, el escaso ingreso que perciben piangueras y quincheras retorna en su mayor parte a Buenaventura, al destinarse a la compra de alimentos y bienes básicos que deben ser adquiridos fuera del territorio. De este modo, se configura un ciclo vicioso en el que el trabajo de las mujeres y los productos comunes del manglar son sistemáticamente desvalorizados, mientras que la parte más grande de las ganancias, que podría traducirse en un mayor bienestar local, es extraída del territorio.

Fuvipia: la conservación como cuidado

Para que Fuvipia funcione, se necesita algo que Aurelia, integrante de la fundación, denominó en una reunión como *capricho* (una terquedad o cierta obstinación), que consiste en insistir a pesar de las escasas probabilidades, de la lógica en contra y

de las dificultades. Merling también ilustra este capricho como el no rendirse ante los otros miembros de la comunidad que recién están aprendiendo a conservar el manglar. Cuidar de él es un ejercicio que requiere perseverancia; porfiar en que las prácticas de conservación se cumplan: “No porque otra persona esté tirando basura [en el manglar] entonces yo haré lo mismo y me excusaré en el hecho de que otros lo están haciendo: tengo que insistir” (comunicación personal, abril de 2023).

El trabajo de cuidar para conservar requiere energía y tiempo; no es un don natural de las personas rurales o étnicas que habitan los territorios alejados de las grandes ciudades, ni es el resultado automático de su mera existencia. Implica una decisión y, como se ilustró anteriormente, se trata de una decisión que parece terca, que se resiste a las nociones de progreso y desarrollo del sistema extractivo capitalista, así como al camino aparentemente inevitable de migrar hacia las ciudades.

A partir del taller de Mapeo del Cuerpo-Territorio (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2017), realizado en Mangaña durante el trabajo de campo (figura 9), se develaron dos consideraciones generales frente a los temas ligados al cuidado y la conservación: las participantes ven una relación clara entre un ecosistema saludable y la salud de su cuerpo y su comunidad, y reconocen que su territorio ha sido impactado por prácticas negligentes, de las cuales, en parte, ellas son responsables.

Para las integrantes de Fuvipia, el trabajo de conservación implica, más que nada, un ejercicio constante de negociación de las prácticas de autorregulación de los miembros de la comunidad. Para lograr esto, las actividades que realizan son, entre otras, el control del tamaño mínimo (5 centímetros) de la piangua mediante monitoreos de desembarco, la medición de cada ejemplar con el piangüímetro, y la separación y reintegración al manglar de aquellos que están por debajo del tamaño permitido. Actualmente, dos mujeres de la fundación reciben un salario del proyecto REDD+ por llevar a cabo estas tareas de monitoreo.

En toda la cadena de comercialización, nadie más, aparte de estas dos mujeres y las quincheras, revisará el tamaño de la piangua. Los patrones reciben sacos llenos con cientos de unidades, lo que hace inviable su verificación individual; además, las autoridades en la frontera terrestre con Ecuador no realizan controles debido a la falta de recursos y a que no es una prioridad frente al alto volumen de actividades ilícitas que tienen lugar en la zona. Adicionalmente, gran parte del transporte de la piangua se hace por vía marítima, y en ella los controles son aún más laxos. Dado que la recolección del molusco es una actividad extractiva, su sostenibilidad no es una preocupación para el resto de los actores de la cadena; esta responsabilidad recae, principalmente, en las mujeres de Mangaña.



Figura 9. Taller de Mapeo del Cuerpo-Territorio, 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Por tanto, la implementación de esta regulación es una negociación directa entre las mujeres de Fuvipia que hacen el monitoreo del desembarco, las quincheras y la pianguera que llega a vender lo extraído. En Mangaña, la quinchera o la monitorea y la pianguera a quien le están revisando la piangua pertenecen a la misma parentela y dependen una de la otra para mantenerse en el territorio. Sin embargo, como en toda negociación, deben hacerse compromisos entre las partes: el pianguímetro oficial rara vez se usa; en su lugar, se realiza un ejercicio empático en el que se ponderan diversos aspectos, como la productividad de la puja, la situación de la familia de la pianguera y el grado en que se percibe avaricia. Algunas pianguas son aceptadas por debajo del tamaño permitido y otras no. De manera similar, se ejerce control para evitar la recolección durante la quiebra, el periodo de veda necesario para la reproducción. Este control también requiere un trabajo constante de negociación colectiva, en el que se reconoce que la piangua sustenta la vida cotidiana y que, en muchos casos, la decisión de salir o no a pianguar puede determinar la posibilidad misma de comer o no para una familia.

La labor de Fuvipia, consistente en cuidar para conservar, contribuye a preservar el territorio y aumenta las posibilidades de permanecer en él. Su trabajo se alinea con la noción de cuidado propuesta por Fisher y Tronto (1990), de acuerdo con la cual se trata de una práctica humana fundamental orientada a mantener, continuar y reparar el mundo en el que vivimos. “Ese mundo”, dicen ellas, “incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y a nuestro entorno, los cuales procuramos entrelazar en una compleja red que sostiene la vida” (40).

Entender la conservación del manglar como cuidado permite, además, contrastar dos enfoques sobre la construcción de lo común: uno que la concibe como una forma de administración eficiente de los recursos, desde la perspectiva de Ostrom, y otro que ve en ella un proceso más complejo de *comunalización*, desde una postura crítica al capitalismo, como la que adopta Federici (Olarte-Olarte y Flórez Flórez 2023). Una posición semejante ha sido asumida por Roca-Servat y Cifuentes en su trabajo etnográfico en Bahía Málaga, en el que evidencian “la existencia de relaciones de familiaridad, parentesco y compañerismo entre humanos y no-humanos que se sostienen gracias a la permanencia de unos sentidos de colectividad y solidaridad que perviven a pesar del contacto con proyectos de desarrollo y economías de mercado en las que priman las nociones de ganancia, acumulación y usufructo” (2020, 124).

La historia misma de Fuvipia refleja esta apuesta de comunalización o producción de lo común, pues su creación en 2012 respondió al deterioro acelerado de los manglares y a la disminución de la piangua. Desde entonces, sus integrantes han

implementado formas de cuidado, como las vedas voluntarias, la reforestación, el monitoreo y la prohibición de prácticas dañinas, entre ellas el uso de machete o de gasolina para espantar insectos. Sin embargo, la fragilidad del ecosistema, agravada por el aumento poblacional sucedido tras la pandemia y por el vuelco de los hombres hacia la recolección de piangua por falta de otras actividades económicas, ha llevado a las mujeres de la fundación a explorar alternativas que permitan reducir la dependencia de la extracción directa y romper con la lógica extractivista que subyace a la relación con los patrones.

Gracias a la organización, Mangaña existe: reflexiones finales

Según Bello Ramírez (2025), las organizaciones de cuidado comunitario son iniciativas colectivas, de base territorial, orientadas a sostener la vida más allá del ámbito familiar y de los límites de lo estrictamente humano, como en el manglar. Estas organizaciones se estructuran a partir de formas autogestionadas y deliberativas, se sustentan en el compromiso social de sus integrantes y responden a racionalidades que no se reducen a lo económico, aunque en muchos casos articulan prácticas de conservación del entorno con proyectos productivos para garantizar su propia continuidad. En este marco, Fuvipia encarna una apuesta por el cuidado fundada en lo común, en la que la autogestión, la juntanza y la reproducción colectiva permiten llevar a cabo acciones que desbordan la lógica económica y afirman la vida en el territorio.

El caso de Fuvipia hace evidente cómo, en contextos de economías solidarias y periféricas, las organizaciones no pueden medirse únicamente por su rentabilidad monetaria. Frente a las narrativas globales, que presentan la innovación como una solución técnica y lucrativa a la crisis ambiental y productiva, muchas experiencias comunitarias en América Latina apuestan por otras temporalidades: resistencias de largo aliento soportadas por el trabajo intergeneracional de cuidado, por la reproducción de la vida (Navarro y Gutiérrez 2018) y por la defensa del territorio (Olarte-Olarte y Flórez Flórez 2023). En este sentido, resaltamos que las iniciativas de Fuvipia deben entenderse como una forma de sustentar la existencia en común en condiciones adversas y no solo como emprendimientos orientados a competir en el mercado convencional.

En esta misma línea, Bello Ramírez (2025) advierte que una de las principales cuestiones en torno al cuidado en las políticas públicas radica en la tendencia a mercantilizar las organizaciones comunitarias que lo prestan. Desde la

institucionalidad estatal y la cooperación internacional, estas organizaciones suelen ser interpeladas con discursos empresariales que promueven su formalización y “cooperativización” como estrategia para hacerlas sostenibles, trasladando así la responsabilidad del cuidado a las comunidades y perpetuando la histórica irresponsabilidad del Estado en la garantía de derechos. Este enfoque induce a cuidadoras y cuidadores comunitarios a desplazar cosmovisiones de interdependencia y solidaridad en favor de marcos centrados en la prestación de servicios, el emprendimiento y la innovación. Si bien existe una necesidad real de generar ingresos para la subsistencia, esta exigencia provoca tensiones profundas entre las lógicas del cuidado, el trabajo y la reproducción de la vida.



Figura 10. Esperanza pianguando entre las raíces del manglar, 2023

Fuente: fotografía de las autoras.

Por lo tanto, sería injusto juzgar a Fuvipia por la falta de impacto económico en su territorio. Esperanza (figura 10) y Amelia explican que han criado a sus hijos gracias a la recolección de la piangua: “Esto es lo que hacemos y es nuestro sustento” (comunicación personal, abril de 2023). Las piangueras o concheras han cargado históricamente con un estigma social; realizan una actividad no deseable, que se asocia con que sus cuerpos permanecen mojados y cubiertos de barro, con jornadas largas y agotadoras de trabajo entre las intrincadas raíces del manglar,

y con la necesidad de estar agachadas y metiendo la mano en el lodo para buscar la piangua con los dedos. Ellas están, además, expuestas a las constantes picaduras de los jejenes, y al ocasional y doloroso encuentro con peces sapo, que tienen espinas dorsales venenosas y se esconden bajo las raíces y el barro. Pero Fuvipia y muchas otras organizaciones de mujeres del Pacífico colombiano han logrado dignificar el trabajo de las piangueras y concheras, a tal punto que en la actualidad ellas dicen con orgullo que lo son (López Murcia *et al.* 2025; Sorge *et al.* 2025).

En el taller de cartografía social sobre las transformaciones de Mangaña, una de las integrantes de la fundación expresó lo siguiente:

Fuvipia cambió a Mangaña, lo transformó. Gracias al trabajo de la organización, Mangaña existe. Aunque se formó como comunidad, [otros] solo conocían La Plata, Miramar o La Sierpe; nadie sabía que Mangaña existía. Por Fuvipia, Mangaña existe, apareció en un mapa; [antes] no se veía, no existía. (Abril de 2023)

Ha sido a través de la organización de las personas en torno a Fuvipia que se han realizado numerosos proyectos de desarrollo comunitario para Mangaña, como la mejora de la infraestructura escolar, las iniciativas sobre el reciclaje y el apoyo a miembros individuales con capital para iniciar pequeños negocios, entre otros. Además, la fundación está ayudando en la formación de una organización juvenil llamada Los Piñuelos, cuyos miembros ahora también aprenden el arte del trabajo colectivo para el cuidado y la conservación de su territorio. Probablemente, el logro más importante de Fuvipia es haberse convertido en un instrumento para ejercer la autonomía en la región.

Así, el capricho de las integrantes de Fuvipia por trabajar comunitariamente (figura 11), navegando a través de las contradicciones que supone sostener el manglar y conservar la piangua a pesar de las implicaciones económicas que eso tiene para ellas en el corto plazo, es una forma de *seguir con el problema* (Haraway 2019). Insistir en mantener entramados colectivos que, lejos de ser idílicos, exigen un trabajo de negociación para resolver las tensiones en un entorno marcado por las dificultades, la precariedad de la existencia y la dependencia cada vez mayor del dinero es seguir tejiendo otros mundos posibles, no mediados por la acumulación de capital. En este sentido, organizaciones de cuidados comunitarios como Fuvipia son un baluarte para la defensa de la dignidad, la vida y la permanencia en el territorio (Bello Ramírez 2025).



Figura 11. El festejo de la piangua, el manglar y la comunidad

Fuente: Fuvipia (2023), ilustración de Paula Castro.

Referencias

- Ardila, Néstor, Gabriel R. Navas y Javier O. Reyes, eds.** 2022. *Libro rojo de invertebrados marinos de Colombia*. Serie de Publicaciones Generales Invemar. Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (Invemar); Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.
- Asher, Kiran.** 2020. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Duke University Press.
- Asher, Kiran y Diana Ojeda.** 2009. "Producing Nature and Making the State: *Ordenamiento Territorial* in the Pacific Lowlands of Colombia". *Geoforum* 40 (3): 292-302. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2008.09.014>
- Barón, Luis Fernando y Scarlet Sotomayor Tacuri.** 2019. "La Plata, resistencia etno-eco-social: movilización, territorios y Estado en el Pacífico colombiano". *Revista Controversia* 213: 147-189. <https://doi.org/10.54118/controver.vi213.1179>
- Bello Ramírez, Alanis.** 2025. "El giro comunitario en la construcción del Sistema Nacional de Cuidado de Colombia: tensiones conceptuales y disputas políticas". *Tramas y Redes* 9: 187-208. <https://tramasyredes-ojs.clacso.org/ojs/index.php/tyr/article/view/615>
- Cárdenas, Roosbelinda.** 2014. "Green Multiculturalism: Articulations of Ethnic and Environmental Politics in a Colombian 'Black Community'". En *Green Grabbing: A New Appropriation of Nature*, editado por James Fairhead, Melissa Leach e Ian Scoones, 73-98. Routledge.
- Codechocó (Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó).** 2023. "Más de once mil mujeres piangüeras conservan el 70% de los manglares del país". Publicado el 30 de noviembre. Consultado el 6 de junio de 2025. <https://codechoco.gov.co/publicaciones/3657/mas-de-once-mil-mujeres-piangüeras-conservan-el-70-de-los-manglares-del-pais/>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.** 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Territorio y Feminismos. Consultado el 6 de junio de 2025. <https://territorioyfeminismos.org/wp-content/uploads/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>
- Consejo Comunitario de las Comunidades Negras de La Plata - Bahía Málaga, Ruth Valencia, Isnel Díaz, Argenis García, Carlos Jimmy Hurtado et al.** 2019. *Plan de bienestar étnico territorial del Consejo Comunitario La Plata - Bahía Málaga, 2019-2028*. Instituto de Estudios Interculturales, Pontificia Universidad Javeriana. <https://www.javerianacali.edu.co/intercultural/plan-de-bienestar-etnico-territorial-del-consejo-comunitario-la-plata-bahia-malaga>
- CVC (Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca) y Consejo Comunitario de la Comunidad Negra de La Plata - Bahía Málaga.** 2015. "Consolidación del Distrito

Regional de Manejo Integrado de La Plata - Bahía Málaga - Buenaventura, Valle del Cauca”. Consultado el 6 de junio de 2025. https://cvc.gov.co/sites/default/files/2019-11/AJUSTE%20PM_DRMI%20LA%20PLATA_CONV172.pdf

Escobar, Arturo y Mauricio Pardo. 2004. “Movimientos sociales y biodiversidad en el Pacífico colombiano”. En *Emancipación social y violencia en Colombia*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas, 283-322. Norma.

Fals Borda, Orlando. 2001. “Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges”. En *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, editado por Peter Reason y Hilary Bradbury, 27-37. Sage.

Federici, Silvia. 2019. *Re-Enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM.

Fisher, Berenice y Joan Tronto. 1990. “Toward a Feminist Theory of Caring”. En *Circles of Care: Work and Identity in Women's Live*, editado por Emily K. Abel y Margaret K. Nelson, 36-54. State University of New York Press.

Fraser, Nancy. 2016. “Capitalism's Crisis of Care”. *Dissent* 63 (4): 30-37. <https://dx.doi.org/10.1353/dss.2016.0071>

Fuvipia (Fundación Mujeres Vigías de la Piangua). 2022. “Plan de negocios: un enfoque técnico y económico para la organización Fuvipia”. Documento interno.

Fuvipia (Fundación Mujeres Vigías de la Piangua). 2023. *Delicias ocultas: recetas saludables de mujeres piangueras del Pacífico malagueño*. Fuvipia.

Galindo Orrego, María Isabel. 2021. “La vida orillera: agitaciones violentas y arremetidas del mar en el Pacífico colombiano”. *Virajes* 23 (2): 59-78. <https://doi.org/10.17151/rasv.2021.23.2.4>

Grisales Cantor, Paula. 2020. “Ser mujer principal o contraria: secretos, sustancias y experiencia del parentesco entre las mujeres ‘morenas’ de Winandó, Chocó (Colombia)”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad Externado de Colombia.

Gutiérrez, Alejandra, Eduardo Restrepo, Luisa Vega y Pedro J. Velandia. 2021. *Pasando trabajo: economía y vida campesina afrodescendiente en el Pacífico sur colombiano*. ICANH.

Hammen, María Clara van der, Sandra Frieri, Norma Constanza Zamora y María Patricia Navarrete. 2012. *Herramientas para la formación en contextos interculturales*. SENA; Tropenbos Internacional Colombia.

Haraway, Donna J. 2019. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Vol. 1. Consonni.

Leal, Claudia. 2000. “Manglares y economía extractiva”. En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*, editado por Francisco Correa, 318-344. T. 6. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- Leal, Claudia.** 2018. *Landscapes of Freedom: Building a Postemancipation Society in the Rainforests of Western Colombia*. University of Arizona Press.
- Leal, Claudia y Shawn van Ausdal.** 2013. “Landscapes of Freedom and Inequality: Environmental Histories of the Pacific and Caribbean Coasts of Colombia”. Documento de trabajo 58. Desigualdades.net, Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America. https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00000370
- Leyva, Xochitl y Shannon Speed.** 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En *Gobernar (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*, coordinado por Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed, 34-59. Ciesas; Flacso.
- Londoño Mesa, Alejandro, Thomas Martínez Rodríguez y María Vélez Lesmes.** 2024. *Iniciativas REDD+ en Colombia: balance y recomendaciones*. Universidad de los Andes.
- López Murcia, Luz Mary, Anabel Magallanes, Emilsen Palma, Diana Magallanes, Myriam Mejía et al.** 2025. “Mujeres piangueras: economías anfíbias y cuidado comunitario contra la erosión de la vida”. *La Abundancia* 1: 9-47. https://www.mincultura.gov.co/despacho/Documents/grupo-de-divulgacion-y-prensa/publicaciones-mi-casa/MiCASa%20-%20Revista%20La%20Abundancia%20No_1.pdf
- Navarro, Mina Lorena y Raquel Gutiérrez.** 2018. “Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos”. *Bajo el Volcán* 28: 45-60 <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2018.18.28.725>
- Navarro, Mina Lorena y Lucía Linsalata.** 2021. “Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida: reflexiones desde América Latina”. *Relaciones Internacionales* 46: 81-98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>
- Olarte-Olarte, María Carolina y María Juliana Flórez Flórez.** 2023. “Decolonizing Time through Communalizing Spatial Practices”. En *Routledge Handbook of Latin America and the Environment*, editado por Beatriz Bustos, Salvatore Engel-Di Mauro, Gustavo García-López, Felipe Milanez y Diana Ojeda, 372-380. Routledge.
- Quiceno Toro, Natalia.** 2016. *Vivir sabroso: luchas y movimientos afrotratóños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad del Rosario.
- Restrepo, Eduardo.** 1996. “Economía y simbolismo en el Pacífico negro”. Trabajo de grado, Universidad de Antioquia.
- Roca-Servat, Denisse y Victoria Cifuentes.** 2020. “Entre el mar y los manglares: el territorio anfíbio de Bahía Málaga como un entramado comunitario de vida”. En *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*, compilado por Denisse Roca-Servat y Jenni Perdomo-Sánchez, 107-128. Clacso.

Serge, Margarita. 2011. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.

Sorge, Stefan, Natalia Zapata Delgado, Camilo A. Romero Mera, Matilde Mosquera Murillo, Martha Liliana Salazar Ibargüen et al. 2025. "Piangüeras: Guardians of the Mangrove in the Colombian Pacific. Pioneers of Sustainable Transformation". *Tropical Forest Issues* 63: 3-9. <http://www.doi.org/10.55515/HAFS9510>

Turner, Katherine L., C. Julián Idrobo, Annette Aurélie Desmarais y Ana Maria Peredo. 2022. "Food Sovereignty, Gender and Everyday Practice: The Role of Afro-Colombian Women in Sustaining Localised Food Systems". *Journal of Peasant Studies* 49 (2): 402-428. <https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1786812>

Remendar con el agua en tiempos precarios: la frontera rururbana del valle de Atriz (municipio de Pasto, Colombia)

*To Patch with Water in Precarious Times: The Rural-Urban
Frontier of the Atriz Valley (Pasto Municipality, Colombia)*

*Reparando com água em tempos precários: a fronteira rural-urbana
do vale de Atriz (município de Pasto, Colômbia)*

Recibido: 29/05/2025 • Aprobado: 11/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Tatiana Lopera Lopera

Flacso, Quito, Ecuador / Iadap, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia

tlopera4@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-7316-6895>

Jorge Andrés Perugache Salas

Iadap, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia

andresperugache@udenar.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-5142-4194>

Resumen

La historia del valle de Atriz y las relaciones de las poblaciones que allí han habitado han estado mediadas por el agua. Esto ha dado pie a encuentros solidarios, pero también a tensiones que se han intensificado en la última década por la construcción de la Variante Oriental de Pasto. Basados en una investigación colaborativa y el acompañamiento a gestores comunitarios, en este artículo rastreamos etnográficamente cómo los habitantes del alto valle de Atriz persisten en el manejo comunitario del agua pese a la desconexión de sus sistemas de riego y acueductos. Destacamos cómo los conocimientos y técnicas para el arreglo y mantenimiento de las conexiones del agua, a la vez que sentidos materiales, expresan sentidos asociados al cuidado y la cooperación tejidos en colaboración con el agua, los cuales escapan a los criterios de eficacia y eficiencia mercantiles.

Palabras clave: gestión comunitaria del agua, carretera, desconexión, relación urbano-rural, remiendo, Pasto

Abstract

The history of the Atriz valley and the relationships between the populations who have lived there have been mediated by water. This has led to encounters of solidarity, but also to tensions, which have been intensified in the last decade due to the construction of the Variante Oriental de Pasto (Colombia). Based on collaborative research and support for community leaders, in this article we ethnographically trace how the inhabitants of the upper Atriz valley persist in community water management, despite being disconnected from their irrigation and aqueduct systems. We highlight how the knowledge and techniques for repairing and maintaining water connections, as well as material senses, express meanings associated with care and cooperation woven in collaboration with water, which escape the criteria of commercial effectiveness and efficiency.

Keywords: community water management, road, disconnection, urban-rural relationship, patch, Pasto (Colombia)

Resumo

A história do vale de Atriz e as relações das populações que têm morado ali foram mediadas pela água. Isso levou a encontros de solidariedade, mas também a tensões que se intensificaram na última década a causa da construção da Variante Oriental de Pasto. Baseados em uma pesquisa colaborativa e no acompanhamento a lideranças comunitárias, neste artigo rastreamos etnograficamente como os habitantes do alto vale de Atriz persistem na gestão comunitária da água, apesar da desconexão de seus sistemas de irrigação e aquedutos. Destacamos como os conhecimentos e as técnicas para consertar e manter as conexões de água, além de sentidos materiais, expressam sentidos associados ao cuidado e à cooperação tecidos em colaboração com a água, que escapam aos critérios de eficácia e eficiência comercial.

Palavras-chave: gestão comunitária da água, rodovia, desconexão, relação urbano-rural, remendo, Pasto

*No hay cicatriz, por brutal que parezca,
que no encierre belleza.
Una historia puntual se cuenta en ella,
algún dolor. Pero también su fin.
Las cicatrices, pues, son las costuras
de la memoria,
un remate imperfecto que nos sana
dañándonos. La forma
que el tiempo encuentra
de que nunca olvidemos las heridas.*
Piedad Bonnett, “Las cicatrices”

Introducción

La variante de la carretera Panamericana, en su paso por Pasto, bordea la periferia oriental de la ciudad (figura 1). A lo largo de sus 22 kilómetros, entre el túnel de Daza y la unión con la antigua vía, a la altura del corregimiento de Catambuco, emergen de repente, de las laderas que hay a lado y lado, extremos de mangueras enterradas, la mayoría de no más de una pulgada.

Las mangueras son indispensables para superar los taludes que se hicieron para romper el paisaje ondulado del alto valle de Atriz con la construcción de la variante y asegurar el flujo del agua. Esta, proveniente de los páramos y cerros que circundan el flanco oriental del municipio de Pasto, es utilizada por campesinos, indígenas y habitantes de barrios periurbanos para el consumo humano y doméstico, pero también para el cuidado de huertas y pequeños animales.

Sin embargo, esto se hace en condiciones inestables. En la vereda Cujacal San Isidro, la manguera del acueducto comunitario que atraviesa la variante amenaza con desprenderse. Por su parte, la del canal de riego está seca desde hace seis años, pues el flujo fue interrumpido por la construcción de un parque logístico al pie de la nueva vía y sobre el ojo de agua que por más de cien años abasteció los usos agrícolas en la zona.

¿Cómo se recomponen las relaciones con y a través del agua en medio de escombros y de un paisaje fracturado? ¿Qué nos enseñan las formas de gestión comunitaria del agua sobre alternativas a la racionalidad económica capitalista dominante?

Queremos responder estas preguntas a partir de las repercusiones que ha tenido el paso de la variante de la Panamericana por Pasto. Una vía que, pensada para conectar y acelerar los flujos de mercancía, ha implicado la ruptura de

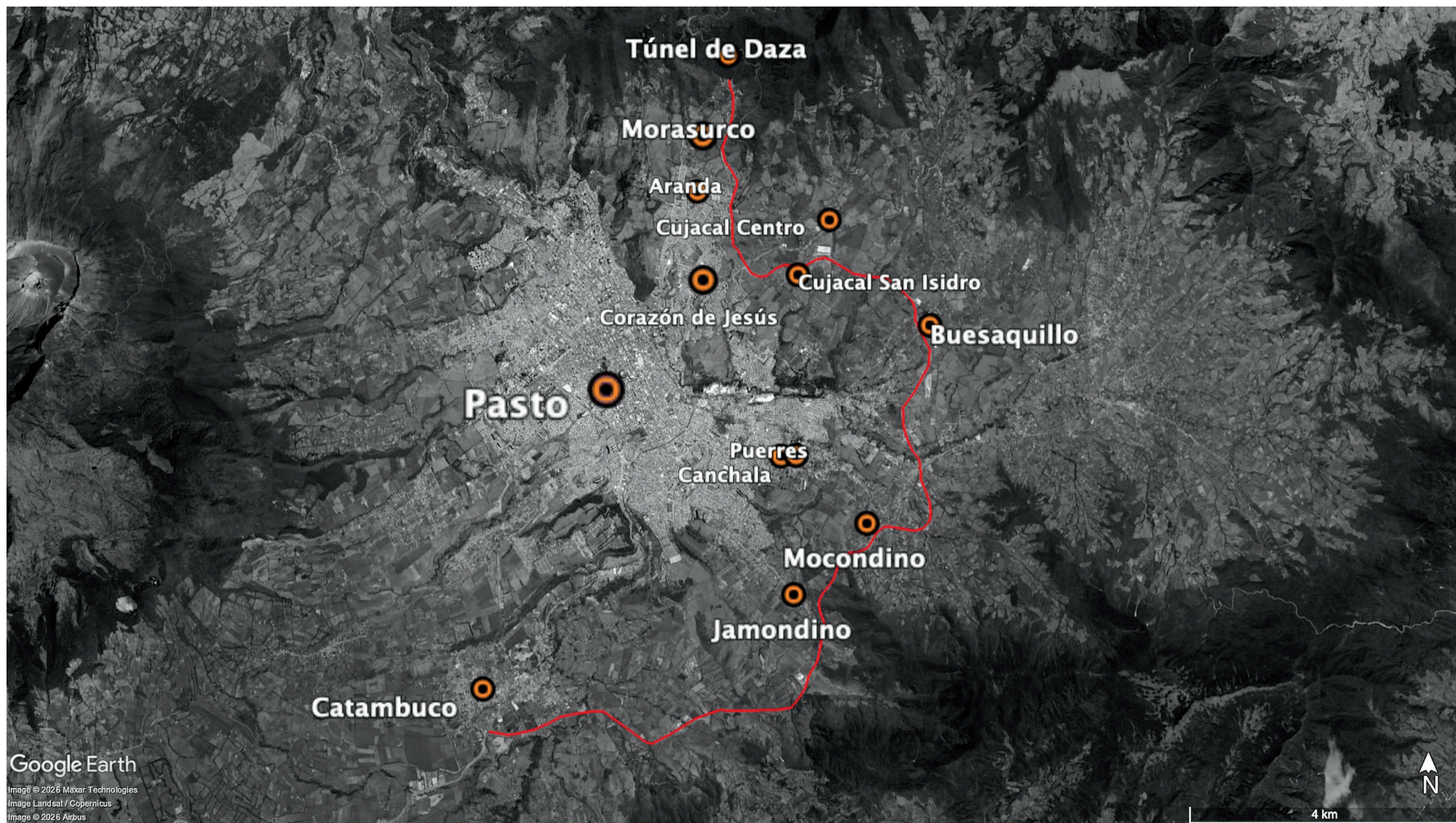


Figura 1. Vista de la Variante Oriental de Pasto

Fuente: Google, Maxar Technologies, Landsat / Copernicus y Airbus, © 2026. Modificado con Google Earth Pro el 7 de febrero de 2026.

ordenamientos territoriales e hídricos preexistentes en el alto valle de Atriz. Aquí las mangueras, que emergen de la tierra y que cuelgan sobre la variante, evidencian el quiebre y la inestabilidad, pero, paradójicamente, son la forma como las poblaciones afectadas mantienen las relaciones comunitarias que históricamente han existido con y a través del agua.

Retomando el epígrafe de este artículo, como cicatrices, las costuras y los parches de las mangueras son memorias vivas de la herida, pero al mismo tiempo, también, de la imaginación para recomponer el territorio y el entramado comunitario. Del tejer y remendar con el agua, para seguir cultivando y construyendo, criando y cuidando.

Las reflexiones reunidas en este artículo recogen una experiencia de investigación colaborativa que en los últimos diez años nos ha llevado a conocer y acompañar las luchas de gestoras y gestores comunitarios del agua en el municipio de Pasto¹. Como resultado de esta relación, nos hemos interesado en rastrear la historia de los acueductos comunitarios y sistemas de riego, y en comprender conflictos actuales y pasados en torno a ello, principalmente en el margen rururbano del valle de Atriz. Para esto ha sido fundamental el desarrollo de un trabajo de campo intensivo, en el que hemos privilegiado la observación etnográfica de prácticas y escenarios asociados al agua, como mingas, asambleas, litigios, además de lo que Radonic y Kelly-Richards (2015) llaman *procesos infraestructurales*. La infraestructura ha sido, pues, un campo ideal de exploración del mundo material, social y simbólico asociado a este elemento, así como de las luchas por su control en distintas escalas.

Este artículo está dividido en tres partes. En la primera nos detenemos en Cujacal San Isidro, lugar en el que hemos acompañado a la Asociación del Canal de Riego desde 2022 en su lucha por traer de vuelta el agua. A partir de este caso mostramos cómo las personas cuyas trochas y mangueras fueron atravesadas por la variante reconectan sus relaciones a través del líquido. En la segunda parte ampliamos nuestra perspectiva al borde oriental del alto valle de Atriz, que, como Cujacal, resultó roto tras la construcción de la variante. Mostramos cómo la historia de las poblaciones ahí asentadas es una de remiendos con el agua que operan en un nivel material, social y político. Finalmente, proponemos algunas puntadas

1 Este artículo también presenta algunos resultados de la investigación de tesis en curso de Tatiana Lopera Lopera en la Maestría en Estudios Socioambientales de Flacso Ecuador: “Remendar con el agua en la frontera rururbana, Cujacal San Isidro (municipio de Pasto, Colombia)”.

para seguir pensando en la gestión comunitaria y en el remiendo con este elemento como una forma de reparación en medio de la precariedad.

Remendar con el agua

“¡Cogerán las uniones!”, exclamó don Enrique Vanegas, fontanero del acueducto comunitario de Cujacal, al filo del talud que cortó la antigua trocha que conectaba las veredas Cujacal Centro y Cujacal San Isidro (en adelante solo San Isidro), hoy interrumpida por la variante de la Panamericana (figura 2). Era la mañana del domingo 27 de octubre de 2024, cuando estuvimos acompañando la primera minga de San Isidro para cambiar la tubería que abastece la vereda.

Don Enrique es un hombre de aproximadamente cincuenta y cinco años, de contextura delgada, ojos claros y tez blanca, marcada por el sol. Creció en Cujacal Bajo y conoció a doña Martha Chinchajoa, del sector de San Isidro, hace más de treinta años. El encuentro ocurrió gracias al camino que unía ambas veredas, por el que ella transitaba diariamente para ir y venir de su trabajo como empleada doméstica en Pasto. Allí se cruzaron y, desde entonces, la vida de don Enrique quedó ligada a la de doña Martha y a San Isidro, en donde construyeron su casa, criaron a sus hijas y hoy comparten el cuidado de un nieto.

Además de fontanero del acueducto, don Enrique ha trabajado como constructor y vigilante en Pasto, oficios que se suman a su participación en la organización comunitaria y en la autogestión de los bienes colectivos de su vereda y de todo Cujacal. Su aporte se da desde un conocimiento práctico del territorio: sabe cómo convocar y coordinar mingas, organizar las fiestas patronales y responder ante los problemas urgentes del agua. Como fontanero, recorre las redes, identifica los daños y atiende las emergencias cuando el líquido deja de llegar.

Al igual que la vida de don Enrique, la vereda San Isidro ha estado entrelazada con el pueblo de Cujacal a través de las relaciones de parentesco, el agua, los caminos y otros bienes comunitarios que han sido esenciales para la subsistencia y reproducción de las familias, así como con la ciudad, escenario cotidiano de trabajo y de intercambio social, cultural y económico.

Aquella fría mañana, don Enrique dirigía la minga junto a Sigifredo Merchancano y Tomás Narváez, dos líderes emblemáticos de Cujacal cuyas familias han estado ligadas desde hace décadas al proceso de poblamiento y organización comunitaria en esta zona. Don Sigifredo, presidente del acueducto comunitario, proviene de una tradición de liderazgo local que se remonta a su abuelo, Domingo Merchancano, antiguo mayordomo de la hacienda Villa Julia, de la familia Zarama-Astorquiza.



Figura 2. Vista de Cujacal Centro y Cujacal San Isidro, separados por la variante de la Panamericana y las bodegas de Alkosto en el parque logístico Eprocom

Fuente: Google y Airbus, © 2026. Modificado con Google Earth Pro el 7 de febrero de 2026.

Nota. Aparecen además las redes del acueducto comunitario y del antiguo canal de riego.

Tras heredar algunos terrenos de sus antiguos patronos, Domingo impulsó la construcción y el mantenimiento de los primeros bienes comunes del caserío. Don Tomás, un mayor de San Isidro de aproximadamente ochenta y cinco años, continúa participando activamente en las mingas. Hijo de Eulogio Narváez, recuero que vivía y trabajaba entre Yacuanquer y Puerto Asís, y de Praxedes Botina, agricultora del corregimiento de La Laguna, su familia fue de las primeras en asentarse en San Isidro durante las décadas iniciales del siglo XX, constituyéndose así en la raíz genealógica de buena parte de quienes hoy habitan la vereda.

A las espaldas de estos dos hombres estaba la ruptura: el tramo de la trocha que baja a San Isidro, interrumpida por el abismo entre los taludes de la carretera, pero también unida por la delgada tubería del acueducto que cuelga de un extremo a otro de esta. De frente estaba la minga del agua. Una hilera de familias se extendía desde el filo del talud hasta la cima de la trocha, donde esta se une con el camino principal de Cujacal Centro (figura 3). Tras horas de trabajo abriendo una chamba al costado de ese recorrido, mujeres, hombres, niños y niñas, con botas, picos y palas cubiertas de tierra, rodeaban la nueva tubería blanca de PVC que los líderes, junto con el fontanero, acababan de empatar y pegar en sus secciones, dejándola ensamblada para el siguiente paso.

Cuando don Enrique hizo el llamado, los mingueros y mingueras, de manera coordinada, alzaron la tubería cogiéndola de los puntos de empate y la colocaron cuidadosamente en el fondo de la chamba. Luego comenzaron a cubrirla con sus palas. Golpes secos contra el suelo, el roce áspero del metal al levantar la tierra y su sonido arrastrado al caer ocuparon el paisaje, desplazando por un momento el ruido constante de los vehículos de gran tamaño que pasan por la variante.

Desde su trazado inicial, la Variante Oriental de Pasto cortó y ocupó la antigua trocha entre San Isidro y Cujacal Centro, interrumpiendo así el tejido territorial que sustentaba encuentros cotidianos entre sus habitantes humanos y no humanos. Al dividir la trocha, las redes del acueducto y del canal de riego de San Isidro quedaron colgadas sobre la carretera, expuestas y desarraigadas de los caminos que las protegían. Desde 2019, el canal de riego permanece, además, desconectado de su fuente de abastecimiento: un ojo de agua que brota en el predio donde se construyó el parque logístico Eprocom (acrónimo de Efectividad y Productividad para la Competitividad), cuyas obras modificaron el terreno y destruyeron parte de la manguera que conducía el caudal. Como consecuencia, las familias de San Isidro llevan seis años sin agua de riego, en medio de una crisis climática con periodos impredecibles de sequía y lluvia que agravan su situación.



Figura 3. Minga del agua en Cujacal, octubre de 2024

Fuente: archivo personal del autor.

A pesar de las condiciones de vulnerabilidad, la tubería del acueducto sigue transportando el agua para consumo humano que viene desde las faldas del cerro Morasurco, atraviesa la carretera y continúa su recorrido subterráneo por San Isidro. Desde el filo del talud, baja por la trocha, que los mayores de la vereda llaman La Lomita, abasteciendo a parientes y allegados de las familias más antiguas del lugar: Narváez, Botina, Chinchajoa, Chial, Villota, Benavides, Vanegas, Paz, Taimal y Guzmán, así como a nuevas familias que se han asentado en la vereda.

Esta red, que estaban renovando en la minga, sostiene la vida cotidiana de cerca de doscientas personas, organizadas en núcleos familiares que, en su mayoría, habitan San Isidro desde hace tres o cuatro generaciones. Sus oficios tradicionales han sido la agricultura de subsistencia, la crianza de animales menores y la construcción y los trabajos de cuidado, tanto en el campo como en la ciudad. Aunque continúan combinando prácticas de ambos entornos, el trabajo urbano ha ganado relevancia en los últimos años, con el aumento de actividades en el sector de servicios. Al mismo tiempo, la expansión de la ciudad hacia el oriente, junto con la desconexión del agua de riego y el impacto ambiental de la carretera, deteriora progresivamente la diversidad de espacios y labores agrícolas que, durante décadas, sustentaron la vida campesina en la vereda.

¿Cómo habitar la frontera entre la ciudad y el campo? ¿Cómo convivir con la carretera, los escombros, la sequía y las desconexiones tras su paso? ¿Cómo cuidar y reproducir la vida, el territorio personal y colectivo, en estas condiciones? Estos son dilemas vitales que nos encontramos al investigar y acompañar a la comunidad en su esfuerzo por recuperar el agua de riego. Las preguntas y respuestas han sido múltiples, contradictorias y llenas de matices. Sin embargo, las familias de San Isidro nos han enseñado una solución modesta que se despliega en las mingas y en el día a día, con flexibilidad e imaginación, y aprovechando los conocimientos e intercambios que han *criado* a lo largo del tiempo: seguir remendando.

En San Isidro y las comunidades del alto valle de Atriz, remendar es parchar, reunirse a compartir, reparar y cuidar algo en común. Las mangueras y tuberías parchadas, con sus uniones, acometidas y rastros de antiguas redes bajo tierra, dan cuenta de esta práctica, que ha sido clave para autoconstruir y sostener en el tiempo los acueductos y canales de riego comunitarios (y con ellos relaciones materiales, políticas y afectivas entre habitantes humanas y no humanas del campo y la ciudad, con y mediadas por el agua), constantemente expuestos a riesgos e imprevistos, como fugas, cortes, conflictos por el acceso al líquido, desastres sicionaturales o transformaciones territoriales.

En el remiendo se ponen en juego habilidades que los y las habitantes de San Isidro han aprehendido en sus trabajos como obreros, agricultores y agricultoras, o empleadas domésticas, entre otros oficios históricos ejercidos en el campo y la ciudad. De este modo, se trata de algo que está indefectiblemente ligado a un contexto político, cultural y económico marcado por una división sexual y territorial del trabajo que ha asignado roles específicos —y subordinados— a hombres y mujeres de la ruralidad y de las periferias urbanas en procesos de acumulación capitalista y reproducción de la fuerza de trabajo al servicio de esta.

No obstante, los intercambios populares urbano-rurales, las asambleas y fiestas patronales de la vereda, las mingas del acueducto y la capilla, entre otras expresiones del remiendo en San Isidro, nos muestran cómo las fuerzas vitales, junto a los conocimientos y habilidades adquiridos en el seno de una sociedad capitalista enmarañada con lógicas coloniales y patriarcales (Gutiérrez Aguilar y Navarro Trujillo 2019), también están comprometidas en procesos de crianza, cuidado y reproducción de lo común que exceden estas lógicas. Estos procesos resuenan en las reflexiones de las autoras citadas en torno a lo común como relación que *se produce, se practica y se cultiva*. Ellas proponen aproximarse a lo común desde dos perspectivas complementarias. Por un lado, como relación social que se produce cotidianamente y habilita “bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida” (311). Por otro lado, como categoría crítica arraigada en experiencias campesinas, indígenas y populares que, en coexistencia compleja y contradictoria con las relaciones capitalistas, recrean formas concretas de organización de la vida social basadas en la reciprocidad, la cooperación y las capacidades políticas y colectivas para cuidar los ámbitos compartidos (312).

Reunir el agua

El remiendo también se hace andando. El 27 de octubre de 2024, vecinas y vecinos de San Isidro volvieron a recorrer el antiguo trayecto de La Lomita, la carretera que la cortó abruptamente y los caminitos alternos que aún permanecen marcados en los taludes en dirección a Cujacal Centro, donde iniciaría la minga.

Su organización se definió previamente en una asamblea de la Junta de Acción Comunal de San Isidro presidida por don Enrique. A cada familia dueña de una llave del acueducto le correspondió encargarse de un tramo de 9 metros de tubería. Este tipo de decisiones se enmarcan en la norma comunitaria que regula el derecho al agua en Cujacal sobre la base del trabajo colectivo para construir y

mantener la infraestructura. Por ello, la participación en las mingas es obligatoria: cada matrícula implica deberes comunitarios.

Así como la organización de la minga, la instalación de la nueva tubería también fue resultado de un acuerdo social alcanzado en una asamblea en la que se aprobó el aumento del caudal para la vereda. En esta, como en otras discusiones comunitarias en torno al agua, primó el argumento de la antigüedad y la participación sostenida en el acueducto. San Isidro está conectado a este sistema desde 1983, cuando se construyó el acueducto actual abastecido por la fuente La Trocha, un ojo de agua que brota tres kilómetros y medio arriba, en las faldas del Morasurco.

El acceso a esta fuente se logró gracias a las relaciones familiares con la comunidad de La Huecada. En ese entonces, los cujacaes conformaban una sola vereda y la mitad de sus habitantes, incluido el sector de San Isidro, no contaban con acueducto. Fue Alfonso Botina, hermano de don Tomás Narváez, recordado por su liderazgo en la gestión de bienes y servicios esenciales —como el nuevo acueducto, la llegada del bus, la conexión a la energía o las fiestas de la patrona María Auxiliadora—, quien presentó la solicitud para que las quince familias de San Isidro pudieran integrarse, argumentando su pertenencia y colaboración dentro de la comunidad. Como recuerda su hija Marina Botina, actual secretaria del canal de riego:

Yo tenía como unos veinticinco años cuando se cruzó el agua con mingas [...]. Eso se solicitaba, se decía, mire, o sea, el que quiere agua tiene que aportar con trabajo [...]. Toca ir a hacer la minga, toca que ir a ayudar, todos se iban a trabajar allá, a estirar la manguera, a hacer el empalme, pues, como la mayoría de acá trabaja en construcción, sabían hacerlo. (Entrevista telefónica, mayo de 2024)

Las conexiones del acueducto en Cujacal no son únicamente técnicas: expresan relaciones y acuerdos sociales sostenidos a lo largo del tiempo. Tampoco son permanentes ni fijas, pues están sujetas a transformaciones del territorio, como la construcción de la variante, y a debates políticos en torno a los cambios tecnológicos, la distribución del agua y la organización de las mingas. Estas conexiones requieren mantenimiento y defensa tanto material como política, especialmente en espacios como las asambleas, donde se ponen en juego las relaciones hidrosociales, con sus tensiones, grietas y disputas.

En la asamblea en la que se aprobó el aumento de caudal para San Isidro se renovó no solo la conexión material, sino también los lazos sociales y culturales

con el pueblo de Cujacal: vínculos entre vecinos, familiares, compadres y comadres que han sido fundamentales para la vida en la vereda. A pesar de la desconexión, el remiendo con el agua, a través del acueducto comunitario, sigue sosteniendo la relación de San Isidro con el territorio ampliado de Cujacal. Sus redes mantienen el flujo desde el cerro Morasurco hasta la vereda, y con él, un vínculo material, espiritual y cotidiano que sustenta la alimentación, la salud, la educación, el trabajo y la movilidad de las familias.

Criar caminos

Además del acueducto, en San Isidro la recuperación del canal de riego ha estado impulsada por el liderazgo de doña Martha Chinchajoa, referente central en la organización comunitaria en torno al agua. Ella nombra este esfuerzo como la necesidad de *criar los caminos* para que el riego pueda volver a la vereda, una expresión que orientó acciones concretas, como el cuidado y remiendo de las mangueras durante la construcción del parque logístico, el mantenimiento del tanque de distribución del canal, la denuncia y exigencia de soluciones ante las entidades estatales, y la búsqueda constante de nuevas alternativas para el agua, pese a los obstáculos crecientes.

Los linderos del parque logístico han marcado fronteras rígidas en el espacio, asociadas a un uso del suelo con fines comerciales y especulativos, ajeno a las formas campesinas de habitar el territorio y gestionar el agua. En la parte alta del parque se encuentra la vivienda del gerente del proyecto junto al ojo de agua de San Isidro, ambos cercados por alambres de púas, polisombra y un muro de adobe que aíslan la propiedad del resto del pueblo. El cercamiento del territorio y del agua se sumó a la oposición a las tecnologías comunitarias por parte del gerente, quien solicitó a la Corporación Autónoma Regional de Nariño (Corponariño) la revocatoria de la concesión de esta fuente argumentando que conduce “un caudal no autorizado [...] en una manguera de tres (3) pulgadas retaceada, en mal estado y con empalmes inadecuados” (Gepdi 2021, 2).

Durante la construcción del parque logístico, la comunidad intentó proteger la manguera de riego. “Todos íbamos allá: mujeres, hombres, los jóvenes..., y ellos como que lo hacían a propósito, zumbaban con esas máquinas”, recuerda don Tomás, mientras su hija Irma evoca el miedo que les daba pararse en los abismos a sostener la manguera, arriesgando incluso la vida. Las mingas para moverla, parcharla y amarrarla con cauchos se volvieron constantes, pero todo cambió en mayo de 2019, cuando el acceso fue cerrado definitivamente. Continúa don Tomás:

Yo la última vez que fui me metí así atrás. En esos momentos, ya salió con los perros [...]. Así vino a amenazarme como quien decía que tenía perros para que tengamos miedo, ¿no? [...]. Pero nosotros qué le íbamos a robar. “Yo”, como le dije ese día, “señor, don, yo no le vengo a robar nada, sino por lo nuestro, porque esto era de nosotros”. (Entrevista, San Isidro, mayo de 2023)

Luego de este incidente, el canal fue molido por las máquinas y la comunidad quedó “cruzada de brazos..., sin saber por dónde remachamos”, como agrega don Tomás. Desde entonces no llega agua de riego a la vereda y las familias que aún cultivan dependen de los ciclos de lluvias, cada vez más impredecibles. Esta situación fue más crítica en 2020, cuando un verano prolongado coincidió con el inicio de la pandemia. Con la cuarentena, muchas personas se vieron forzadas a volver a labrar la tierra para sostenerse, en condiciones muy difíciles.

Además de algunas soluciones provisionales, como la reutilización de las aguas usadas en los oficios domésticos, a través de mangueras y filtros caseros, para regar los cultivos, doña Martha, en su rol de presidenta de la Asociación Canal San Isidro, organización comunitaria creada para gestionar el canal veredal, ha impulsado acciones legales y políticas para exigir la reconexión a los actores públicos y privados, como derechos de petición, denuncias ante Corponariño, una acción popular, una tutela, protestas y debates en el concejo municipal. Hemos acompañado estas acciones con la Unión de Juntas de Acueductos Comunitarios de Pasto y amigos y amigas solidarios. Sin embargo, estos esfuerzos no han resultado en soluciones concretas.

Por un lado, en general, las decisiones judiciales y administrativas han señalado que se trata de un conflicto entre privados en el que no se afectan derechos fundamentales. Por otro lado, aunque los sanisidros han buscado nuevos caminos para llevar el agua a la vereda, el Instituto Nacional de Vías (Invías) les exige estudios técnicos complejos y costosos para cruzar la variante, al considerar un riesgo cualquier intervención sobre esta.

Frente a estos obstáculos, ¿por qué las familias insisten en recuperar el canal de riego, si para la mayor parte de estas la agricultura ya no es su actividad principal ni garantiza la subsistencia? Esta es una de las preguntas que más nos ha intrigado. Doña Martha y don Enrique no han dejado de movilizarse por el agua, a pesar de que trabajan en la ciudad y su finca familiar no supera la media hectárea. Así mismo, las familias siguen organizando mingas para cuidar el tanque de distribución, aunque permanezca seco.

Lo anterior sugiere que el esfuerzo por recuperar el canal de riego no responde únicamente a una necesidad productiva ni a una lógica económica basada en el

cálculo de costos y beneficios. Su reparación tiene un profundo sentido para la vereda, vinculado al legado común y a la herencia de sus antepasados.

Esta infraestructura, con más de un siglo de historia, fue construida por las primeras familias, *las antiguas*, que trajeron el agua desde la finca San Juan mediante mingas comunitarias. En un inicio, el líquido corría por una acequia que vecinas y vecinos limpiaban varias veces por semana; con el tiempo, esto se transformó en una red de tuberías de cemento y luego en mangueras de tres pulgadas. En cada etapa, las familias sostuvieron el sistema mediante cuotas y mingas, en las que hombres, mujeres y niños se reunían los domingos para chamber, enterrar tuberías y mantener el ojo de agua, un bien común esencial para la agricultura, los animales y, antes de la conexión al acueducto de Cujacal, el consumo humano.

Comadrear y recolectar

San Isidro también se ha construido y remendado con la ciudad y sus habitantes, así como con los materiales y escombros del desarrollo urbano-rural. Como señala la geógrafa Doreen Massey (2004), un territorio no es algo simple, cerrado ni coherente, sino un entramado abierto de conexiones, flujos e influencias. En otras palabras, podríamos decir que la vereda es un nudo que reúne hilos de distintos colores: relaciones, objetos, prácticas e intercambios que se enlazan con otros nudos e hilos, formando un tejido vivo e inconcluso, que constantemente se hace, se deshace, se corta y se remienda.

En esta historia de poblamiento y supervivencia, las familias de San Isidro han estado conectadas desde siempre con la ciudad a través de oficios como cultivar, construir, criar y cuidar, que con el tiempo se han diversificado hacia ocupaciones vinculadas a los servicios urbanos. Especialmente, las mujeres han sostenido una economía reproductiva basada en el cuidado y la crianza de hogares, huertas y animales, y en el trabajo como mayordomas, jornaleras, empleadas domésticas, cocineras, agricultoras y vendedoras de hortalizas y plantas medicinales en plazas de mercado y barrios populares.

La crianza de animales ha sido un pilar fundamental de esta economía y aún se mantiene, incluso cuando muchas han dejado o reducido sus huertas. Como nos comentó Marina Botina: “Mi abuela sabía decir: los cuyes, las gallinas, los marranitos son la alcancía de la mujer del campo. Usted tiene allí, y el día que necesite, se los come o los ofrece” (entrevista telefónica, mayo de 2024).

Barrios como Manantial, Pizarro, La Carolina, Corazón de Jesús, Brisas o San Diego, así como las plazas de mercado de El Potrerillo y, en especial, de Los Dos

Puentes, han sido lugares esenciales en la economía y la historia de las mujeres de San Isidro. Al igual que el pueblo de Cujacal, forman parte del territorio ampliado de la vereda y están conectados por redes *criadas* a partir del intercambio de alimentos, posibles solo por el agua comunitaria. Redes en las que no solo el campo, también los barrios y caminos han sido fuente de trabajo y sustento.

En ese entramado, el barrio Corazón de Jesús, o El Cora, como lo llaman con cariño en la vereda, ocupa un lugar especial. Desde su construcción, en la que participaron hombres de San Isidro como obreros, se convirtió en un punto de encuentro con vecinos y comadres de la ciudad. Allí, se despliega un remiendo de las relaciones urbano-rurales que también se vieron afectadas por la desconexión del agua de riego, a partir de la persistencia y el rebusque de la familia de don Tomás Narváez y doña Aura Taimal.

Por una de las calles más movidas del barrio, cada sábado y desde hace más de treinta y cinco años, bajan con lo cosechado en su huerta para venderlo. Doña Aura llega desde temprano con sus hijas, Irma, Carmen, Clemencia y Claudia; los hijos, Carlos y Pablo, colaboran con el transporte y la carga de los productos. Se instalan en el antejardín de un edificio de tres pisos, prestado por los vecinos, en un puesto sencillo: una sombrilla grande y colorida que da sombra, sostenida por un balde con cemento, con los productos organizados en cajas plásticas y de madera, palanganas y una bolsa negra en la que guardan las plantas aromáticas, llamadas *remedios*.

Todos los sábados, esa esquina del Cora se convierte en un punto de encuentro de mujeres. La compraventa las reúne, pero lo que sucede va más allá: “Son cruces de historias, alimentos y remedios, monedas, risas y consejos, múltiples intercambios entre mujeres populares, sobre todo mayores, del campo y la ciudad” (nota de campo, noviembre de 2023). Se saludan, conversan con confianza y comparten historias sobre sus dolencias: dolores musculares, hinchazón de piernas, tos. Si una vecina no puede pagar en el momento, se le fía sin problema porque saben que luego regresa. En ese ambiente de cercanía y cuidado, los remedios son los más buscados, junto con la acelga.

Para preservar este nudo de encuentros e intercambios, la familia complementa su producción con compras en el mercado de El Potrerillo, donde adquieren alimentos como tomate, brócoli, zanahoria, mote, arvejas y moras. Cuando la cosecha no alcanza, compran la cebolla larga a vecinos de la vereda La Alianza, en Buesaquillo. Así se recomponen las relaciones agroalimentarias con los barrios, sostenidas durante décadas por el agua de riego y que hoy, aunque con incertidumbre, continúan gracias a la lluvia y a la recolección de los productos en las plazas.

Lo que se pone en juego en estas adaptaciones, en un contexto de falta de certezas y precariedad, son distintos remiendos, formas de reparar y recrear las relaciones que sostienen la vida. Y esto se hace con lo que está a la mano: lo conocido, lo *criado*, pero también lo nuevo: carreteras, bodegas, urbanizaciones que, aunque irrumpen en el espacio veredal, son apropiadas y resignificadas. No solo lo externo impone límites; dentro del campo también se disponen cercas, alambres de púas, perros guardianes que restringen el paso y el uso colectivo. Pero estas fronteras tampoco son absolutas: se sortean, con sigilo y astucia, en una forma de adaptación que responde a las condiciones del entorno y a la urgencia de sostener las vidas humanas y no humanas.

Una de las maneras de no dejar morir los cuyes y conejos, cuando la sequía ni siquiera permite que crezca la hierba para alimentarlos, ha sido recolectarla en terrenos privados. Algunas mujeres salen a buscarla para sus animales. Tienen ubicados los terrenos allí donde abunda, cerca de otra infraestructura que delimita el paisaje de la vereda: la Subestación Eléctrica de Jamondino. Para llegar, cruzan el bosque del ojo de agua aledaño a la vereda. Por ese camino frondoso y húmedo, recogen moras silvestres, capulí y cerote. Ahí, bajo las redes de alta tensión, cortan la hierba con la hoz, en silencio y agachadas, procurando no ser vistas, pues saben que no es seguro entrar en terrenos ajenos (figura 4).



Figura 4. Mujer recolectando hierba alrededor de la Subestación Eléctrica de Jamondino, diciembre de 2023

Fuente: archivo personal del autor.

Así como se recolecta la hierba que crece en los pastizales destinados a la ganadería, el arriendo o la especulación de la tierra, también se recogen los escombros que deja la urbanización, tanto fuera como dentro de la vereda, para recomponerla con ellos. Terminadas las obras de la variante y el parque logístico, en la parte baja de San Isidro quedó un camino a medio hacer, rodeado de montañas de residuos. Sin embargo, los vecinos se organizaron para terminar el trazado con ese mismo material y habilitar una vía que conecta directamente con la variante. Además, han contemplado posibles usos comunitarios del terreno, como adecuarlo para construir una cancha, un deseo compartido por todas las familias de la vereda.

Los escombros también han servido para la restauración de la capilla San Isidro Labrador, autoconstruida en 2015 como parte del esfuerzo por recomponer la vereda tras la desconexión con la capilla principal de Cujacal. En ese momento, se alzó un templete sobre el terreno donado por la familia Chial Villota, con materiales como láminas metálicas y de madera, techo de zinc, vigas de guadua y mobiliario adquirido con donaciones de habitantes, allegados y líderes religiosos. En diciembre de 2024 el techo colapsó, así que decidieron construir una nueva capilla, con estructuras metálicas, ladrillo y cemento. También han usado escombros traídos desde la ciudad, los cuales son la base de la nueva capilla.

La capilla es el epicentro de San Isidro. En ella se celebran misas, asambleas, talleres y, cada junio, la fiesta patronal en honor a san Isidro Labrador, con caravanas, juegos y el castillo de alimentos. Además, es un espacio para la economía de la vereda, pues durante las celebraciones se venden comidas y se organizan bingos y rifas con el fin de recolectar fondos para proyectos comunitarios y para traer de regreso el agua de riego. Así, los escombros son una parte del remiendo del agua y de las relaciones urbano-rurales. En diálogo con Felipe Fernández, el uso de estos materiales opera como una forma de reparación que “no significa una intacta restauración de aquello averiado” (2022, 126), sino un mejoramiento que involucra una adaptación, un aprendizaje y una improvisación constantes.

Estos escombros condesan a su vez el vaivén de dos fuerzas entre las que se mueven San Isidro y, como veremos en seguida, otros mundos del alto valle de Atriz. Por un lado, un paisaje que se desmorona, donde la variante y la reconfiguración rururbana en los últimos años producen sistemáticamente roturas territoriales e hídricas. Por otro lado, los restos de ese paisaje, que se vuelven reservas de material y de memoria para recomponer y sostener la vida a través de remiendos y cuidados. A propósito del trabajo de Gastón Gordillo, los escombros terminan siendo materiales “que no pertenecen a nadie y están abiertos a todos; lugares que por ende irradian una espacialidad colectiva a su alrededor” (2018, 316).

El valle de Atriz: una historia de remiendos con el agua

Un kilómetro y medio después del túnel de Daza, la variante de la Panamericana empieza a bordear el oriente del valle de Atriz. Conforme va descendiendo, es posible observar en el costado occidental una antigua capilla doctrinera, y en su contorno algunas casas de tapia y adobe y pequeñas huertas en su parte exterior. Y, sin ningún límite que lo evidencie, aparecen a la vista parches ocupados por casas de cemento, algunas a medio terminar. Se trata de Aranda Pueblo, que, junto con los barrios circundantes, conforman la comuna 10 de Pasto.

Aranda fue uno de los resguardos de origen colonial que existieron en el alto valle de Atriz hasta mediados del siglo XX. Antes de su declaratoria como baldío, en sus cercanías se construyó el cementerio central de Pasto en 1936. Luego, en 1959, a este sitio fue trasladada la cárcel desde el centro de la ciudad. Y en los noventa funcionó en sus inmediaciones el relleno sanitario de Santa Clara.

El cierre del relleno se dio después de movilizaciones que unieron a habitantes de Aranda Pueblo, de los barrios periurbanos de la comuna 10 y de veredas vecinas del corregimiento de Morasurco, debido a los deslizamientos y la filtración de lixiviados en el agua que abastecía los acueductos comunitarios de la zona. La unión de estos sectores urbano-populares y rurales tuvo un antecedente importante, también propiciado por el agua. Si bien la expansión de barrios autoconstruidos por asociaciones de vivienda conllevó tensiones con la población nativa de la parte alta, el abastecimiento del líquido en barrios como Sol de Oriente, edificado a mediados de los noventa en los límites de la comuna 10, se hizo a través de mangueras desde el acueducto comunitario de San Antonio de Aranda. Así mismo, líderes veredales intermediaron en la construcción del acueducto en el barrio Villanueva, vecino de Aranda Pueblo.

Aunque Sol de Oriente, así como la mayor parte de los barrios de la comuna 10, ya está conectado a la red de la Empresa de Acueducto y Alcantarillado de Pasto (Empopasto), en la memoria de sus habitantes ocupa un lugar primordial la asistencia recibida por sus vecinos de la parte alta. Además, ellos siguen alentando procesos organizativos, como la defensa común de Janacatú, una reserva comunitaria amenazada por el plan de expansión urbana de Pasto.

Aranda Pueblo y Villanueva aún dependen de sus propios acueductos para el abastecimiento hídrico. Sin embargo, allí, al igual que en San Isidro, las redes fueron cortadas por la construcción de la variante, por lo que ahora pasan por debajo de la vía. Aunque cuentan con un suministro permanente de agua, la calidad de esta resulta afectada, sobre todo en época de lluvias, por la explotación de una

cantera ubicada en la ladera del cerro Morasurco. Quienes dependen del servicio de Empopasto, en cambio, cuentan con agua potable y permanente durante todo el año. La empresa abastece esta zona de Pasto a partir de dos tanques visibles desde la variante, construidos como parte del proyecto de trasvase de la cuenca del río Bobo.

Además de la diferencia en sus capacidades técnicas, estos tipos de infraestructura condensan dos formas de relación hidrosocial. Una, como parte del entramado comunitario de Aranda y Villanueva, garantiza la participación de sus usuarios en el manejo del sistema, con la obligación de contribuir en los trabajos de construcción y mantenimiento y con el pago de una cuota mínima. La otra, mediada por una relación mercantil, fue erigida como parte del plan de expansión de Empopasto, destinada a promover el crecimiento urbano, con el fin de incluir, además del barrio de Aranda, áreas de los corregimientos de Morasurco y Jamondino, y la reubicación de infraestructuras logísticas y de servicios en torno a la variante, tal como ha sucedido con Eprocom.

Antes de adentrarse en el corregimiento de Mocondino, la variante atraviesa el río Pasto, principal fuente del acueducto de la ciudad. La construcción de este sistema a mediados de la década de los treinta implicó el control de las cuencas del alto valle de Atriz, y con esto una alteración de los usos tradicionales del agua. Guardabosques designados en 1938 por el Concejo de Pasto, que tenían entre sus funciones “velar porque las aguas [del] acueducto público de la ciudad no se distraigan en riegos para los potreros o sementeras, o se abran zanjas u otros trabajos semejantes que las enturbian o disminuyan” (“Por el cual se adopta” 1938, f. 141 r.), catalogaron de manera frecuente los usos del agua de las parcialidades indígenas como un “desperdicio”.

También los propietarios de extensos fundos ubicados a las afueras de Pasto obstaculizaron el abastecimiento de las parcialidades indígenas. Por ejemplo, la familia De la Rosa, perteneciente a la élite política de la ciudad, disputó el agua que usaban los habitantes de Mocondino, Puerres y Canchala a lo largo de las décadas de los treinta y cuarenta. Argumentando ser “dueños exclusivos de las aguas” (“Documentos” 1941-1942, f. 45 r.) y apoyados por el aparataje institucional del municipio, lograron que los cabildos fueran multados y sus miembros encarcelados por supuestos desvíos de los cauces que nacían en los resguardos y corrían por ellos antes de llegar a sus haciendas Mercedario y El Tejar.

Los desvíos denunciados eran las acequias secundarias o pajas de agua, desprendidas de las acequias principales, de las cuales se abastecían las familias de la zona para el consumo humano y las labores agropecuarias. En los litigios en los

que se vieron envueltos, los indígenas argumentaron que estas zanjas, construidas y mantenidas desde tiempos antiguos por medio de la minga, les habían permitido “acostumbrar” el cauce y uso de las aguas. Además, afirmaron que habían ideado estrategias para no ser descubiertos por los guardabosques y comisarios encargados de vigilar. Por ejemplo, los chorros, infraestructuras rudimentarias a donde llegaba el flujo desde la acequia principal, estaban ubicados en hondonadas y cercados por la vegetación. Al ser compartidos por varias familias, estos eran escenarios sociales preponderantes, ya que allí se forjaban relaciones de cuidado, principalmente entre mujeres, niños y niñas. Además, congregaban a otros “usuarios”, como animales, plantas y entidades no humanas estrechamente asociadas con el agua en las comunidades del alto valle de Atriz, entre ellas el Duende, la Vieja del Monte o Turumama y la Viuda.

En este contexto, el cuidado del agua y el mantenimiento de la infraestructura implicaban también eliminar cualquier obstáculo que detuviera el flujo del líquido. En uno de los litigios presentados entre 1940 y 1941, la señora Carmela de la Rosa de Gavilanes, propietaria de la hacienda El Tejar, denunció a varios indígenas de Puerres y Canchala por destruir un tanque y una cañería y por sustraer un tubo de hierro que servían para traspasar las aguas de Puerres a sus terrenos (“Documentos” 1940-1942, f. 266 r.). En su defensa, los indígenas señalaron que, como era costumbre, habían hecho la limpieza del cauce quitando todo obstáculo, natural o artificial, de la corriente. Además, manifestaron con ahínco que el agua era una “necesidad esencial” y que no podía justificarse su entrega, solo por influencia política, a quienes no la necesitaban ni tenían derecho a ella (f. 269 r.).

Las estrategias utilizadas por las parcialidades y cabildos de Mocondino, Puerres y Canchala dan cuenta de las diversas formas de remiendo puestas en marcha para garantizar los usos múltiples del agua, además de los vínculos comunitarios tejidos con humanos y no humanos. A través de sus acciones demostraron que el derecho común y público de acceder a este elemento, que beneficiaba también a la gente de Pasto mediante el cultivo y comercio de los alimentos que producían, era indisoluble de los trabajos de construcción, reparación y cuidado de la infraestructura, en este caso la acequia artificial.

Aunque el sistema siguió dependiendo del trabajo colectivo, de normas y organizaciones propias, con la transformación de la acequia en acueducto entubado, en 1973, la mayor parte de las labores de cuidado y reparación de la infraestructura se concentraron en los fontaneros.

A diferencia de otras actividades de reparación, en las que aquellos que las realizan ocupan un lugar “tras bambalinas” (Chávez Carvajal 2024, 46), la de los

fontaneros tiene gran visibilidad en sus comunidades, sobre todo cuando estos destacan por sus habilidades técnicas y la pericia para detectar rápidamente las fallas. En Mocondino se evoca con especial afecto a Francisco *Pacho* Pinto, el primer fontanero del acueducto, quien ejerció este oficio durante dieciocho años. Se recuerda especialmente la destreza que demostró cuando se presentó el deslizamiento que destruyó La Toma, la principal fuente del sistema, pues evitó que hubiera un desabastecimiento total de agua. Mecías Jojoa, quien para entonces era presidente de la junta del acueducto de Mocondino, rememora así su labor en esa ocasión:

Él sí era bien avisado y dijo: “Hay que hacer un tajamar”. Claro, entonces se colocó una tubería para que el pueblo, mientras se hacía, no sufra; fíjese lo que es, eso pasó ahí. Entonces hicimos una tubería, le pusimos una malla y la conectamos en el agua, mientras se lo reformaba el tanque. (Entrevista, Mocondino Alto, septiembre de 2019)

Se puede señalar, siguiendo a Montoya Domínguez, que los fontaneros son “depositarios de sabiduría popular que ha evolucionado, se ha adaptado y transformado a las condiciones ambientales a lo largo de la existencia del acueducto” (2017, 190). Sin embargo, lo anterior debe matizarse en dos sentidos. Por una parte, por su papel y capacidad en el control de los flujos, los fontaneros tienen un grado importante de poder dentro de sus comunidades, ya que pueden llegar a favorecer o perjudicar a algunos usuarios. A propósito, Nikhil Anand (2011) muestra el rol que cumplen para regular la presión en el suministro del agua en Bombay y su posición privilegiada en el entramado de poblaciones urbanas marginales y de actores gubernamentales, tanto políticos como técnicos, encargados de administrar el abastecimiento. Por otra parte, debe considerarse que el aumento de exigencias estatales a los prestadores del servicio de acueducto, inclusive a las pequeñas comunidades rurales, ha impactado en el tipo de habilidades aprendidas por los fontaneros, muchas veces legadas de generaciones anteriores a través de una tradición familiar. En Colombia, esto ha sido promovido por instituciones como el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) o la Superintendencia de Servicios Públicos Domiciliarios mediante programas de capacitación para ellos y para los integrantes de las juntas directivas de los acueductos comunitarios en temas relacionados con el manejo técnico, operativo y administrativo.

Este tipo de exigencias puede leerse como una continuidad de modos liberales de organización de lo público, de acuerdo con los cuales, en contraste con

las formas de ejercicio político comunitario, hay que delegar en instancias especializadas “la capacidad colectiva de intervenir en asuntos generales que a todos incumben” (Gutiérrez Aguilar y Navarro Trujillo 2019, 300). En este marco, los sistemas comunitarios tienden a ser considerados como meras infraestructuras sujetas a “criterios de eficacia y eficiencia mercantiles”, y las organizaciones creadas para su manejo, como “simples administradoras de una infraestructura” (Bedoya Santamaría y Márquez Valderrama 2017).

En el ámbito del municipio de Pasto, como hemos mostrado, diversos actores privados (empresarios, hacendados) y públicos han difundido a lo largo de décadas una visión de los sistemas comunitarios como ineficientes y obsoletos tecnológicamente. Esa visión ha sustentado en los últimos años la política para la gestión empresarial de los acueductos (Secretaría de Gestión Ambiental 2018). A la par, sin embargo, varias organizaciones locales se han integrado desde 2015 en una red de acueductos comunitarios con el fin de hacer frente al discurso y la política municipales, reivindicando la relevancia social, política y cultural que ha tenido la gestión colectiva del agua en la historia de sus comunidades y resaltando el lugar de estas infraestructuras como patrimonio de todos los que allí habitan. Además, han enfatizado su papel en el abastecimiento del municipio, que ha alcanzado casi el 20% del total de la población, aproximadamente ochenta mil personas.

En este sentido, el remiendo con el agua aparece como una forma de acción política opuesta al derrumbamiento de los mundos del agua en el alto valle de Atriz, y, así, como parte del sostén que mantiene la vida en común en estos lugares.

Consideraciones finales

En su trabajo sobre los hongos *matsutake*, la antropóloga Anna Tsing (2023) nos muestra cómo, incluso en los paisajes más devastados por el capitalismo, bulle la vida, y nos llama a entender que, en el estado actual de precariedad global, no tenemos otra opción que buscar la vida entre las ruinas. También, inspirado en la idea del *pensamiento del mundo roto* de Steven J. Jackson, Hugo Chávez Carvajal nos sugiere “utilizar la ruptura, la erosión, la descomposición y la decadencia como una provocación” que nos lleve a ver las prácticas discretas que rehacen la continuidad de la existencia cotidiana a través de la reparación (2024, 46). Siguiendo el eco de estos llamados, nos hemos propuesto comprender por qué y cómo, en medio de la devastación causada por la histórica imposición de usos indeseables del suelo, la creciente mercantilización de la tierra o el desprecio generalizado de las formas de gestión comunitaria del agua, quienes habitan el alto valle de Atriz

siguen comprometidos en mantener sus vidas en común, con sus bienes construidos, preservados y administrados comunitariamente, como acueductos y sistemas de riego.

¿Qué nos enseñan estas personas, sus modos de hacer y sus formas de arreglar el mundo? Intentamos responder esta pregunta a partir de lo que hemos aprendido de aquellos que habitan el alto valle de Atriz. Y, particularmente, de lo que nos ha mostrado la gente de San Isidro, de quienes nos ha conmovido que, a pesar de las situaciones críticas que han enfrentado, continúan haciendo lo que siempre han hecho: remendar.

En sintonía con trabajos que han abordado la antropología de la reparación (Chávez Carvajal 2024; Fernández 2022), las formas de remiendo que documentamos aquí constituyen prácticas materiales, afectivas y cognitivas que, más que corregir fallas, revaloran objetos, infraestructuras y territorios considerados obsoletos o prescindibles. Las mingas, el quehacer de fontaneros, la reutilización de escombros, la reventa de hortalizas y remedios en barrios populares, así como las acciones legales y las alianzas de organizaciones comunitarias, conforman un campo fructífero de invención política y técnica que desborda los criterios hegemónicos de eficiencia y la visión dominante que privilegia la acumulación y mercantilización del agua y la tierra. A su vez, estas prácticas configuran un compendio de formas de cuidado que mantiene vigentes vínculos intergeneracionales en torno a infraestructuras heredadas, memorias comunales y posibilidades de vida compartida en estrecha colaboración con las fuentes hídricas.

Así, en las ruinas del desarrollo vial y logístico, y en escenarios de despojo, la recomposición de lo común pasa por asumir que el agua es una aliada en trabajos de remiendo que mantienen abierto el horizonte de otras maneras de habitar la frontera rururbana. Esto lleva a considerarla como un coconstituyente de la vida social (Krauze y Strang 2016, 633) y no, como bien lo señalan Alejandro Camargo y Juana Camacho, “como un elemento pasivo sujeto a la dominación humana o como el telón de fondo donde ocurren los hechos sociales” (2019, 15). Estos autores proponen pensar el poder del agua a través de eventos empíricos que muestren “su capacidad de producir cambios en el ambiente y la sociedad” (15). En el alto valle de Atriz hemos encontrado cómo los deslizamientos, las sequías e incluso la llegada y aparición de vírgenes y santos patronos en nacimientos y corrientes hídricas nos hablan, además, del papel del agua en la creación recíproca de los humanos, las manifestaciones no humanas y el ambiente, lo que, según María Isabel Galindo Orrego (2019), constituye una trama de relaciones telúricas. También el repertorio de conocimientos y técnicas que han permitido la preservación de

acueductos y sistemas de riego hacen parte de esta trama, o del *vivir bien con el agua*, como lo manifiesta la Red de Acueductos Comunitarios Rurales del Municipio de Pasto (2015).

Y, finalmente, también nosotros hacemos parte del remiendo, en la medida en que acompañamos la vida y los trabajos de quienes se dedican a cuidar y defender el agua. Esto ha implicado una atención permanente al marco de realidad en que se produce nuestra apuesta por una *copresencia radical* (Morales-Magaña 2019). Pero al mismo tiempo ha exigido un reconocimiento constante de las luchas por preservar y producir modos alternativos de gestión del agua que, más allá de eso, desafían el monopolio de las prácticas modernas de definir, hacer y habitar la naturaleza (Cadena 2015).

Referencias

- Anand, Nikhil.** 2011. "Pressure: The PoliTechnics of Water Supply in Mumbai". *Cultural Anthropology* 26 (4): 542-564. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01111.x>
- Bedoya Santamaría, Elena y Javier Márquez Valderrama.** 2017. "El 1898 de 2016: un decreto que seca los acueductos comunitarios". Red Nacional de Acueductos Comunitarios de Colombia. <https://redacueductoscomunitarios.co/2017/09/04/el-1898-de-2016-un-decreto-que-seca-los-acueductos-comunitarios/>
- Cadena, Marisol de la.** 2015. "Uncommoning Nature". *E-Flux Journal* 65, mayo. <https://www.e-flux.com/journal/65/336365/uncommoning-nature/>
- Camargo, Alejandro y Juana Camacho.** 2019. "Convivir con el agua". *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 7-25. <https://doi.org/10.22380/2539472X.567>
- Chávez Carvajal, Hugo.** 2024. "Antropología para un mundo roto: propuestas teórico metodológicas para investigar obsolescencia, reparación y reuso de tecnología". *Post(s)* 10 (1): 36-55. [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v10i1.3296](https://doi.org/10.18272/post(s).v10i1.3296)
- "Documentos del proceso promovido por Carmela de la Rosa de Gavilanes y su esposo Luis E. Gavilanes contra los cabildos de Mocondino, Puerres y Canchala".** 1940-1942. Archivo Histórico de Pasto, fondo Cabildo de Pasto, caja 358, libro 1, ff. 247 r.-285 r.
- "Documentos sobre procesos por conflictos entre Braulio R. de la Rosa y los cabildos de Mocondino, Puerres y Canchala".** 1941-1942. Archivo Histórico de Pasto, fondo Cabildo de Pasto, caja 353, libro 3, ff. 42 r.-50 v.
- Fernández, Felipe.** 2022. "Construir y reparar frente al desabastecimiento: Estado, provisión de agua e infraestructura en Buenaventura, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (2): 105-129. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2125>

- Galindo Orrego, María Isabel.** 2019. “Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano”. *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 29-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.569>
- Gepdi (Gerencia Gestión y Promoción de Desarrollos Inmobiliarios).** 2021. Solicitud de revocatoria de la Resolución n.º 00473 de 2019 de Corponariño. Derecho de petición dirigido a Corponariño, 25 de octubre de 2021. Archivo de la Asociación Canal San Isidro.
- Gordillo, Gastón R.** 2018. *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel y Mina Lorena Navarro Trujillo.** 2019. “Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia”. *Confluências* 21 (2): 298-324. <https://doi.org/10.22409/conflu.v21i2.34710>
- Krauze, Franz y Veronica Strang.** 2016. “Thinking Relationships through Water”. *Society & Natural Resources* 29 (6): 633-638. <https://doi.org/10.1080/08941920.2016.1151714>
- Massey, Doreen.** 2004. “Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización”. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* 57: 77-84. <https://raco.cat/index.php/TreballsSCGeografia/article/view/247695>
- Montoya Domínguez, Estefanía.** 2017. “Los acueductos y sistemas de distribución de agua comunitarios en el área rural de Bogotá y la gobernanza del agua en la ciudad”. Tesis de maestría en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Morales-Magaña, Marcela.** 2019. “Más allá de la calidad: hacia un monitoreo integral comunitario de agua”. *Cuadernos de Trabajo de la Red Waterlat-Gobacit* 6 (2): 36-54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7529735>
- “Por el cual se adopta una serie de medidas para la defensa de los bosques y aguas, se crean unos funcionarios y se disponen de multas para las infracciones”.** 1938. Archivo Histórico de Pasto, fondo Cabildo de Pasto, caja 318, lib. 2, ff. 140 r.-142 r.
- Radonic, Lucero y Sarah Kelly-Richards.** 2015. “Pipes and Praxis: A Methodological Contribution to the Urban Political Ecology of Water”. *Journal of Political Ecology* 22 (1): 389-409. <https://doi.org/10.2458/v22i1.21115>
- Red de Acueductos Comunitarios Rurales del Municipio de Pasto.** 2015. “El agua es una causa de todos”. Manuscrito no publicado.
- Secretaría de Gestión Ambiental.** 2018. “Línea base acueductos suburbanos y rurales del municipio de Pasto-Nariño: proyecto construcción, mejoramiento y preservación de sistemas de acueducto alcantarillado del sector rural y suburbano del municipio Pasto”. Secretaría de Gestión Ambiental, Alcaldía de Pasto.
- Tsing, Anna.** 2023. *Los hongos del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Caja Negra.

Desborde ritualizado y consumo de alcohol: abundancia, don y resistencia en las fiestas del resguardo del Gran Cumbal

Ritualized Excess and Alcohol Consumption: Abundance, Gift, and Resistance in the Festivities of the Gran Cumbal Indigenous Reserve

Excesso ritualizado e consumo de álcool: abundância, dádiva e resistência nas festas da reserva indígena do Gran Cumbal

Recibido: 09/06/2025 • Aprobado: 29/01/2026 • Publicado: 01/05/2026



Diego Meza

Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia /
Ceilat, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia
diegomegav@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4221-0343>

Resumen

Este artículo analiza el consumo ritualizado y excesivo de chapil, una bebida artesanal, en las fiestas religiosas del resguardo indígena del Gran Cumbal, Nariño (Colombia). A partir de un trabajo etnográfico desarrollado entre 2019 y 2021, se propone el concepto de desborde ritualizado para comprender cómo el exceso de alcohol, lejos de representar una desviación o disfunción, actúa como una ontopolítica en la que el derroche y la reciprocidad obligatoria articulan el cuidado colectivo, la resistencia simbólica y la reinscripción social.

Palabras clave: alcohol, indígenas, desborde ritualizado, don, consumo

Abstract

This article analyzes the ritualized and excessive consumption of *chupil*, an artisanal alcoholic beverage, during religious festivities in the Gran Cumbal Indigenous Reserve (Nariño, Colombia). Drawing on ethnographic fieldwork conducted between 2019 and 2021, the concept of *ritualized excess* is proposed to understand how excessive alcohol

consumption, far from constituting a form of deviation or dysfunction, operates as an ontopolitical practice in which wastefulness and obligatory reciprocity articulate collective care, symbolic resistance, and social reinscription.

Keywords: alcohol, Indigenous peoples, ritualized excess, gift, consumption

Resumo

Este artigo analisa o consumo ritualizado e excessivo de *chupil*, uma bebida artesanal, nas festas religiosas da reserva indígena do Gran Cumbal, em Nariño (Colômbia). Com base em um trabalho etnográfico realizado entre 2019 e 2021, propõe-se o conceito de excesso ritualizado para compreender como o consumo de álcool, longe de representar uma forma de desvio ou disfunção, opera como uma prática ontopolítica na qual o desperdício e a reciprocidade obrigatória articulam o cuidado coletivo, a resistência simbólica e a reinscrição social.

Palavras-chave: álcool, povos indígenas, excesso ritualizado, dádiva, consumo

Introducción

En el nudo de los Pastos que se extiende sobre la franja colombo-ecuatoriana, la fiesta no es un evento inusual, “es una obligación” (Tobar 2016), un fenómeno que regula la vida cotidiana y ordena el tiempo de las comunidades indígenas. El resguardo del Gran Cumbal, perteneciente a los pastos, lucha por conservar su identidad mediante la combinación de sus memorias ancestrales, las herencias coloniales y las prácticas contemporáneas de resistencia en un contexto de marcado abandono institucional.

En este territorio circula una bebida dulce, fuerte y embriagante que los comuneros de los pueblos pastos y awás llaman *chupil*¹. Este licor, producido a partir de la caña de azúcar, no precisa de recetas, graduaciones o instrumentos de destilación sofisticados. La historia del consumo de bebidas espirituosas entre los pastos hace parte del legado colonial que estructura la vida cotidiana en el Gran Cumbal. Antes de la conquista española, la chicha desempeñaba funciones rituales, terapéuticas y laborales importantes (Gomezjurado Zevallos 2014; Guerrero Vinuesa 1998). En la Colonia, tanto la chicha como las borracheras indígenas fueron deslegitimadas y se estimuló la venta y consumo de aguardiente con fines económicos y de control social (Calvo y Saade 2002). Estas intervenciones, llamadas por Guerrero (1991) *semánticas de la dominación*, reprodujeron técnicas de diferenciación social: vigilancia del cuerpo indígena, desacreditación de sus excesos,

1 En lengua awapit, *chupil* significa “agua dulce”.

moralización del alcohol, entre otras. A pesar de la represión, en algunas zonas periféricas, los indígenas empezaron a producir licores artesanales², antecedentes directos del chapil, en pequeños *trapicheritos* o alambiques familiares (Mora de Tovar 1988). En la actualidad, el chapil acompaña todas las actividades comunitarias y sostiene todos los conflictos surgidos de esta trama.

Este artículo parte de una pregunta fundamental: ¿cómo comprender el consumo desbordado de chapil en un contexto caracterizado por la exclusión, el racismo y la desposesión histórica? Para explorar esta cuestión, voy más allá de las lecturas que ven el consumo de alcohol exclusivamente como un problema sanitario, una dependencia individual, una desviación moral o un gasto desmesurado. Al contrario, propongo el concepto de *desborde ritualizado*, que permite entender el exceso no como una tara, sino como un modo local de afrontamiento y reorganización de la vida que articula el cuidado, la obligación moral, la memoria y la resistencia. Al final, me pregunto: ¿qué modos de saber y de narrar nos permiten comprender la manera en que la abundancia y el desborde pueden ser también formas de cuidado?

En este trabajo dialogo con las ideas de Mauss (2009), quien señaló que el don no es un acto desinteresado, sino que siempre comporta la obligación de recibir y devolver. Bataille (1988), en cambio, desplaza la atención del intercambio hacia el derroche: el don como un gasto improductivo en el que lo más importante es la destrucción por placer o el exceso. Siguiendo esta línea, Gandolfo (2009) señala que el exceso y el desborde son fuerzas afectivas que, desde los márgenes, erosionan y reconfiguran los proyectos de ordenamiento de la ciudad, la moral y las estéticas neoliberales. Así, el exceso muestra lo que el Estado y la ciudad producen y expulsan con el fin de presentarse ordenados, racionales y limpios.

Para Graeber (2012), las deudas no son solo obligaciones pecuniarias, sino relaciones que crean responsabilidades y juegos de poder. En este sentido, la magnanimidad de los regalos no es meramente altruismo, es reciprocidad diferida. Emilia Ferraro (2004) indica que la reciprocidad en el mundo indígena jamás es neutral. Los intercambios de dones crean jerarquías, dependencias y tensiones en medio de la solidaridad, formas de reciprocidad forzada. Taussig (2002), por su parte, explica que el exceso fue una herramienta del poder colonial a través de la cual no

.....

2 Las referencias encontradas en el archivo del Cauca sobre los desmanes producidos en Cumbal y Guachucal en 1780 pueden hacer pensar que, durante estos años, ya el aguardiente se destilaba de manera ilegal en algunas casas del pueblo (Minaudier 2000). Algunos autores sostienen que dicho ejercicio constituyó durante este periodo una forma de resistencia pasiva, pero desprovista de cualquier ideología de revolución (Minaudier 2000, 84).

solo se disciplinaban los cuerpos, sino que se rebasaba la crueldad; su teatralización generaba terror y goce para los opresores. Además, para no quedarnos anclados en el exceso como mera categoría social, recurro a Cadena y Escobar (2023), quienes lo interpretan como una lente analítica capaz de trascender los límites de la ontología y la epistemología modernas.

De otro lado, participo en los debates sobre el exceso en contextos marginalizados (Bataille 1988; Graeber 2005; Jennings y Bowser 2009; Saignes 1993) y dialogo con investigaciones recientes sobre sanación colectiva y rituales afectivos en América Latina (García 2010; Meza 2021). También pretendo contribuir a la discusión sobre las formas locales de organización emocional frente a la violencia cotidiana en contextos de colonialismo (Taussig 2010) y cuestionar la hegemonía de las categorías biomédicas que suelen dominar la interpretación de fenómenos sociales complejos.

Asimismo, discuto con las etnografías de antropólogas y antropólogos indígenas del pueblo de los pastos, cuyas preguntas de investigación giran en torno a la fiesta, el chapil y las fuerzas que deambulan en el universo ritual como categorías analíticas situadas. En concreto, los aportes de Janneth Taimal Aza (2021), Yorely Quiguntar Cuatín (2020) y Wilson Tarapues Piarpuezan (2024) representan conversaciones relevantes para asir el vínculo entre fiestas, cuerpos, territorios, crianzas y fuerzas. Sus trabajos posibilitan pensar el chapil como *guaico*³, como sustancia de fuerza, gozo y truco, y la fiesta como un espacio vital que cría comuneros, fiesteros y múltiples relaciones.

Desde estas perspectivas, la fiesta no es vista como un hecho fuera de lo cotidiano o lo convencional; tampoco como una excepción a las reglas y al orden, sino como un periodo intensificado de crianza. Taimal Aza (2021) explica que criarse no es meramente crecer; es también aprender a vivir con el tiempo de los ancestros, con la tierra y con las fuerzas y espíritus que circulan en las montañas. En este sentido, la *chuma* (borrachera) aparece casi como un requisito relacional que permite templar el cuerpo, dejar el susto y el acobardamiento y entrar en la lógica del descarrío y de la obligación común.

Esta interpretación confluye con las conclusiones de Tarapues Piarpuezan (2024), quien asimila el chapil como una sustancia ambigua que cura y engaña, y

.....

3 Los sitios donde se produce el chapil por lo regular son llamados *guaicos*. Para Santos Suárez (2020), los *guaicos* son honduras grandes de tierra o llanos rodeados por montañas. La palabra también puede indicar los taludes generados por las crecientes de los ríos. Tradicionalmente, en Nariño, este nombre se reserva a las zonas cálidas. *Guaicosos* o *guaicosas* son denominadas las personas que viven en estos lugares.

de Quiguntar Cuatín (2020), quien muestra cómo en las fiestas tradicionales de los pastos se crían fiesteros y comuneros a través del trago, los amarres y los prin-gues (mojar o salpicar con una bebida). En diálogo con estos autores, el desborde ritualizado es la intensificación pasajera de estos vínculos de crianza, en los que el exceso, en lugar de fracturar el orden social, lo desarrolla a partir de la abundancia.

Esta investigación se basa en un trabajo etnográfico prolongado realizado entre 2019 y 2021 en el resguardo del Gran Cumbal, en donde llevé a cabo obser-vación participante durante mingas, fiestas religiosas, reuniones familiares y actividades cotidianas. Complementé estas experiencias con más de cincuenta entrevistas semiestructuradas a líderes y lideresas, fiesteros y fiesteras, músicos, rezanderos y comuneros que participan activamente en estas celebraciones. Las voces y escenas que aquí se registran han sido anonimizadas y reconstruidas con fines éticos e investigativos, en concordancia con los principios de confidencialidad y consentimiento informado.

Las tradicionales fiestas religiosas

Las veredas y los sectores de Cumbal no son grandes caseríos. Las casas de los comuneros suelen estar territorialmente demarcadas por cercos, zanjas y exten-sos potreros. Al caminar por estos senderos, una de mis primeras impresiones fue que estas viviendas y las familias que ahí habitan parecían estar apartadas entre sí. Sin embargo, pronto aprendí que, a pesar de los surcos y de los caminos estre-chos y enlodados, estas casas están unidas por un circuito permanente de favores, encuentros, visitas, murmuraciones y obligaciones. En estos pequeños cruces se empieza a tejer una sociabilidad que prepara sin saberlo el terreno para la fiesta.

En Cumbal se vive en fiesta todo el año. La mayor parte de las celebraciones son de carácter religioso, “han sido heredadas de la Colonia y hacen parte de un abigarrado calendario en el que asumen papeles diversos todos los pobladores” (Cerón Solarte y Ramos 1997, 161). Todas ellas están bajo la custodia de un santo o de la Virgen María: san Judas, san Pedro y san Pablo, san Francisco, la Virgen del Carmen, la Presentación, la Virgen de las Mercedes, la Virgen del Rosario, la Virgen de las Lajas, la Inmaculada Concepción y el Niño Jesús. Estas son complemen-tadas por celebraciones familiares en torno a los sacramentos. Las veredas del resguardo se turnan para asumir la organización de las fiestas, que pueden durar entre nueve y once días, según el calendario comunal y las capacidades de cada comunidad anfitriona.

Probablemente estas fiestas a los “patronos y mamitas” (Mamián Guzmán 1996, 76) estén asociadas con antiguas celebraciones indígenas dedicadas a las deidades y rituales demarcados por los ciclos agrícolas. Así, por ejemplo, el Corpus Christi pudo haber sustituido la fiesta del Inti Raymi (Osejo Coral y Flores Rosero 1992, 69), y las diversas celebraciones a María, al Kulla Raymi en septiembre, mes de la fecundidad de la tierra. Sin embargo, estos relevos no lograron ser medulares; lo católico reviste un conjunto de prácticas indígenas que constituyen la sustancia. En esta clase de “sincretismo por transposición” (Rueda 1982, 89), el primer elemento es aceptado como un manto, una formalidad, mientras que los ritos antiguos y sus significados son lo que importa de verdad.

Los preparativos

Las fiestas en Cumbal no tienen un inicio claro. Amanda, fiestera de Boyera, empezó sus preparativos dos años antes a través de un acuerdo interino con los fiesteros del 2020. Otros son designados por la comunidad durante las celebraciones. Doña Rubiela y don José, fiesteros de la Virgen del Rosario, me explicaron así su designación:

La casa se volvió grande cuando nos vinieron a visitar los vecinos. Estábamos en el fogón; de pronto sentimos un ruido. Un pequeño grupo estaba afuera en el patio. Misia Rebeca traía una bolsa llena de pan, el esposo traía una botella de trago y otros cargaban la imagen de la Virgencita y también un par de velas. Apenas entraron, uno de ellos dijo en voz alta: “Venimos a sellar la fiestica”. (Cumbal, 2020)⁴

Inmediatamente las miradas de Rubiela y José se sincronizaron e intuyeron el sentido de la visita: la ofrenda de la fiesta. La casa, por tanto, se vuelve el lugar de la celebración no por una disposición material, sino por la presencia colectiva.

Después de un silencio prolongado, les abalanzaron rápidamente la imagen de la Virgen a los huéspedes. Una vez en los brazos de José, Rubiela recibió las velas, signo del compromiso adquirido. Este sí tácito fue solemnizado con la copa de chapil bebida con un cierto temblor. Luego, el repartidor llenó su copa y dijo: “A la salud de los fiesteros”. Esta expresión, que escuché muchas veces, indica que

4 Todas las citas de la etnografía provienen del registro que se hizo de las conversaciones en el diario de campo.

en Cumbal se bebe para anticipar, para donar, comprometer y preparar los deseos comunitarios que sostienen la fiesta.

Los preparativos comienzan mucho antes de que los fiesteros sellen su compromiso oficial en el templo parroquial. A finales de octubre de 2019, durante algunas visitas realizadas en Cuetial, escuché a don Alfonso decir, mientras alisaba unos troncos de madera: “Aquí inició la fiesta, mijito. Quién lo iba a creer. Los vecinos vieron que tenía un montón de leña y pensaron que era para el champús” (Cumbal, 2019). No había cuetes, ni rezos, ni cantos. Solo él, la madera y la certeza de que la fiesta ya existía como posibilidad y obligación. Con estos gestos insignificantes, tener unos trozos de madera y algunas gallinas y cuyes, se inicia la temporalidad celebrativa.

En septiembre del año siguiente visité nuevamente a Alfonso y su familia. Junto con sus hijos había construido un gigantesco trompo de leña. “Ya está todo listo para la molienda. Todos estos palos reventarán en el fogón porque ya todos están secos”, me dijo mientras aseguraba un toldo de plástico sobre ellos (Cumbal, 2020). La construcción de este tinglado, rupestre e improvisado, era vista por Alfonso como una acción estratégica. En realidad, constituía una manera de proyección a través de la cual se gestionan recursos de los que generalmente no se dispone para un gasto que, como la comunidad sostiene, siempre es más grande de lo que los fiesteros imaginan. De ahí que ellos se preparen también con ahorros y algunas privaciones previas.

Una vez que la fiesta se avecina, los preparativos se vuelven más notorios. Unos meses antes, acompañé a una pareja de fiesteros a distribuir los cirios entre sus parientes y amigos. Mientras la fiesterera sacaba la vela de una bolsa de plástico, su marido descubría debajo de su ruana la botella de chapil. La persona que recibía la vela agradecía con un gesto tímido la invitación; luego, sorprendida por la noticia, besaba la copa apenas sorbiendo un poco de trago y nos invitaba apresuradamente a seguir y tomar una taza de café. “Ya quedó hecho”, comentó el fiestero al emprender el camino hacia otra casa. “Si reciben la vela, vendrán a acompañarnos y ayudar”. Con más de doscientos cirios repartidos en las veredas y entre algunos personajes del pueblo, este sutil intercambio hace parte de una economía moral en la que las obligaciones se recrean a través de acciones sencillas, no de contratos formales.

El ritmo de los alistamientos se vuelve más intenso cuando los invitados comienzan a arribar. Los cuetes marcan la llegada de familiares y vecinos; no uno solo, sino varios, que estallan en el cielo alto y limpio, rasgando el silencio andino con su estruendo seco. Tras el retumbe de la pólvora, observaba parejas o

grupos enteros asomarse a la puerta de la casa con regalos. En una ocasión, junto con algunos colaboradores estábamos conversando en la entrada. Al fondo del camino, divisé a tres personas fatigadas alistando un morral. El hombre adulto, tras peinarse sutilmente y arreglarse la ruana, lo cargó y vino directamente a nuestro encuentro. Detrás, su esposa y su hija hacían el mismo ademán, cada una con una saca a sus espaldas. Nos saludaron tímidamente y entraron enseguida. El recibimiento no se hizo esperar. La fiestera salió y los invitó a sentarse en una banca azul descolorida por la humedad. Del costal sacaron y ofrecieron inmediatamente unos kilos de azúcar, arroz y sal. De una de las sacas cogieron y entregaron una gallina amarrada por las patas y de la otra, manchada con orines y estiércol, dos cuyes gigantes. “Tranquilos y descansen”, dijo agradecida la fiestera mientras servían un café; la invitada respondió en cuanto alzaba las mangas de su saco: “No se preocupe, comadre, aquí venimos a ayudar”.

Vi entonces cómo uno de los jóvenes ayudantes de la casa corría apresurado a contemplar la escena. Entre sus manos traía un viejo cuaderno de tapa dura, con los filos de las hojas dobladas y manchadas con ají en las esquinas. Después de susurrarle al oído a la fiestera, apuntó algo: “Familia Fuelantala, 2 kilos de azúcar, 3 libras de sal, 2 kilos de arroz, 1 gallina y 2 cuyes”. Me parecía que la anotación no tenía el tono de un pago, sino más bien de un reconocimiento. Como me explicó después Manuel: “Con esta lista nos damos cuenta quién vino y nos mostró su buena voluntad. *Enjirpa* le decimos nosotros. Así, después les damos un poco del champús que estamos preparando y también los acompañaremos cuando toque y Dios provea” (Cumbal, 2020).

La molienda del maíz probablemente sea una de las actividades que más aglutina los esfuerzos comunitarios y los conduce hacia la solemnidad de la fiesta. Todos se reúnen para trabajar en el transporte o en la rajada de la leña cuando esa tarea no se ha hecho a tiempo. Sobre el suelo apisonado acomodan unos largueros de madera que hacen de bases provisionales para los molinos. Por turnos, hombres y mujeres se alinean frente a ellos, en una fila que avanza con el ritmo del trabajo colectivo. De vez en cuando algún molino se afloja: el brazo, jalado con fuerza, queda suspendido en el aire y los granos de maíz saltan y se esparcen por la tierra. Las gallinas espectadoras corren a picotearlos, mientras alguien se abre paso con un martillo y un trozo de alambre para volver a sujetar el molino rebelde.

En varios fogones de leña se cocina el maíz, se calienta el café y se preparan los alimentos para los colaboradores. Todos estos olores se combinan con el humo de la leña encendida. Una de las mujeres, Lucía, repetía a viva voz: “Tapen las ollas,

tapan las ollas, que no se ahúme”, refiriéndose al riesgo de que los alimentos se estropearan. Los brazos de ella y de sus ayudantes se movían con fuerza y técnica. Tenía la impresión de que sabían cuántos movimientos y en qué dirección hacerlos. A pesar del fuerte sol y del calor del fuego, los ayudantes no se cansaban de contar historias de fiestas pasadas y de las anécdotas más ejemplares. Allí comprendí que la preparación del champús y la comida, así como la del fogón y las decenas de escobazos para asear el lugar, son actos coreográficos de memoria, no simplemente una tarea culinaria o quehaceres domésticos.

Las jornadas siempre son acompañadas con una buena distribución de chapol. Lucía me contó que con antelación habían solicitado varias cargas de trago a un estanquero, cuatro canecas grandes en total. “Representan los cuatro puntos cardinales. Es del fuerte, para que los serviciales agarren fuerza y no se desanimen”, me dijo mientras llamaba a uno de los ayudantes para que iniciara otra ronda de licor. A medida que se toman más sorbos, el ambiente de colaboración se intensifica: más risas, más pláticas, más confianza, más trabajo. El objetivo se logra antes de que la luz empiece a desvanecerse. Los utensilios de trabajo vuelven a su sitio con un golpeteo estridente, y en la casa se alista el aseo general. Los platos desbordantes de una sopa hirviendo pasan de mano en mano, mientras los brazos titubean pesados y aturdidos por el licor. Algunos se retiran a sus casas zigzagueando por la carretera; otros se dejan caer, vencidos, sobre la hierba fresca de los potreros.

La irrupción de la fiesta

La preparación del champús indica que los días de fiesta llegaron. Durante las jornadas previas, la hacienda, como suele denominarse la casa de los fiesteros, toma su forma definitiva. Se preparan los elementos para el altar, las comidas, el trago y los grupos de ayudantes: cocineras, moledores de maíz, cargadores de leña, músicos, rezanderos, encargados del champús y del chapol, y también personajes que animan juegos simbólicos, que elaboran letreros sugestivos (figura 1) y que hacen representaciones lúdicas. La noche anterior a la celebración de las vísperas, mientras ayudaba a cortar los fideos para la sopa, doña Lucía comentó: “Uno se cansa y parece que las fuerzas ya no le dan a uno, pero es bonito ver a toda esa gente reunida y contentona en nuestra casa. Eso lo paga todo” (Cumbal, 2021). Organizar la celebración no es solo desgaste y agotamiento, sino un acto de apertura hacia el otro, un proceso permanente de dar, recibir y estar presente. Esta etapa es ya parte del desborde ritualizado, una acumulación progresiva de emociones,

bienes, deseos, esfuerzos y afectos que crea las condiciones para que la abundancia pueda detonar cuando llegue el día clásico.

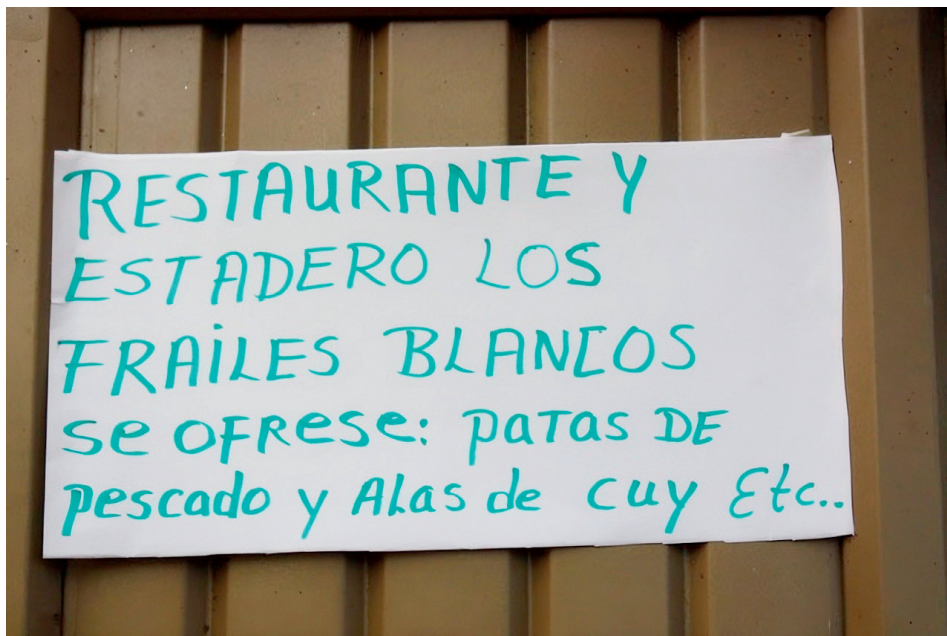


Figura 1. Letrero ubicado en la casa de los fiesteros, Cumbal, 2019

Fuente: fotografía propia.

El día de las vísperas inicia antes del amanecer. En la vereda Cuetial, donde pasé una de mis primeras fiestas patronales, los dueños de casa y los ayudantes están despiertos desde las cuatro de la mañana. Los primeros sonidos que se escuchan no son los de las canciones que invitan al baile, sino los de las tapas de las ollas que se posan sobre el café o el agua para cocinar las gallinas. Afuera, el frío arreciaba y el viento hacía silbar las ventanas. Adentro, sin embargo, el calor del fogón de leña y el vapor que emanaba del agua ya en ebullición generaban un microclima entre neblinoso y humeante. Dos mujeres revolvían con cucharones de madera unas ollas donde hervían respectivamente agua, huesos y papas. En medio del ruido acerado, una de ellas dijo: “Que no vaya a faltar nada, porque eso el taitico no lo perdona”. Esta frase indica que la abundancia no es meramente deseada, sino también moralmente obligatoria.

Alrededor de las cinco y media, escuché el primer cuete que convocaba a la celebración de la misa en la casa. El estallido retumbó entre los potreros y cimbró a los ayudantes como una última advertencia. En cuestión de minutos comenzaron

a llegar los vecinos, caminando a prisa desde distintos puntos: mujeres con mantas ligeras, todavía oliendo a nuevo; niños y niñas jalados con fuerza por sus padres; hombres con las ruanas impregnadas de perfume, y perros avanzando en manada.

La misa no se celebra en la iglesia parroquial, sino en el patio de la casa acondicionado con un techo formado de carpas y lonas. Las sillas se organizaron alrededor del altar; algunas eran de plástico, otras de madera, otras eran bancas espontáneas hechas con tablas y ladrillos. La imagen de la Virgen ocupaba el centro. A medida que el patio se iba llenando, se iluminaba y llenaba de calor gracias a los cirios encendidos que cada persona portaba. Iniciada la misa, los murmullos se desvanecieron un poco. Sin embargo, desde la cocina seguía llegando el tintineo de las cucharas y los platos; en la entrada de la casa, los hombres continuaban con sus pláticas, mientras los perros esperaban el momento justo para robar un pedazo de carne. Nada de esto interrumpía el ambiente de oración. La dimensión sagrada convive con el barullo doméstico, no a través de la disyunción, sino en la mezcla.

Después de la misa, la casa se volvió un hervidero. Tras el café con galleta, las mujeres empezaron a servir el consomé de gallina caliente en platos hondos dispuestos sobre grandes bandejas de madera, que los hombres levantaban enseguida para repartir entre los invitados. Luego venía un plato abundante de arroz, papas y una porción generosa de gallina. La chicha acompañaba todo el banquete. A medida que más gente llegaba, el alimento se entrelazaba con nuevas oraciones. Afuera, algunos comenzaban ya la distribución del chapil con cierto sigilo, casi como un rito paralelo. Cuando la mayoría de los invitados terminó de comer, los fiesteros se acercaron al altar; arrodillados, recibieron la bendición de sus padres. Después, dos rezadores iniciaron unas jaculatorias, y entonces el altar fue retirado del patio y la imagen de la Virgen se cubrió con un manto antes de ser desplazada hacia la pared del fondo, como si la intención fuese que no observara lo que iba a acontecer en la casa. En ese momento, uno de los rezadores pidió permiso a la Virgen para dar unas “vuelticas” e iniciar el baile con la primera vuelta de la pareja de fiesteros.

El retraimiento inicial de los invitados se disipaba cuando la música irrumpía anunciando que, en breve, se quemaría el castillo y saldría la vaca loca. Fue entonces cuando los fiesteros sacudieron las primeras botellas de chapil para iniciar el baile y ponerlo a circular. Cuando el fiestero se acercó a convidarme, me dijo: “Para que se alegre y no se entuma”. El chapil parecía multiplicarse. Los señores más tímidos empezaban a sacar de debajo de sus ruanas diversos tipos de botellas, todas con un denominador común: un gusto fuerte, ligeramente dulce y capaz de dejar un calor intenso en la garganta. Todos bebían dos o tres sorbos, mientras

quienes distribuían la bebida apuraban las copas o eran forzados a tomar más. Los que se negaban eran sometidos a distintos juicios: “Tome, que es la fiesta del compadrito”; “Si no toma, no es varón”; “Si no lo hace, me está haciendo un desprecio”. Entre presiones, bromas y desafíos ritualizados, el calor del alcohol empezó a disipar el frío gélido de la noche, que había llegado casi sin anunciarse, y ahora se iluminaba con la pólvora y los albazos ecuatorianos.

Cerca de la dos de la mañana, la mamá de la fiestera me decía preocupada: “¡Ay! ¿Y ahora con estos vergajos borrachos? No nos van a acompañar al pueblo a la misa, Dios mío bendito”. “Tranquila”, le dije, “ya se repondrán”. Inquieta, empezó a decirles a los asistentes: “Ya es hora de irse para la casa, nos toca la misita”. Un hombre que no había dejado de repartir trago con su botella le respondió: “¡Que no se termine! ¡Sigamos!”. Además de un grito de celebración, esto me sonaba a una declaración ontológica: mientras el chapil circule, la fiesta sigue viva; mientras haya abundancia, la comunidad está completa. En ese momento observé a la fiestera, cubierta la cabeza con una manta ligera, acercarse hacia donde estaba la Virgen. Se notaba contenta con la respuesta de la comunidad, pero preocupada por el compromiso religioso. Disimuladamente encendió una vela, se santiguó y le susurró algo a la imagen de la patrona, mientras le descubría un poco el manto. Luego regresó al patio y siguió bailando. Estos desplazamientos, del altar al trago, del trago a la cocina, de la cocina a la imagen, muestran la convivencia continua entre lo sagrado y lo festivo, sin necesidad de una escisión. En el desborde ritualizado, estos campos o espacios se relacionan sin chocar: el santo o la Virgen presencian la fiesta y la permiten; el altar se integra con la borrachera; la cocina es un núcleo ritual; la hacienda es simultáneamente casa, iglesia, campo y plaza.

Hacia las nueve de la mañana, la hacienda era un desorden generalizado. Borrachos tendidos en los prados; botellas y basura esparcidas por todas partes; gente apurada encendiendo los fogones y preparando la comida del día; los fiesteros y los familiares más cercanos alistándose para salir en procesión hacia el pueblo con la Virgen. Los cuetes volvieron a sonar, convocando a los vecinos a acompañar la marcha. Las mujeres llegaban presurosas con sus trajes nuevos; algunos adultos, recién bañados, no lograban disimular la resaca. Pocos y apresurados emprendieron el camino hacia el pueblo para la celebración de la misa central, al ritmo de los voladores y con la preocupación constante de que, al regresar, todo en la hacienda estuviera listo.

El templo parecía acoger una misa de diario. El sacristán corría de un lado a otro, visiblemente angustiado, porque los fiesteros no habían preparado nada: el coro no llegaba y el sacerdote, impaciente, dejaba ver su enojo. Junto a la

devoción sincera de algunos asistentes, se percibía una cierta división; muchos parecían más preocupados por lo que pudiera estar ocurriendo en la hacienda que por el desarrollo de la celebración. El sacristán seguía moviéndose sin pausa, dando indicaciones que pocos parecían entender o, en realidad, estar dispuestos a seguir. Después de los regaños del sermón, fue llegando un poco más de gente, como si la liturgia terminara por acomodarse al ritmo del pueblo. Al final, la sensación era que se había cumplido con el deber. Los fiesteros y sus acompañantes salían tranquilos, aliviados, como si se hubieran quitado un peso de encima.

Al regresar a la hacienda, la procesión se había nutrido de manera notoria. Nuevos invitados hacían su aparición, mientras el lugar comenzaba a destellar por su buena disposición y un movimiento incesante de personas. Entre algazara, los fiesteros eran recibidos con abrazos, saludos efusivos y pequeños regalos. Mientras la Virgen era colocada nuevamente en su altar, desde la cocina corría la voz de que todo estaba dispuesto. No hubo que esperar mucho: los platos empezaron a desfilar uno tras otro, al tiempo que seguían llegando más personas. Primero, una gelatina con crema servida en copa; luego, un consomé caliente; después, arroz con papas, carne y una presa de cuy, y, al final, un vaso de champús.

Cuando terminamos de comer, el rito de la bendición del día anterior fue acompañado por unas palabras del fiestero y la fiesterera, quienes expresaron su agradecimiento por la participación y colaboración de los presentes. Con un cierto recogimiento, la imagen de la Virgen fue retirada y cubierta nuevamente. A continuación, los fiesteros invitaron a todos a disfrutar de la celebración introduciendo el baile como si fuera una danza ceremonial. Luego, por separado, comenzaron a formar parejas, eligiendo a otros o convidando a alguien más a girar por las salas de la casa. Al ritmo de unos potentes sanjuanitos, la gente se unió en la danza, contagiada por la energía del momento. Los ayudantes en la logística, igualmente curiosos, observaban el bullicio desde las ventanas y puertas, disfrutando del espectáculo que se vivía adentro.

Algunos comuneros se dirigieron al lugar destinado a la distribución del champús. Allí, según el registro previo de sus donaciones, recibían talegas o cantinas llenas de esta bebida. Otros, que llegaban por primera vez a la hacienda, también compraban su porción. El champús es uno de los manjares centrales del festejo y concentra un doble sentido: por un lado, una ración se ofrece gratuitamente, como cierre del banquete y gesto de hospitalidad colectiva; por otro, las porciones adicionales funcionan como retribución por el apoyo brindado o como aporte económico para el sostenimiento de la celebración. En este circuito, el alimento no es solo para consumo, sino también un modo de reconocimiento y devolución. La fila

es larga. Bolsas transparentes, cantinas de uno o dos litros, canecas marcadas con rayones y colores, tarrinas plásticas o baldes se alinean a la espera del turno. “Si dio más, le toca más”, dicen. “Todos quieren pasar por aquí”, afirma el encargado de la distribución. “Es el manjar de la fiesta; la gente se lo lleva para convidar a quienes no han podido asistir”. El champús circula así más allá de la hacienda, prolongando la fiesta y reforzando los vínculos comunitarios a través del gesto de compartir.

Mientras observaba el baile, noté que un comunero se había sentado en el lugar reservado para el fiestero, un asiento claramente distinguido por un tapete particular. Apenas alguien advirtió la falta, fue a llamar a un miembro del grupo de los morenos. Este grupo, vinculado a la organización de la hacienda, cumple una función específica durante la celebración: son los encargados de animarla y, al mismo tiempo, de garantizar el orden por medio de juegos ritualizados y sanciones simbólicas. En cuestión de minutos, los morenos ingresaron al salón y pidieron que la música se detuviera. Como penitencia, el hombre fue conducido a lo que llaman *cárcel* (figura 2), un cuarto oscuro de la casa destinado a quienes transgreden las reglas de la fiesta. Allí fue obligado a arrodillarse sobre un trozo de leña y a comer todo lo que los ayudantes de la cocina le iban pasando, incluso en cantidades excesivas. Después de un tiempo, y tras cumplir con todas las pruebas impuestas, regresó a la sala. Para cerrar la penitencia, ofreció una botella de trago a los fiesteros y recibió de ellos la bendición que lo absolvía públicamente. En algunas ocasiones, el pago requerido excede las tres o cuatro botellas, reforzando así el carácter ejemplar y colectivo de la sanción.

Transcurridas varias piezas musicales, el mayordomo de la hacienda ocupó el centro de la escena para dar lectura al testamento. Se trata de un ritual formal, pero también de un juego cuidadosamente preparado. En voz alta, como si se tratara de la lectura solemne de una escritura de tierras, el mayordomo delimitó los linderos de la hacienda y reafirmó la autoridad temporal de los fiesteros sobre el espacio, conectando explícitamente la celebración con la posesión histórica de estas tierras por parte del pueblo pasto. Todos prestaban atención. “Aquí no es solo la fiesta, es la historia la que habla”, me dijo uno de los asistentes en voz baja, mientras escuchaba atento la enumeración de los mojones y quebradas.

A partir de allí, el tono cambió gradualmente e inició la repartición de las “herencias”. Se nombró a los fiesteros, parientes y responsables de los diferentes servicios de la hacienda. Cada designación provocaba risas, murmullos y comentarios entre el público. “A don Bayardo le dejó una recua de ganado para que no se vaya detrás de otras reses”, leía el mayordomo. “Eso es porque soy bien trabajador”, respondió sonrojado don Bayardo. Otro le replicó entre carcajadas: “A ese

tienen que darle más, porque es bien resabiado”. Las sucesiones que se enumeran: un gallo flaco, una zanja, un trabajo comunitario o una botella de chapil, funcionan como distinción pública, mofa ritual y reconocimiento de las responsabilidades asumidas durante la fiesta.



Figura 2. La cárcel, Cumbal, 2020

Fuente: fotografía propia.

En la tarde, además del baile, algunos hombres recrean la estructura de una hacienda. Disfrazados, encarnan personajes como el alcalde, el doctor, la monja, el cura, el juez, el torero o el jinete. Estos recorren la casa de un lado a otro, invitando insistentemente a los asistentes a beber y a bailar. Cuando alguien se niega, la invitación se transforma en presión, acompañada de manoseos, bromas y bur-las. Apodos como María la Dadivosa o las Chauchimas lo Tienen Rico revelan la carga sexual que recae sobre las mujeres. Ellas no suelen disfrazarse ni partici-par activamente en los juegos públicos, y, cuando lo hacen, a menudo terminan siendo objeto de bromas o contacto físico no consentido. Una mujer que se resis-tió a tomar una copa de chapil fue inmediatamente abordada por el personaje del doctor, quien, junto con sus ayudantes, la levantó entre forcejeos y contactos bruscos. En su rostro se mezclaban la vergüenza y la molestia, mientras el juego seguía su curso entre las risas de los presentes. El doctor, como parte de su papel, también “toma la temperatura” de los participantes y, cuando declara de manera arbitraria que alguno está enfermo, le administra el remedio: trago servido en una jeringa o una bola de mote con miel.

Con el correr de las horas, el chapil adquiere un protagonismo absoluto. Vi a varios señores sacar botellas que habían escondido entre los matorrales del patio. Algunas tenían un tono amarillo espeso, otras eran casi transparentes, otras tenían sedimentos. Cada botella lleva consigo la historia de quien la había preparado. Un hombre me mostró la suya diciéndome: “Estico es preparado con el sunfo [hierba medicinal] del páramo, allá cerca a la laguna. Es bueno para curar el espanto y ani-mar a los bámbaros [flojos]”. Me ofreció una copa diminuta a rebosar. El sabor del trago me recordaba un agua aromática tibia; olía a cedrón y limón.

El chapil también llega hasta la cocina. La mayor parte de quienes permanecen allí son mujeres, dedicadas de lleno a un trabajo permanente que sostiene la fiesta desde un espacio no muy visible. Pocas personas tienen acceso a este lugar, salvo cuando alguna necesidad concreta lo exige. A medida que la celebración se intensifica y la música invade la casa, algunos de los morenos llegan con trago hasta ahí. Las mujeres suelen rehusarse, recordando que sus responsabilidades aún no han terminado. “Todavía falta, dejen trabajar, no sean molestosos”, dicen, señalando las ollas, los fogones y los trastos por lavar. Y no exageran, queda por servir la cena y realizar el aseo de toda la hacienda. Solo cuando esas tareas se han cumplido, algunas pasan brevemente al patio a bailar, aceptan una copa y se dejan llevar por la música. La mayoría, sin embargo, ya visiblemente extenuadas por las jornadas de trabajo, deciden llenar viandas y cantinas con comida para compartir con sus familiares. Así, mientras el chapil circula con fuerza en el patio y

los salones de baile, la cocina permanece como un lugar de trabajo, regulación y contención. Allí, la fiesta continúa entre el ajetreo de las labores, que asigna a las mujeres el peso de la reproducción material y simbólica del evento, incluso cuando su participación en el goce queda supeditada al cumplimiento de esas responsabilidades.

Cuando finalmente decidí salir para el pueblo, alrededor de las doce de la noche, la casa seguía vibrando. Desde el camino oscuro que conduce hacia la vía principal, escuché todavía el retumbar de la música y las voces exaltadas. “No se vaya, que esto no termina”, me decía un joven que estaba por caer al piso de borracho. Me abrazó fuertemente como para sostenerse y continuó:

Qué se va a ir a hacer al pueblo de madrugada, quédese, que aquí lo tratamos bien, ¿o le hicieron algo malo que quiere irse? A ver, dígame la verdad, marica [casi llorando]. Usted siéntase como de la familia, y en serio, no se vaya a ir.

La hacienda entonces parecía latir. El desborde ritualizado no es meramente la borrachera colectiva: es la capacidad de la comunidad para expandirse a través de la comida, la música, la sátira, el llanto y el chapil, y para sostener, en la intensidad del exceso, formas de vida que desafían el abandono y celebran la persistencia.

Los días de fiesta no concluyen allí. Siguen otras jornadas, marcadas por la misma intensidad ritual, aunque con una participación más reducida. Viene, primero, la entrega de la fiesta en la nueva hacienda, un momento en el que se transfieren responsabilidades, objetos y compromisos, asegurando la continuidad del ciclo festivo. Los nuevos fiesteros reciben simbólicamente algo que les servirá para la organización de la futura celebración: un poco de champús o maíz, azúcar, carne y algunos cuyes, una caneca de chapil, unos panes, los cuetes, los artefactos para los juegos y también, para su aprobación, todos los ayudantes de la hacienda. Ese gesto encierra la continuidad del tiempo festivo, además de la promesa de que, a pesar del cansancio, la deuda y la incertidumbre, habrá otra fiesta, habrá otro derroche, habrá otra oportunidad de decir: “Aquí estamos, juntos, otra vez”. Luego se celebra la fiesta central, a la que son invitados los fiesteros y que funciona como punto de encuentro y reafirmación colectiva del esfuerzo compartido. Finalmente tiene lugar la *conchada*, una celebración de cierre en la que los fiesteros expresan su agradecimiento y rinden homenaje a todas las personas que colaboraron en la organización de las fiestas.

¿Y qué pasa con la casa? Ella se va ensanchando a medida que la intensidad de la fiesta aumenta y luego se va replegando o uniéndose a otras. La casa, más

que un escenario en el que suceden cosas, es un organismo vivo que crece y se va modificando a través de visitas, dones, trabajo físico, risas, tensiones, oraciones y chapil. En ella cohabitan diferentes temporalidades y ontologías: la domesticidad, la sacralidad, el trabajo agrícola, el desenfreno, la memoria histórica y el exceso. Sin embargo, hay que darse cuenta de que no se trata exclusivamente de aspectos de la vida social, sino en sentido estricto de mundos que se coproducen, que se rozan sin unirse, que existen juntos sin necesidad de fundirse totalmente (Cadena y Escobar 2023).

Entre el intercambio y la abundancia: de la precariedad al desborde ritualizado

Las botellas o canecas de chapil acaparan todas las escenas de la fiesta en Cumbal. Pero, más allá de su función festiva o laboral, el chapil circula como un don altamente codificado, cargado de intención simbólica. Quien entrega una botella no está simplemente regalando licor; está marcando su presencia, inscribiéndose en la memoria de la fiesta, reclamando pertenencia. “Uno da la copa para que el fiestero se acuerde”, decía un comunero. “Porque luego no sabe si uno vino o no, si trajo algo. Entonces, le doy en su propia mano”. Esa botella entregada y, sobre todo, compartida no es objeto de consumo: es acto de inscripción social. Quien la recibe debe recordarlo y, eventualmente, devolver el gesto.

El chapil es un don en exceso, un don que no busca proporcionalidad, sino desbordarse. Se ofrece en cantidades que superan lo plausible, se comparte incluso cuando ya no queda casi nada, se busca improvisamente a la madrugada. Este exceso no es una metáfora, sino un principio organizador. En esta lógica del exceso, el derroche no es improductivo, sino una estrategia para convocar, conmover y consolidar los lazos comunitarios. Si no hay abundancia, no hay fiesta. Y, si hay fiesta, debe haber tanto que sobre. Aquí, dar más allá de lo posible no es un signo de despilfarro irracional, sino una afirmación ontológica, una forma de decir: “Existo, pertenezco, cuido y soy cuidado”.

La reciprocidad, en este contexto, no es un acto individual ni una transacción puntual. Es una red densa de gestos, memorias y obligaciones morales que se reactualiza con cada copa ofrecida, con cada pedazo de carne servido. “Uno da para que le den luego”, decía Justina, fiestera de la Virgen de la Presentación en 2019. Graeber (2012), en su crítica seminal al utilitarismo, reformula la idea de la deuda no como una equivalencia numérica, sino como el fundamento de la vida social: una relación ética enraizada en el reconocimiento, la demora y la obligación.

En las fiestas de Cumbal, el alcohol funciona precisamente así: porta una deuda social, aunque no bajo la forma de una obligación contractual. Más bien, circula como residuo moral, marcando las huellas de invitaciones pasadas, favores y expectativas. Ofrecer chapil es decir: “Me acuerdo”; aceptarlo es responder: “Estoy vinculado”.

La fiesta buena, sostienen en Cumbal, no es la que dura más, sino aquella en la que sobra. Tiene que sobrar comida, licor, champús. Sobrar para que se diga que fue abundante, que se esmeraron, que los taiticos estarán contentos. Si el trago se acaba, se termina la fiesta. Pero, si se comparte sin medida, siempre aparece más. “Regar para recoger, sembrar para cosechar”, dicen con sabiduría. El exceso no es una anomalía, sino una expresión legítima de lo social y lo vivible (Bataille 1988). No se bebe para huir, se bebe para materializar el exceso, para encarnar la plenitud, para actuar el estar-con-otros.

El trago, sin embargo, también circula como mercancía. Hay quienes lo venden: fiesteros que necesitan cubrir gastos o ayudantes comisionados para ello. Las botellas se venden a un precio pactado y cada venta queda registrada. Hay listas, cálculos, sumas. Pero, incluso así, el trago no pierde su aura simbólica. La botella vendida sigue siendo parte del ritual, porque su dinero se reinvierte en comida, música, cuetes, agradecimientos. Al final de la fiesta, cuando se realiza la conchada, el acto de cierre y rendición de cuentas, se entrega al patrón el dinero recolectado. “Tanto salió del chapil, tanto de los hervidos”, se dice⁵. Y se vuelve a brindar, porque cerrar una fiesta también es festejar.

En una ocasión presencié un conflicto leve que ilustra la dimensión moral del chapil. Un joven estaba entrando a la bodega en donde se encontraba el trago para llenar su botella y luego beberlo con un amigo a las afueras de la casa. Inmediatamente, un hombre mayor que lo sorprendió le recriminó: “No sea malcriado, eso no se hace”. El chapil debe circular. Su fuerza está en el movimiento, en el compartir, no en la posesión individual. Beber en exceso uno solo, sin convidar, es visto como una ruptura del orden relacional que sostiene la celebración.

En las fiestas, vi a varias personas embriagadas: bailando perdidamente, abrazando a desconocidos y llorando, tendidas en las sillas o exigiendo indelicadamente más licor. Para mí, no se trataba simplemente de una borrachera. Esta puede darse en cualquier lugar, incluso en la soledad. El desborde ritualizado, en cambio, requiere de un escenario colectivo, de una comunidad de afectos, de una historia social que lo sostiene y le otorga sentido. Es un modo de estar en el mundo

.....
5 Los hervidos son una bebida caliente preparada con chapil, jugo de fruta y canela.

que surge de la relación entre cuerpos, bebidas, músicas, artefactos, memorias, deseos y anhelos. El cuerpo embriagado no se retira del mundo: se expande hacia él. La pérdida parcial del control no es signo de debilidad, sino parte de un modo de apertura hacia los demás.

La dimensión más profunda del chapil aparece en los espacios de vulnerabilidad. Una noche, un joven que lloraba sentado en un rincón del patio recibió un vaso de chapil de un hombre que apenas conocía. “Tome, eso le calma”, le dijo. El joven bebió, respiró hondo y apoyó la cabeza en el hombro del otro. Nadie intervino. Nadie preguntó. En ese gesto se condensaba una idea potente: el chapil es una tecnología de cuidado, un acompañamiento corporal y emocional que permite tramitar el dolor en público. Esa dimensión del cuidado está ausente en los análisis moralizantes del consumo de alcohol, pero es central en la experiencia festiva indígena.

El desborde ritualizado debe ubicarse en las condiciones de precariedad y exclusión que enfrentan las comunidades del Gran Cumbal. Las fiestas no se organizan en un hueco social; se celebran donde la presencia del Estado es intermitente y ambivalente, donde los poderes públicos hacen esperar a las personas y donde las economías familiares dependen de ciclos agrícolas frágiles. El desborde, por tanto, es una respuesta creativa a un mundo que se experimenta como oscuro, excluyente y hostil.

Pero esta dinámica no es puramente horizontal. La noción de reciprocidad forzada acuñada por Ferraro (2004) introduce una complicación crucial: la reciprocidad nunca está exenta de poder. El acto de dar, particularmente en contextos de desigualdad sistémica y despojo histórico, está frecuentemente sobredeterminado por la presión social, la ansiedad reputacional y el miedo a la exclusión. En Cumbal, la expectativa de entregar alcohol recae de manera desproporcionada sobre los más vulnerables económicamente, quienes sienten que deben dar “hasta lo que no se tiene”, como expresó una fiestera.

El alcohol, entonces, funciona como capital simbólico y trampa moral. Incluye mientras disciplina. El gesto de la generosidad es también un mecanismo de control: hay que aparecer, participar, beber y corresponder, o se corre el riesgo de la invisibilidad, la sospecha o la vergüenza. Así, el alcohol se convierte en una forma de gobierno afectivo, un modo en que las normas comunales se imponen no mediante la violencia, sino mediante la expectativa moral. La participación no es opcional. La ausencia del circuito ritual no se percibe como autonomía: es la muerte social.

La potencialidad de generar abundancia en un contexto de vulnerabilidad y escasez es un acto político. No porque busque erradicar las estructuras que producen exclusión y pobreza o transformar el Estado, sino porque persiste en unos

modos de vida que estos sistemas no pueden procurar (Gandolfo 2009). Es posible entonces leer la fiesta como un momento de contención pasajero frente a la desatención institucional, una advertencia material de que, pese a las carencias, existe un *nosotros* que puede activarse, sostenerse y celebrarse. El desborde ritual es un modo de afrontar la precariedad, no negándola, sino encarándola con una abundancia momentánea.

La abundancia se articula directamente con la precariedad económica. En un momento de repliegue, en una fiesta de Cuetial, un hombre me dijo: “La platica nunca alcanza, pero en las fiestas uno siente que sí, al menos por un día, hasta pareciera que sobrara”. Mientras me lo decía, señalaba los platos colmados de comida, las botellas esparcidas por el suelo y a un comunero, que según él nunca tenía dinero, comprando más trago. Este “al menos por un día” no equivale a negar la pobreza; al contrario, indica el deseo de posponerla temporalmente para crear un espacio afectivo en el que el exceso no sea una prerrogativa, sino un derecho compartido. El desborde es, en esta dirección, una experiencia de igualdad temporal.

Las personas del pueblo no comprenden esta lógica. A muchos escuché, particularmente en periodos electorales, decir: “Los indígenas siempre dicen que son pobres, se viven quejando por todo y con todos; aun así, solo viven bebiendo y en fiestas. ¿Si son tan pobres, no sería mejor que no hagan tantas fiestas?”. Estas afirmaciones demuestran que el Estado, las Iglesias y otras poblaciones no son capaces de traducir estos mundos (Cadena y Escobar 2023; Gandolfo 2009). Para los comuneros de Cumbal, no se trata meramente de festejos, sino de la reconstrucción, aunque sea temporal, de un orden dentro del cual la abundancia es posible. El desborde es la posibilidad de la creación de otro mundo, no la destrucción del orden ya conocido.

Las lecturas indígenas de Taimal Aza (2021), Quiguntar Cuatín (2020) y Tarapues Piarpuezan (2024) superan la comprensión sanitaria y moral del consumo de chapil y de la chuma. Taimal Aza (2021), por ejemplo, subraya que crecer (criarse) conlleva aprender a caminar con el trabajo, la fiesta y la chuma, sin disgregar cuerpos, territorios y memorias. Según esta interpretación, el exceso no es un incidente o un accesorio en la vida comunal, sino un elemento fundamental que permite consolidar la comunidad en condiciones de exclusión o marginalidad. Entonces, el concepto de desborde ritualizado, apoyado en estas perspectivas, muestra cómo la abundancia y el derroche improductivo vigorizan temporalmente las relaciones de crianza y cuidado.

En este punto, la noción de consumo ostentoso de Veblen (2007) pareciera ofrecer un marco interpretativo. Pero el caso de los pastos exige una inversión:

lo que vemos no es el consumo ostentoso de las élites, sino la obligación ostentosa de los pobres. Dar se convierte en una *performance* de resistencia. Señala que, incluso en la precariedad, las personas todavía tienen algo que dar. De hecho, deben dar. Rehusarse al desborde, a la circulación, al gasto, es desaparecer del mapa social. Es quedar sin marca, sin recuerdo. Esta inversión revela la carga política de la abundancia: en contextos de escasez, el exceso no es frivolidad, es supervivencia y cuidado.

Conclusión

Este trabajo ha mostrado que el consumo abundante y ritualizado de chapil en el resguardo del Gran Cumbal no puede reducirse a una lógica de desviación, dependencia o irracionalidad. Por el contrario, se trata de una práctica densamente significativa que articula afectos, memorias, jerarquías y formas de resistencia en un contexto atravesado por la desigualdad estructural, el racismo institucional y el abandono estatal. A través del concepto de desborde ritualizado, he intentado capturar esta lógica, en la que el exceso no es pérdida, sino acto social; no es disfunción, sino modo de relación; no es fracaso, sino insistencia en la vida colectiva.

La preparación comunitaria de la hacienda, la circulación del chapil, la abundancia de dones y comida, las misas domésticas, los bailes vibrantes y el cuidado mutuo no son modalidades desconectadas, sino realidades de un entramado más amplio que sostiene el mundo comunal indígena. La fiesta articula, en un mismo espacio, lo doméstico, lo sagrado, lo lúdico y lo político. En este ensamblaje surge una ontopolítica relacional en la que la existencia social no se funda en entidades estables, sino en vínculos que se actualizan mediante el intercambio, el trabajo afectivo y el exceso.

El desborde ritualizado es, ante todo, un modo de producción social, no simplemente una práctica cultural. A diferencia de la borrachera individual, centrada en el cuerpo aislado que se turba y entra en frenesí, el desborde solo tiene sentido en la colectividad: necesita de la presencia y la mirada del otro, del abrazo que mantiene en pie al que resbala, de la música que acompaña la nostalgia, del santo que permite el banquete y la fiesta, de la casa que se vuelve refugio de todos. Así, los cuerpos embriagados funcionan como una frontera ontológica; en otras palabras, un estado en el que la percepción se amplía y las articulaciones se refuerzan, dando lugar a que la comunidad viva su propia consistencia.

Esta investigación indica que el desborde ritualizado no es un gasto superfluo ni un exceso moral. Es un modo cotidiano y pragmático de gestionar la escasez,

redistribuir afectos y afirmar la vigencia del territorio y del resguardo. El exceso, en vez de generar desorden, organiza; el gasto, en vez de disociar a la comunidad, la cohesionan; el derroche, en vez de ser un riesgo para la continuidad, la fortalece. El desborde ritualizado genera abundancia y exceso en un contexto en el cual las instituciones a menudo solo producen precariedad.

Frente a las lecturas medicalizantes, policiales o religiosas que catalogan estas fiestas como focos de desorden o transgresión moral, esta investigación ha optado por una mirada etnográfica que privilegia las gramáticas indígenas del cuidado, el afecto y la abundancia. He propuesto que estas prácticas no deben interpretarse desde la óptica del déficit o del riesgo, sino de acuerdo con la potencia simbólica y política que encierran. Lejos de ser residuos de una tradición que se desvanece, las fiestas del chapil son laboratorios donde se actualizan los sentidos de comunidad, se tramitan los duelos sociales y se ensayan formas de vida más allá del cálculo y la contención.

Como se ha visto, estas formas de resistencia no constituyen modos de protesta directa o de acción colectiva formal; son una política de afectos que se despliega en la cocina, el patio, las calles, en la comida compartida, en la burla y la fatiga. Allí donde el Estado interviene a través de la regulación, el cálculo y la inspección, la comunidad indígena replica con prácticas extendidas que no buscan aprobación ni aprecio. Estas prácticas políticas cotidianas, que se activan en la densidad de la fiesta, son modos de volver una y otra vez a la vida a pesar de la precariedad.

Finalmente, propongo el desborde ritualizado como una herramienta conceptual útil para comprender las fiestas de Cumbal y otros ambientes en los que la abundancia colectiva cuestiona la racionalidad de la contención. En sociedades traspasadas por desigualdades y exclusiones crecientes, estas prácticas muestran el potencial que las comunidades tienen para generar espacios de plenitud, cuidado y resistencia a través del exceso compartido. Comprenderlo exige no solo nuevos conceptos, sino también nuevos compromisos éticos, políticos y epistemológicos con las comunidades que, como Cumbal, hacen del exceso un arte de vivir.

Referencias

- Bataille, Georges.** 1988. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*. Vol. 1, *Consumption*. Zone.
- Cadena, Marisol de la y Arturo Escobar.** 2023. "Notes on Excess: Towards Pluriversal Design". En *Design for More-Than-Human Futures*, editado por Martín Tironi, Marcos Chilet, Carola Ureta Marín y Pablo Hermansen, 29-50. Routledge.

- Calvo, Óscar y Marta Saade.** 2002. *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*. Ministerio de Cultura.
- Corón Solarte, Benhur y Marco Tulio Ramos.** 1997. *Pasto: espacio, economía y cultura*. Colección Sol de los Pastos. Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Ferraro, Emilia.** 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad de Pesillo*. Flacso; Abya-Yala.
- Gandolfo, Daniella.** 2009. *The City at Its Limits: Taboo, Transgression, and Urban Renewal in Lima*. University of Chicago Press.
- García, Angela.** 2010. *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. University of California Press.
- Gomezjurado Zevallos, Javier.** 2014. *Las bebidas de antaño en Quito*. Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Graeber, David.** 2005. "Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes Are Gods in the Process of Construction". *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438. <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Graeber, David.** 2012. *Debt: The First 5000 Years*. Melville House.
- Guerrero, Andrés.** 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Libri Mundi.
- Guerrero Vinueza, Gerardo León.** 1998. *Estudios sobre el municipio de Cumbal (Colombia)*. El Dorado.
- Jennings, Justin y Brenda J. Bowser, eds.** 2009. *Drink, Power, and Society in the Andes*. University Press of Florida.
- Mamián Guzmán, Doumer.** 1996. "Los pastos". En *Región andina central*, 4-84. T. 4, vol. 1 de *Geografía humana de Colombia*, editado por François Correa Rubio. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mauss, Marcel.** 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Meza, Diego.** 2021. "Bebederos y mamas: sufrimiento social, violencia y afrontamiento en el resguardo indígena del Gran Cumbal". En *Reflexiones a la educación desde la investigación pedagógica*, compilado por Ramiro Eliberto Ruales-Jurado, Carlos Geovanny Campiño-Rojas, Fredy Darío Narváez-Muñoz, 84-98. Universidad Mariana.
- Minaudier, Jean Pierre.** 2000. *¿Revolución o resistencia?: fisco y revueltas en la región de Pasto a finales del periodo colonial*. Alcaldía Municipal de Túquerres; Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Mora de Tovar, Gilma Lucía.** 1988. *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada durante el siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.

- Osejo Coral, Edmundo y Álvaro Flores Rosero.** 1992. *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiales*. Abya-Yala.
- Quiguntar Cuatín, Yorely Viviana.** 2020. “Los castillos: santos, fiesteros y crianzas en los pastos —resguardo de Guachucal— Nariño”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Rueda, Marco Vinicio.** 1982. *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Universidad Católica del Ecuador.
- Saignes, Thierry, comp.** 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. IFEA.
- Santos Suárez, Laura Milena.** 2020. *Entre el Guáitara y el Chota: definiciones de guaico en la región andinonariñense*. Universidad Nacional de Colombia.
- Taimal Aza, Janneth Liliana.** 2021. “Indios resueltos: crianzas y rodeos de los herederos legítimos de los primeros cumbales”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Tarapues Piarpuezan, Wilson Fabián.** 2024. “El baile del chapil: fuerza, chuma y traición en el resguardo del Gran Cumbal”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Taussig, Michael.** 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Norma.
- Taussig, Michael.** 2010. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- Tobar, Javier.** 2016. *La fiesta es una obligación: artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Universidad del Cauca.
- Veblen, Thorstein.** 2007. *The Theory of the Leisure Class*. Oxford University Press.

“No me acostumbro sin animales”: prácticas de reciprocidad translocal e intergeneracional entre mujeres indígenas en el norte de Chile

“I Can't Get Used to Living without Herds”: Translocal and Intergenerational Female Reciprocity Practices Among Indigenous Women in Northern Chile

“Não consigo me acostumar a viver sem rebanhos”: práticas de reciprocidade feminina translocal e intergeracional entre mulheres indígenas no norte do Chile

Recibido: 31/05/2025 • Aprobado: 11/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Catalina Mansilla-Aguilera

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

camansilla@uahurtado.cl

<https://orcid.org/0009-0005-6853-2542>

Resumen

Este artículo analiza prácticas ganaderas que, en contextos de movilidad poblacional indígena, han sido desarrolladas por mujeres aymara a través de formas de reciprocidad sostenidas en redes sociales translocalizadas, feminizadas e intergeneracionales. La caracterización de estas prácticas se lleva a cabo desde una perspectiva de género crítica, fundada en teorías económicas feministas y de la reciprocidad en la región andina. Se abordan las labores productivas, reproductivas y relacionales que las mujeres enuncian bajo las categorías de trabajar, ayudar y acompañar. Se propone que tales labores no han sido tratadas en los estudios sobre el pastoralismo, aunque están incidiendo en la persistencia de esta economía. Así mismo, se problematiza la continuidad de la ganadería en las circunstancias contemporáneas, lo que es referido mediante la expresión *terminar el ganado*. Los resultados provienen de un estudio cualitativo de caso basado en una etnografía multisituada en el norte de Chile (2022-2023).

Palabras clave: ganadería, pastoralismo, etnografía multisituada, Andes, aymara, movilidad poblacional

Abstract

This article analyzes livestock farming practices in contexts of indigenous population mobility, developed by Aymara women through reciprocal exchanges sustained in translocalized, feminized, and intergenerational social networks. The characterization of these practices is approached from a critical gender perspective, based on feminist economic theories and of reciprocity in the Andean region. It is proposed that these women describe productive, reproductive, and relational tasks under the categories of working, helping, and accompanying, which have not been addressed in studies of pastoralism, although they have an impact on the persistence of this economy. The continuity of pastoralism in contemporary circumstances is also problematized through the expression *finishing livestock*. The results derive from a qualitative case study based on a multi-sited ethnography in northern Chile (2022-2023).

Keywords: livestock, pastoralism, multi-sited ethnography, Andes, aymara, population mobility

Resumo

Este artigo analisa práticas pecuárias que, em contextos de mobilidade populacional indígena, foram desenvolvidas por mulheres aimarás por meio de intercâmbios recíprocos sustentados em redes sociais translocais, feminizadas e intergeracionais. A caracterização dessas práticas é levada adiante a partir de uma perspectiva de gênero crítica, fundada nas teorias econômicas feministas e da reciprocidade na região andina. Este estudo aborda os labores produtivos, reprodutivos e relacionais enunciados pelas mulheres sob as categorias de trabalho, assistência e apoio. Argumenta-se que esses labores não têm sido tratados em estudos sobre o pastoralismo, apesar de sua influência na persistência desse sistema econômico. A continuidade da criação de gado nas circunstâncias contemporâneas também é problematizada, o que é referido pela expressão *acabar o gado*. Os resultados derivam de um estudo de caso qualitativo baseado em uma etnografia multissituada no norte do Chile (2022-2023).

Palavras-chave: pecuária, pastoralismo, etnografia multissituada, Andes, aimará, mobilidade populacional

“¿Cuántas tazas de arroz, mami?”¹. Para subir a *ayudar* a sus padres, Berta había sacado un permiso laboral en la empresa semillera en la que trabajaba de lunes a sábado. Desde la cama, Marcelina le respondió que ya se levantaba, pero todavía se mantuvo acostada durante una o quizá dos horas más. Yo había llegado a su casa la tarde anterior para *acompañarla* a amar un cerro, porque sabía que esta ganadera mantenía un compromiso con un *mallku*² de nombre Marquez, y se cariñaba con él convidándole carne, comida y licorcitos. A cambio, este cerro

1 Todas las citas de la etnografía provienen del registro elaborado en campo entre 2021 y 2023.

2 Término aymara que se refiere a un cerro tutelar protector de máxima autoridad.

los ayudaba a criar camélidos. “Catalina, ¿estás dormida?”, me dijo iniciando una larga conversación, que sostuvimos en la cama, sobre el trabajo, el cansancio, los hijos y las madres. “No hay que pelearse con las mamitas”, me decía con paciencia cada vez que hablábamos sobre mi madre: “Hay que saber hacer cariño de hija”.

Para amar un cerro había que preparar mucha comida y cargarla hasta la cumbre. “Es lejos, hay que sacar agua del río, es sacrificio, de eso se trata”, me aclaró Marcelina incorporándose en la cama, mientras ordenaba su pelo corto con las manos. Aunque con el avance de la edad empezaba a tener problemas de memoria, seguía tomando decisiones sobre los animales de la familia: no iba a servir caldo este año, solo picante con arrochito y chuño, y asado con mote de maíz. “Van a llegar todos mis hijos... Voy a llevar todo cocido”, me dijo contenta cuando atravesábamos el patio en dirección a la cocina de leña. Al asomarnos, Berta se quitó un pañuelo con el que tapaba su boca y nariz, prenda que en ese tiempo varios usaban para prevenir contagios de un virus que provocó una pandemia mundial. Fue la primera vez que la vi, y sonreía. Me apuré en halagarla, un poco por cortesía, pero sobre todo por una culpa enorme de no haberla ayudado a cocinar con ese frío de la mañana. “Ese es el cariño de la hija”, me dijo la ganadera mirándome a los ojos con seriedad. “Tú viniste a acompañar”, agregó al separarse lentamente del abrazo que estaba dando a su hija. Retrocedí, advirtiéndole que había acuerdos entre ellas que yo desconocía y que mi afán de buenas costumbres estaba siendo maleducado. Con el tiempo, en mi pensamiento, ese tropiezo me condujo a prestar atención a ciertas maneras en que las mujeres configuraban la —tan aludida— reciprocidad andina.

Ganadería, movilidad poblacional y reciprocidad femenina

Aun cuando actualmente la ganadería tradicional aymara presenta desafíos estructurales en el norte de Chile, algunas mujeres continúan criando rebaños en la precordillera. Por medio de estrategias de reciprocidad femenina entramadas con una movilidad poblacional entre sectores rurales y urbanos, se resisten a *terminar el ganado*. Si bien existe participación de maridos y algunos hijos, se considera que las principales responsables de la crianza de caprinos, ovinos y camélidos son las mujeres de la tercera edad. Ellas son asistidas de distintos modos por hijas y nietas cuyas residencias principales se ubican en la ciudad de Arica. Entre las labores que las ocupan, se observan aquellas de carácter técnico y ritual, además de otras de orden relacional que suelen enunciar bajo las categorías locales de ayudar y acompañar. Desde una perspectiva de género crítica, en este artículo describo estas prácticas y analizo de qué manera ellas se ven atravesadas por

redes de reciprocidad femenina translocal e intergeneracional, en las que cobran especial relevancia las relaciones entre madres e hijas.

La ganadería aymara enfrenta desafíos complejos en el norte de Chile al verse atravesada por problemas estructurales. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la macrozona norte ha sido afectada por procesos de modernización que motivaron flujos migratorios de la población indígena desde el altiplano y la precordillera hacia las ciudades y los valles, lo que a su vez provocó el despoblamiento de las zonas altas. Ello ha generado la disminución y el envejecimiento de la mano de obra disponible de forma permanente en los territorios indígenas, donde los rebaños se crían en condiciones óptimas. En consecuencia, durante las últimas décadas ha decrecido el tamaño de las *tropas* (rebaños) y la actividad ganadera se ha tornado poco productiva en términos económicos.

En este escenario, los y las ganaderas de camélidos del territorio biocultural andino han identificado diversos factores que actualmente perjudican o desafían el rubro. Primeramente, destacaron la escasez de mercados, la baja valorización de los productos y subproductos de llamas y alpacas, y, sobre todo, la ausencia de centros de faenamiento en las zonas dedicadas a esta crianza (*mataderos*). A ello suman la carencia de plantas de proceso e hilado, la falta de más políticas públicas asociadas al fomento de la ganadería, y la necesidad de potenciar cooperativismos entre los y las productoras a nivel local y macrozonal (Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos Sudamericanos del Territorio Biocultural Andino 2021).

La suma de estos problemas está provocando constantes evaluaciones familiares sobre la continuidad de la actividad, lo que ha puesto a las mujeres de la tercera edad —las ganaderas— en una posición difícil de mantener, debido al cuestionamiento permanente de sus prácticas económicas principales. El ejercicio de la ganadería tradicional no tiene solo un objetivo productivo, sino que está vinculado a relaciones de afectos con el territorio —sostenidas en prácticas culturales con los animales, los ancestros, los cerros y la tierra³—, por lo que su interrupción aquejaría a esta generación de mujeres multidimensionalmente. En las discusiones familiares mencionadas, ellas han defendido la continuidad de su trabajo, aun cuando cada vez les exija más esfuerzos físicos (debido al envejecimiento) y les retribuya menos en términos de productividad. Ante esas circunstancias, las más jóvenes han estado apoyando a sus madres y abuelas ganaderas, comprometiendo tiempo, labor y traslados al territorio, aunque su residencia y sus actividades económicas principales sean urbanas.

.....
3 Pachamama, santa tierra.

La ganadería tradicional que se practica actualmente en la precordillera de la región de Arica y Parinacota no está aislada de complejos sistemas de reciprocidad entre mujeres relacionadas por parentesco (abuelas, madres, nietas y nueras). Estas articulaciones les han permitido resolver desafíos de la vida translocalizada asociados al cuidado de los animales —centro del análisis en este artículo—, pero también de los cuidados de niños y niñas, de personas enfermas y de las tareas domésticas, en el marco de estrategias de multirresidencialidad entre campo y ciudad.

Bajo una perspectiva económica feminista (Carrasco *et al.* 2011; Federici 2013 y 2018; Fortunati [1981] 2019; Sales Gelabert 2016), analizaré las prácticas ganaderas de una comunidad aymara translocalizada. Con ese propósito, consideraré no solamente las labores técnicas o rituales, que han sido frecuentemente abordadas por los estudios sobre el pastoralismo en la región andina (Flores Ochoa 1975 y 2012; Gundermann 1998; Ricard Lanata 2007), sino también un conjunto amplio de responsabilidades, que incluye labores productivas, reproductivas y relacionales.

Como se advierte en la narración inicial, las prácticas estaban conceptualizadas a través de las categorías locales de trabajar, ayudar y acompañar, que en un trabajo anterior presenté como una epistemología indígena de las ocupaciones ganaderas en esta región (Mansilla-Aguilera 2025a). *Trabajar* correspondía a realizar una labor física pesada a cambio de una remuneración o prestación recíproca. *Ayudar*, en cambio, significaba asistir a otros en el trabajo pesado sin recibir remuneración, aunque eso solía ser retribuido mediante acciones recíprocas. *Acompañar*, por su parte, consistía en ofrecer presencia, tiempo y conversación —y eventualmente comensalidad— mientras alguien realizaba las tareas pesadas. A diferencia de ese texto, este artículo se concentrará en las prácticas ganaderas que se ordenan bajo estas categorías.

La movilidad poblacional referida ha sido definida teóricamente como *translocalidad*, esto es, como un flujo entre sectores rurales y urbanos que permite a las familias indígenas responder a sus distintas responsabilidades económicas, políticas, educacionales y sociales desplazándose, como lo hacen actualmente, entre distintos territorios (Carrasco Gutiérrez y González Cortez 2014; Cerna y Muñoz 2019). Esto ha implicado que las relaciones familiares y comunitarias también se hayan translocalizado, lo que ha provocado la necesidad de considerar nuevas formas de entender la comunidad y lo colectivo (González Cortez 2007; Gundermann y Vergara 2009). Las economías, por su parte, han asumido un carácter pluriactivo y translocal involucrando distintas formas económicas que se complementan y que requieren polifuncionalmente de estas redes sociales (Gundermann y González Cortez 2008).

La reciprocidad y las formas del intercambio económico han sido largamente estudiadas en la región andina (Alberti y Mayer 1974a; Ferraro 2004; Isbell 1974; Mayer 1974; Segura 2023; Walsh-Dilley 2017). En este caso, fueron relevantes los trabajos de Mary Elena Wilhoit (2016 y 2017) en Perú, que consideraron los intercambios entre mujeres que sostenían hogares y ejercían su jefatura, y advirtieron que la reciprocidad femenina en los Andes existe, pero ha sido menos investigada. La autora propuso que gracias a esas prestaciones de género las mujeres podían resolver sus responsabilidades de cuidado y, así, tomar parte en las actividades laborales. He asumido esta forma de entender la reciprocidad femenina para argumentar que hay prestaciones de género que atraviesan las relaciones familiares translocales. En este sentido, este artículo contribuye a la comprensión de las asociatividades entre mujeres indígenas andinas, así como a la de su participación económica en sus hogares (Álvarez Díaz y Villegas Robertson 2019; Babb 2019b; Cadena 1991 y 1997; Carrasco Gutiérrez 1998 y 2014; Gavilán Vega 2002; Gavilán Vega y Carrasco 2018; Guizardi *et al.* 2019).

Tras el apartado metodológico, el artículo aborda las circunstancias contemporáneas en que se desarrolla la ganadería en la comunidad aymara de Cobija, acentúa los desafíos que enfrentan las mujeres y resalta la expresión *terminar el ganado*. El siguiente acápite concentra la caracterización de las prácticas ganaderas del ámbito del trabajar, mientras que el último analiza las labores del ayudar y del acompañar.

Metodología

Los resultados presentados provienen de una etnografía multisituada en la región de Arica y Parinacota, enfocada en acompañar a mujeres de la comunidad de Cobija que practicaban activamente la movilidad poblacional entre la precordillera, el valle de Lluta y la ciudad de Arica (figura 1)⁴. Adopté un enfoque feminista, entendido como aquel que releva el cuestionamiento permanente del lugar de enunciación de la investigación y reflexiona sobre el poder en las relaciones

4 Ese trabajo constituyó mi investigación doctoral (Mansilla-Aguilera 2023), financiada mediante la Beca de Doctorado Nacional 2020, folio n.º 21201283, de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile. Además, recibió financiamiento de la Fundación para la Superación de la Pobreza, del Ministerio de Desarrollo Social y Familia (Programa Tesis-País 2022), y del Fondo de Apoyo a la Investigación de Tesis de Posgrado 2022, folio n.º 3762-22 (Dirección General de Investigación e Innovación, Universidad de Tarapacá). El estudio fue evaluado por el comité ético científico de la Universidad de Tarapacá.

de campo (Araya y Chávez 2022; García González 2019). Además, esta perspectiva considera los cuerpos involucrados en la producción de conocimiento, y las sensaciones y emociones de la investigadora, para proponer una reflexión sobre el valor de la posicionalidad en la antropología (Esguerra 2019; Pérez-Bustos *et al.* 2016; Pérez-Bustos y Chocontá Piraquive 2018). En este sentido, cabe señalar que desarrollé este trabajo como madre autónoma, es decir, sin pareja, pero también como una madre que vivía lejos de su propia madre. Esto resultó importante para la emergencia de estos resultados, porque se trató de un estudio con mujeres —en su mayoría madres— que involucró relaciones entre madres e hijas y me permitió acceder a las prestaciones recíprocas entre ellas a partir de una posicionalidad de madre autónoma que cría lejos de su madre.

He acompañado a estas mujeres desde 2014, varias veces por año, hasta la fecha. Ahora bien, el trabajo de campo específicamente inscrito en esta investigación duró doce meses (de febrero de 2022 a febrero de 2023), y se basó principalmente en observación participante, registro fotográfico, entrevistas semiestructuradas y estrategias visuales colaborativas que derivaron en la elaboración de mapas conceptuales, uno de los cuales se incluye en este artículo. Participaron veintitrés mujeres de tres generaciones relacionadas entre sí por parentesco. Ellas correspondían a la totalidad de las mujeres adultas que practicaban la movilidad poblacional; constituían aproximadamente el 25% de la población de la comunidad y el 50% de quienes tenían un sistema de vida translocal.

Terminar el ganado: la discusión sobre el fin de la ganadería

Cobija forma parte de un territorio aymara ubicado en la precordillera de la comuna de Camarones, a partir de los 3100 metros sobre el nivel del mar. La mayoría de la población vive en la ciudad de Arica, pero mantiene una movilidad activa entre la costa y la precordillera (figura 1). Los y las cobijeñas practican una pluriactividad económica que depende de esta movilidad y les permite trabajar en agricultura, ganadería, servicios, transporte, minería, empleos técnicos y profesionales, tanto en esta región como en otras del norte del país y del sur de Perú.



Figura 1. Localizaciones entre las que se desplazaban frecuentemente las mujeres del estudio: Cobija, Arica y el valle de Lluta

Fuente: elaboración propia a partir de inteligencia artificial generativa (Chat GPT), con retoques manuales posteriores.

La ganadería ha sido una actividad económica importante. A principios del siglo XX, tanto mujeres como hombres solían dedicarse al pastoralismo en esta zona. Según rememoran las ganaderas del estudio, con el tiempo las unidades familiares diversificaron sus actividades hacia la agricultura (maíz, papas, orégano) y, después, hacia los empleos urbanos. De esta manera, la crianza de rebaños fue quedando más en manos de las mujeres⁵. Las tropas de Cobija han sido criadas en redes familiares desde tiempos antiguos, aunque ahora la translocalización involucra a miembros que pernoctan la mayor parte del tiempo en

5 Esta responsabilidad principalmente femenina también ha sido observada en la puna jujeña (Pazzarelli 2014).

otras áreas de la región. Entre 2022 y 2023, las ganaderas trabajaban con cuatro rebaños mixtos que podrían distinguirse según tres tamaños: grandes (más de ciento cincuenta animales), medianos (menos de cincuenta) y pequeños (menos de quince)⁶.

Las familias translocalizadas solían discutir el cese de la ganadería: *terminar el ganado* o, en su expresión abreviada, *terminar*. Se trata de un proceso lento, que demora años o décadas, ya que implica respetar la continuidad natural de los ciclos de vida del rebaño. En el contexto andino de la puna jujeña (Argentina), Lucila Bugallo y Jorge Tomasi (2012) registraron que este proceso era enunciado como *acabar*, lo que haría referencia no solo a la desaparición de una actividad económica, sino de un modo de vivir y de relacionarse con el mundo que se reproducía a través del pastoralismo. Esta complejidad de la ganadería y de la posibilidad de su finalización ha provocado que muchas familias indígenas generen nuevas estrategias empujadas por grandes esfuerzos para continuar con estas labores. A nivel regional, he oído a una gran cantidad de personas aymara reconocer que la cría de estos animales ya no responde a una motivación de sustento económico, sino a razones afectivas vinculadas a esos modos de vivir *cariñando* a los animales (al *apego* o al *sentimiento*).

Las discusiones sobre el fin de la ganadería familiar afectaban de manera particular a las mujeres de la tercera edad, quienes se enfrentaban a una evaluación permanente de su trabajo y de sus capacidades para ejercerlo. Con frecuencia escuché discusiones maritales y entre parientes en las que se cuestionaba el sentido de la continuidad de su quehacer ganadero. Históricamente, en la región andina las mujeres han participado en actividades económicas productivas por fuera de los hogares (Nash 1986), principalmente el pastoreo, la minería (Nash 2008) y el comercio (Babb 2019b y 2019c). Por lo tanto, aquí la materia de discusión no era el trabajo de las mujeres en general, sino la sobrevivencia del pastoreo en particular. Cada tanto, por ejemplo, las familias argumentaban que el cuidado de los rebaños desmejoraba la salud de las mujeres mayores, que ya no gozaban de las mismas capacidades para ejercerlo.

Este cuestionamiento aumentaba en los casos de mujeres que no criaban rebaños grandes y que, por lo tanto, no lograban generar excedentes, lo que restringía su aporte al hogar a productos pecuarios para el consumo. En este caso, ya no se las consideraba ganaderas, sino personas que “solo criaban”. En defensa de

6 Aunque ellas nunca se referían al número exacto o aproximado de las cabezas de animales que estaban criando, hice conteos de los animales en distintos momentos del año.

sus labores, ellas solían argumentar enfáticamente que esta actividad sí producía incentivos valiosos para la unidad familiar local e incluso translocal, porque reunía a todos sus miembros en torno a la carne asada o el queso derivado de la leche de algún animal. A ello agregaban, a veces francamente enojadas, que su ejercicio no provocaba ningún problema o trabajo adicional para la familia o la pareja: “¿En qué te molesta? Ellos [los animales] están tranquilo[s] no más”.

Quienes adoptaban una posición favorable a cesar la actividad ganadera sostenían que las mujeres estaban sobrecargadas de un trabajo que deterioraba su salud y las exponía a accidentes, a la vez que aminoraba sus posibilidades de movilizarse a otras localidades, cuestión muy valorada por las familias, sobre todo por la ayuda que esto representaba en el cuidado de otros miembros. La desocupación de ellas, en caso de que sus labores ganaderas finalizaran, se proyectaba como una oportunidad para que pasaran más tiempo en la ciudad descansando, lo que podía entenderse como dormir, mirar televisión, pasear o pasar tiempo en familia (estar en casa con los y las hijas, cocinar y comer juntos). Para las generaciones más jóvenes, estas parecían actividades apropiadas para mujeres de la tercera edad. Sin embargo, ante esas alternativas, muchas de las ganaderas referían que no se “acostumbraban” en Arica, que sentían tedio (“me aburro”), sufrían con el calor y se notaban “encerradas” en la casa, a diferencia de su situación en el espacio abierto de la precordillera.

Además de oírles desear la crianza de rebaños, también escuché muchas veces a estas mujeres pensar en voz alta sobre terminarlos, dando así razón a los argumentos de sus hijos e hijas. En ausencia de sus familiares, a veces me comentaron que estaban cansadas de criar, que ya no podían “atajar” los animales (arrearlos) y que les gustaría estar tranquilas cuando viajaban a la ciudad, movilizarse con más frecuencia y por periodos más largos, sin tener que pensar en los cuidados de las tropas, en el hambre o “la lástima de los animales” (su sufrimiento o su llanto). También evaluaban constantemente factores no económicos que podían beneficiarlas si cesaban la ganadería. Uno de ellos era acceder a espacios de descanso y esparcimiento, lo que para ellas era prácticamente incompatible con la cría de animales (Mansilla-Aguilera 2025b). Cuando imaginaban liberarse de esta actividad, pensaban en pasar más tiempo con sus familias en la ciudad, o en viajar para conocer otros sectores de la región o del país.

Otro factor que barajaban era qué hacer con su *suerte*. En contextos aymara, el crecimiento de los rebaños no depende solo del correcto ejercicio técnico o de la voluntad humana, sino también de las relaciones de la ganadera con su territorio,

principalmente con otros vivientes que interceden a su favor en la crianza (los mismos animales, los ancestros, los cerros y la tierra⁷). De estos vínculos proviene la suerte que una mujer puede tener en esta labor. Según autores argentinos como Francisco Pazzarelli (2020) o Lucila Bugallo (2020), se trata de la capacidad de llevar a cabo las actividades productivas de manera exitosa y generar así un crecimiento económico cuantificable. Esta suerte implica un conjunto de características que inciden en la calidad de los relacionamientos con otros agentes que participan de esa ocupación. Por una parte, se refiere a ciertas condiciones o cualidades personales afines a la multiplicación de los animales; por otra, al desarrollo de un trabajo recíproco permanente para mantenerla (“que la suerte te siga”).

Es así que, aun cuando existan estrategias técnicas de control de la natalidad del ganado mediante las cuales este va terminando, si la suerte sigue a una mujer, ella no podrá evitar completamente que su rebaño aumente de tamaño. Para no descuidarla —su pérdida eventualmente se podría trasladar a otros ámbitos de la vida y provocar perjuicios en la salud o en la prosperidad de otros proyectos—, ella tiene que responsabilizarse de criar a los recién nacidos, respondiendo así recíprocamente al éxito que la acompaña. Por lo tanto, terminar los rebaños implica ir modificando paulatinamente la forma de relacionarse con el mundo (Bugallo y Tomasi 2012); no solo con la tropa, sino también con esas entidades no humanas del territorio, con las que tiene grandes compromisos sociales y económicos.

Estos compromisos acarrearán además relaciones que las mujeres recibieron de sus antepasadas y antepasados, a través de la herencia de la tierra, del rebaño o de una memoria del oficio. La tropa que crían es un conjunto que excede a los animales individuales, por lo que muchas de ellas consideran que sus rebaños son los de sus madres. En este sentido es que las tropas pueden sobrevivir al deceso de las personas y ser parte de un tronco familiar en virtud del cual se sigue viviendo con los ancestros. De esta manera, la ganadería implica recordar a madres, padres, abuelas y abuelos por medio de prácticas tradicionales. Considerando esto, parece ser que en la precordillera el fenómeno de la movilidad poblacional ha planteado el desafío de resolver, además, la cuestión del trabajo y del vínculo afectivo con las generaciones anteriores.

Otro asunto tiene que ver con la definición de la crianza, que ellas entienden como “hacer que los animales vivan”, es decir, un compromiso de cuidar que tengan un buen desarrollo y que su muerte se produzca por necesidad. Las ganaderas

7 Pachamama, *kancha* (entidad viva que es la tierra y que corresponde al corral).

se preocupan honda y constantemente de darles a sus rebaños una vida digna y, de hecho, critican con dureza a las personas que no se responsabilizan de ellos. Aunque estas formas de atención no excluyen dar muerte a algún animal cuando sea la ocasión, sí se traducen en que, incluso en esos casos, no se desatienda su cuidado. Este principio fundamental se vería contrariado por un deceso masivo de los rebaños sin que haya suficientes compradores de carne, esto es, por un desperdicio de vidas, de dinero y del trabajo histórico de las familias.

“No me acostumbro sin animales”, solían decir estas mujeres. El trabajo ganadero también se ha entramado con dimensiones de la vida y la subjetividad que son relevantes para aquellas que se resisten a terminar sus ganados. Una de ellas tiene que ver con las relaciones de afecto que suelen mantener con los rebaños (“el cariño a los animales”). Otras están ligadas a la propia identidad como ganaderas y el sentido que este oficio les brinda a sus vidas, así como a la pertenencia al territorio donde se lleva a cabo la cría. Estas mujeres no imaginan una vida sin trabajar en este rubro y tampoco una vivida permanentemente en la ciudad; o, si la imaginan, no la prefieren.

En todo este escenario de complejidades, la translocalización de las familias ha provocado desafíos para el ejercicio ganadero, pero también ha generado un resquicio para que las ganaderas continúen desarrollándolo como una forma de economía pericapitalista. Este último término se refiere a un modo de producción que coexiste con el capitalismo y que interactúa con este sin estar completamente subordinado a él (Tsing 2015). Dado que estas mujeres no estaban precisamente solas mientras criaban a los animales, su labor también repercutía en las mujeres menores. Para las generaciones de mediana edad y jóvenes, la ganadería tradicional implicaba algunos ingresos complementarios si tenían animales en el rebaño, aunque ello fue disminuyendo con el correr de los años. Además, las contribuciones que hacían a sus madres formaban parte de economías de intercambio que les permitían resolver las responsabilidades de trabajo doméstico y de cuidados urbanos, que eran asumidas casi exclusivamente por mujeres y desarrolladas a través de la reciprocidad femenina. Estas articulaciones les aseguraban la posibilidad de emplearse en la ciudad.

Las prácticas del trabajar

Trabajar en ganadería implica un sistema complejo de prácticas tradicionales. Criar animales —o hacer que vivan— es requisito para ser ganadera; sin embargo, también se puede criar rebaños sin serlo, como es el caso de aquellas que tenían

tropas pequeñas. Más que pastorear, la ganadería requiere tener la propiedad de los animales, más cabezas de ganado y generar excedentes. Parte de estos son vistos por las mujeres como formas que tienen los rebaños de pagar (reciprocarse) a sus criadoras y costear los gastos del cuidado (por ejemplo, insumos y alimentos). Ellas distinguían cuatro labores principales constitutivas del criar: alimentar, curar, *enseñar los animales* y encargarse del *multiplico* (reproducción). Aparte de esto, identificaban el *pastear* (pastoreo extensivo), la gestión de alimentos, el *sacar leche* (ordeñar), la elaboración y venta de productos pecuarios, y el atender la suerte.

Alimentar a los animales es ofrecerles comida equilibradamente, tanto para que alcancen una talla adecuada como para que mantengan una buena salud; implica *preocuparse* (planificar) permanentemente de horarios, frecuencias, cantidades y combinaciones de plantas para que ingieran. Ello toma un tiempo considerable a las mujeres y les acarrea una carga mental que las acompaña a donde vayan. Esta tarea requiere de un importante conocimiento indígena sobre las especies de animales, las plantas y las condiciones climáticas de sus territorios, que es imprescindible para evitar indigestiones que pueden provocar la enfermedad o la muerte. “Dar de comer”, como lo registró Francisco Pazzarelli en los Andes meridionales, es la gestión medida y cuidadosa del alimento: “dar medidito”, “medir”, “dar de comer bonito” (2018, 174). En Cobija esto se practica mediante un pastoreo intensivo u ofreciendo comida a los animales dentro del corral, ya que el pastoreo extensivo se concibe como pastear.

En segundo lugar, la crianza implica curar a los animales. Ellas lo hacían basándose en un sistema de medicina veterinaria tradicional⁸ heredada de sus madres, a las que vi transmitiendo sus conocimientos a través de historias de enfermedad, curación y muerte. Disfrutaban rememorándolas también como una forma de demostrar las habilidades de cada una —y de las mujeres de su tronco familiar— en el ejercicio ganadero. La mayoría de las enfermedades que se atendían eran fracturas de extremidades, indigestiones, heridas e infecciones por sarna. Con menor frecuencia, se asistían igualmente partos con complicaciones o prolapsos. Las curaciones solían realizarse *con cuidadito* (despacio), usando algunos insumos como aceite vegetal de cocina, orina y alcohol, y podían requerir trasladar al animal al domicilio para cuidarlo con frecuencia.

8 En la actualidad, esta medicina tradicional coexiste con las visitas veterinarias bianuales para la prevención de enfermedades que ofrece el Programa de Desarrollo Local (Prodesal) de la Municipalidad de Camarones.

Algunas mujeres jóvenes (hijas o nietas menores de treinta años) contaban experiencias prósperas en la curación de los animales, que consideraban una demostración de la suerte que tenían, aunque no se dedicaran diariamente al oficio o incluso estuvieran cursando estudios técnicos o universitarios lejos de la localidad. A menudo, estas experiencias habían acontecido en la infancia, cuando ejercían el pastoreo de manera cotidiana o durante las vacaciones estivales (en el caso de aquellas que se educaron en la ciudad). Las ganaderas me relataban repetidamente, sonrientes y admiradas, historias épicas en las que alguna de estas nietas o hijas habían curado a algún animal.

Aunque las jóvenes podían tener algunos animales al cuidado de sus madres o abuelas (para con ello pagar parte de sus gastos universitarios), no se consideraba que su suerte determinara su futuro como ganaderas. Lo que sí se podía esperar era que esa suerte se extendiera a sus profesiones en la ciudad. Una de ellas, por ejemplo, había decidido estudiar para convertirse en enfermera matrona tras haber asistido exitosamente el parto de una llama que su abuela ya había dado por fallecida. Las mujeres de esa familia consideraban que esta suerte determinaba la prosperidad que tenía esta joven para asistir nacimientos en general.

Enseñar a los animales correspondía al ejercicio cotidiano de conducir formas de comportamiento a través de prácticas relacionales entre la tropa, la ganadera y el territorio. Esto también era enunciado como *acostumbrarlos* a las rutas de pastoreo, a la tropa entendida como un conjunto y a permitir la ordeña. Para esto, las mujeres también enseñaban a perros de pastoreo, quienes aprendían a escuchar sus voces y a *atajar* al rebaño sin herirlo. Una educación especial es la que recibían los animales *guachos* o aquellos que no habían sido criados por su madre animal y, por ello, terminaban siendo criados directamente por la ganadera.

Observé que las mujeres iban adaptando sus métodos de pastoreo a las circunstancias, lo que también habían hecho las de generaciones anteriores, acomodando su trabajo a las capacidades físicas conforme enfermaban o envejecían. El pastoreo extensivo era llamado *pastear* o *sacar los animales*, lo que significaba movilizarlos desde la zona de corrales hacia una o más áreas de alimentación y, luego, de abrevadero. En 2022, ninguna de las ganaderas practicaba el pastoreo extensivo y solo dos rebaños, de los cuatro que tenían las ganaderas de Cobija, eran pastoreados de esa manera, con la ayuda de los maridos. Ellas presentaban problemas de salud asociados a alguna lesión física o al envejecimiento, lo cual les impedía seguir el ritmo del ganado. Aunque eran los maridos quienes se estaban encargando del pastoreo de las tropas grandes, el diseño de las rutas seguía siendo una responsabilidad femenina (figura 2). Los otros dos rebaños

eran llevados por las ganaderas hacia zonas abiertas cercanas al corral, en las que había disponibilidad de especies vegetales silvestres (*monte*) y en donde les fijaban límites espaciales o los ataban con sogas mientras se alimentaban. Estos ajustes son interesantes en la medida en que reflejan que la economía ganadera aymara no concibe una edad específica para que una mujer deje de pastorear —y criar animales—; más bien, se considera que puede envejecer en el ejercicio de su trabajo e imaginarse a sí misma haciéndolo activamente hasta los últimos días de su vida, aunque ello implique adaptaciones técnicas.



Figura 2. Ganadera observando a distancia la alimentación de sus animales mientras su marido ejecutaba el pastoreo en los alfalfaes

Fuente: fotografía propia.

Los rebaños eran alimentados con distintos tipos de comida: pastos, arbustos y residuos de agricultura. Además del pastoreo en los potreros, la alfalfa se disponía en los corrales en forma de fardos secos, adquiridos mediante compra o recibidos como donación municipal. También se utilizaban restos de la actividad agrícola, principalmente la *chala* de choclo (remanente de la planta de maíz) y, en menor cantidad, la de habas. La primera se ponía dentro del corral o en sectores abiertos, en la ruta usada durante el pastoreo extensivo. Las familias la compraban en el valle de Lluta o la adquirían mediante *cambalache* (intercambio) por estiércol (un camión de chala por un camión de estiércol), en cuyo manejo y traslado participaban hijas, hijos o nueras. Como se advierte, la disposición de alimento para el ganado implicaba una participación de distintos pisos ecológicos, lo que

involucraba la intervención de las generaciones más jóvenes para el transporte o la gestión de los recursos.

Las ganaderas fueron siempre enfáticas en indicarme que sacar leche se distinguía del criar, porque era una de las formas en las que el ganado caprino *paga* (reciproca) a la familia, en la medida en que ofrece el elemento principal para elaborar el queso. Esta práctica corresponde a ordeñar a las cabras que están en periodo de amamantamiento mediante una técnica de manipulación de la teta que implica hacer bajar la leche y reunirla en baldes. Cuando una *chivata* (cabra) se resistía a ser ordeñada, era frecuente que las mujeres de diferentes edades le hablaran o incluso la regañaran, recordándole explícitamente su compromiso, que era ético y económico a la vez: “tienes que pagar” o “tienes que pagarme”. Ellas decían también que esta retribución por medio de la leche, así como la del guano, era la manera en la que los rebaños *se pagan* (financian) su propio alimento, ya que con esos ingresos las ganaderas adquirían fardos de pasto y otros insumos, como medicinas. Estas contribuciones económicas de los animales son igualmente importantes en las discusiones familiares ya señaladas, porque de ellas dependía que las mujeres no tuvieran que asumir costos adicionales.

Sacar leche era asimismo modular el consumo de las crías y de los *maltoncitos* (animales jóvenes) que aún estuvieran mamando (*mamones*). Para ello, la primera técnica que utilizaban era la de *ñoquear* (poner bozales) y apartarlos del resto de



Figura 3. Ganadera con un *ñooco* que ella misma ha trenzado

Fuente: fotografía propia.

la tropa en corrales más pequeños durante algunas horas (figura 3). Esta estrategia también fue registrada por Pazzarelli en el área de la quebrada y puna jujeña, donde se usaban morrales para el hocico de los animales, es decir, “piezas de tela atadas a las bocas de las crías para que no mamen de sus madres antes de que estas sean ordeñadas” (2014, 101). La segunda técnica se empleaba cuando querían destetar a estos jóvenes y consistía en *embarrar la teta*, es decir, aplicar de forma abundante sobre la ubre de la cabra ya ordeñada una pasta producida con guano y agua, de manera que los mamones no desearan mamar.

En cuanto a la elaboración de productos pecuarios, se observaban unos destinados a la venta y otros al autoconsumo. Entre los primeros estaban la carne y el queso de cabra, mientras que los segundos variaban según el uso alimenticio, ceremonial y medicinal (figura 4). En este caso me remitiré a caracterizar la carne y el queso, dado que constituyen los más relevantes y de consumo más frecuente.

La carne era el principal producto en venta, aunque también el alimento más apreciado por las familias y la comunidad para el consumo tanto de los humanos como de las entidades no humanas. Los *mallkus*⁹ y la Pachamama la consumen cruda, como un don de prestigio. Se considera saciante y sabrosa, en preparaciones que van desde la cocción hasta el asado y la deshidratación por congelamiento. La carne deshidratada correspondía al *charki*, que era elaborado para conservar el alimento mediante la aplicación de sal a filetes grandes y delgados que las mujeres exponían a la intemperie durante varios días, en la cercanía de sus viviendas (figura 5).

El queso de cabra era otro producto importante. Todas las ganaderas sabían elaborarlo y su venta generaba un ingreso relevante en el caso de aquellas que preparaban más cantidad. Además, el dinero obtenido por él era administrado por las productoras y considerado suyo, a diferencia del dinero proveniente de la venta de carne, como me contó una de ellas, de 67 años: “La plata del queso la junto yo”. Con esto las mujeres sostenían la economía doméstica diaria, invertían en los rebaños o en dones para entidades no humanas, y, ocasionalmente, compraban bienes para sí mismas, como vestuario. Estos ingresos les brindaban un espacio de administración económica en el hogar.

En 2022, la producción promedio era de unos quince quesos semanales —“cuando está corriendo leche”, como decían las ganaderas refiriéndose a la abundancia de este producto en los meses estivales—, aunque recordaban que en décadas anteriores solía ser mayor. En contextos familiares, el queso se consumía al final de la tarde (con el *tecito*), combinado con pan o sopaipillas (fritura de harina de trigo); durante

9 Plural castellanizado del término *mallku*. El plural correcto en aymara es *mallkunaka*.

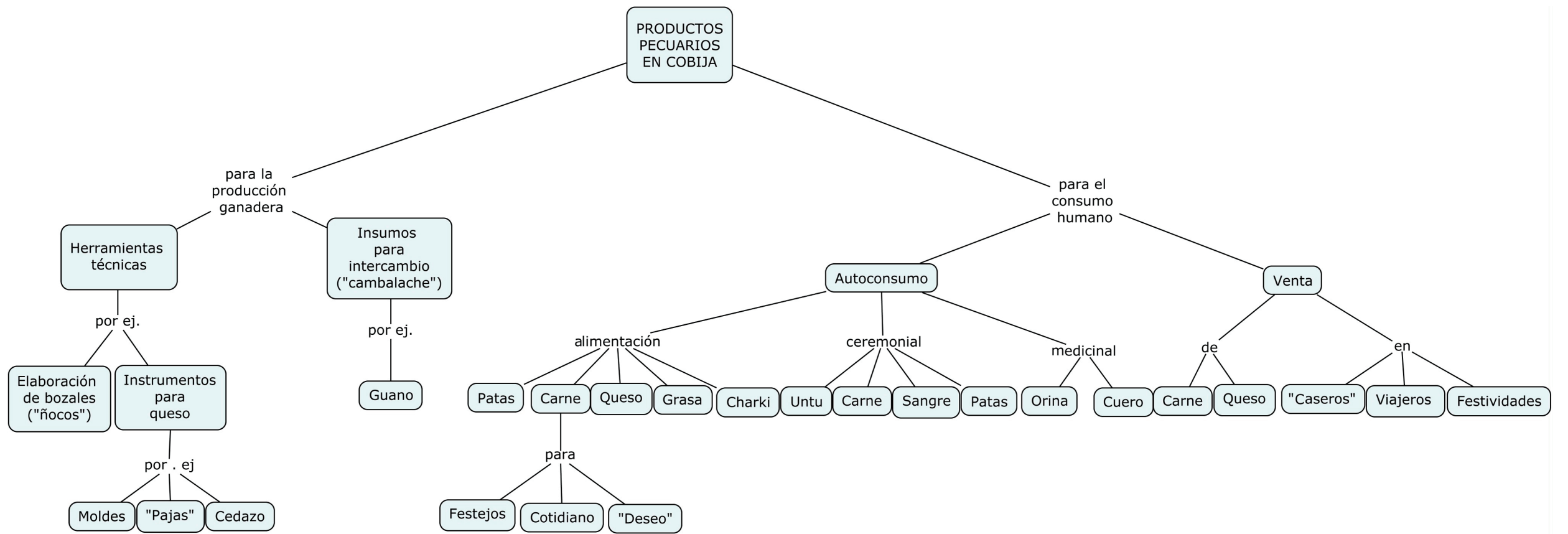


Figura 4. Productos pecuarios de Cobija

Fuente: elaboración propia (Mansilla-Aguilera 2023).



Figura 5. *Charki* de caprino en proceso de elaboración

Fuente: fotografías propias.

el día se comía con *tostado* (maíz tostado con sal) o con choclo fresco y cocido, servido como refrigerio para llevar durante la jornada de trabajo en el campo o de camino a la ciudad (como *fiambre*). También podía servirse como antesala de una comida fuerte (al desayuno o en la noche). Por su parte, los seres no humanos que consumían queso eran las almas, durante octubre y noviembre, de preferencia con tostado o *charki*. Como ha sido observado en distintas zonas de los Andes, aquí las familias —especialmente las mujeres— disponían un banquete festivo para que los muertos recientes (*Apxata*) o los ancestros fallecidos hace tiempo se sirvieran comida a su gusto (figura 6).

Los animales se vendían principalmente entre *caseros* (compradores frecuentes), previa gestión telefónica, durante los viajes a Arica o a través del ofrecimiento abierto en redes sociales (Facebook y WhatsApp). Era frecuente también que los compradores fueran personas que estuvieran de paso en el sector o familiares. La venta solía tener una mayor participación de los varones, principalmente los maridos y, luego, los hijos. Los precios del cordero variaban dependiendo de si se vendía el animal vivo y completo o si la carne estaba ya faenada; el animal vivo se pesaba y recibía un precio de entre 2700 CLP y 3000 CLP por kilo (equivalentes a 4,2 litros de diésel), mientras que la carne faenada se vendía en 5500 CLP el kilo. En el momento del estudio, 1 kilo de carne de cordero equivalía a 2,5 kilos de pan y cada animal pesaba entre 25 y 30 kilos. Por su parte, el valor de un queso de 500 gramos era de 5000 CLP.





Figura 6. La señora Lidia Bissa elaborando sus quesos de cabra con pajas, de acuerdo con la costumbre aymara de esta zona

Fuente: fotografías propias.

Las prácticas del ayudar y el acompañar

Advertí que las hijas tenían un rol significativo y especial en las vidas de las ganaderas cuando estas empezaron a enunciar reciprocidades femeninas bajo expresiones como “el cariño de la hija”, tal como lo destacué en la viñeta inicial. Existían reciprocidades culturalmente asignadas a las mujeres, como la cocina y el ofrecimiento de la presencia física y la conversación. A diferencia del trabajar, que comparativamente podía tener más participación de varones, las labores del ayudar y el acompañar presentaban una alta implicación de hijas, nietas y nueras, por lo que constituían prácticas feminizadas.

Las tareas en las que los varones (maridos e hijos) ayudaban a las ganaderas eran las de pastorear, alimentar, ordeñar y, en menor medida, vender productos (figura 7), aunque su colaboración no era cotidiana, debido a que ellos no estaban permanentemente en la precordillera. Además de esa ayuda esporádica, su contribución consistía en enviar remesas, lo que se hacía principalmente en forma de bienes, como mercadería, objetos de hogar o vestuario, y también de insumos ganaderos, como chala de maíz y fardos de pasto. Quienes más practicaban estos envíos eran hijos, hijas o nietas que tenían animales en el rebaño de los padres, por lo que en ese caso la ayuda era igualmente parte de un compromiso económico más evidente, que implicaba reciprocidad, es decir, una colaboración a cambio de la crianza que ejercían las mujeres de la tercera edad.

La ayuda consistía asimismo en gestionar insumos, principalmente la chala de choclo, llevada desde el valle de Lluta. Además, se requería organizar las ceremonias relevantes para la ganadería, lo que solía conllevar un intenso trabajo de planificación, coordinación y compras en la ciudad, en el que las hijas tenían una participación fundamental. Ya en Cobija, estas últimas y las nueras estaban a cargo de cocinar para toda la familia, la comunidad y otros invitados e invitadas.

La percepción respecto de quiénes ayudaban dentro de las familias translocalizadas era distinta entre las mujeres según su generación. Cada vez que pregunté, las ganaderas referían los nombres de diferentes hijas e hijos. En sus respuestas, sin embargo, solían indicar más a algunos de los varones, aunque siempre mencionaron a mujeres. Las hijas y nietas, en cambio, usualmente contestaban de manera genérica —“los hijos”—, especificando que tanto mujeres como varones ayudaban a los padres. No obstante, cada vez que pregunté los nombres de las personas, aparecía una tendencia marcada hacia las hijas, las nueras y algunas nietas. A diferencia de ellas, en todos los casos, los varones mencionados fueron aquellos que tenían animales en el rebaño de sus madres.





Figura 7. Hijas ayudando en el trabajo de ganadería

Fuente: fotografías propias.

Además de esta ayuda, las hijas llevaban a cabo coordinaciones familiares de manera continua, principalmente mediadas por teléfono o chat de WhatsApp, que implicaban tiempo a diario. Esto suponía *acordarse* de la madre o los padres y llamar telefónicamente a Cobija para saber de ellos. Después de esas llamadas, debían comunicarse también con los y las hermanas para dar cuenta de las novedades, dado que en ese tiempo las ganaderas y sus maridos no tenían acceso a esos espacios virtuales debido a una menor alfabetización digital o, en algunos casos, por no disponer de señal telefónica e internet.

Cuando se avecinaba alguna festividad, las hijas asumían una coordinación mucho más intensa, que les exigía reorganizar sus responsabilidades en la ciudad y a menudo buscar formas de ausentarse de los empleos urbanos, como fue el caso de Berta, narrado en la viñeta inicial. En julio de 2022, una de las ganaderas decidió celebrar la Fiesta de San Santiago, patrono de los caballos, de una manera más solemne que los años precedentes; solicitó entonces ayuda a sus hijos e hijas. Además de toda la organización habitual, las hijas crearon una sociedad de baile religioso que se presentó en el pueblo como regalo para el patrono Santiago y para la ganadera, que no había tenido un buen año en términos de salud; se sospechaba, por ello, que su suerte podía estar desmejorando. Esta sociedad estuvo constituida casi exclusivamente por mujeres, que fueron acompañadas por músicos contratados para la ocasión.

Como ya se ha dicho, una de las ayudas casi exclusivamente femenina era la de cocinar durante las festividades. En Cobija, como en otros sectores de los Andes, las relaciones sociales se sostienen en gran medida en instancias en las cuales se comparten alimentos (Abercrombie 2006; Allen 2025; Salas Carreño 2019; Venturoli 2019), y las prácticas relacionales con entidades no humanas no son la excepción. Para todo ello era necesario hacer compras en la ciudad, llevar y preparar una considerable cantidad de comida, por lo que muchas mujeres de la familia organizadora participaban trabajando en estos espacios (figura 8). Era frecuente que ellas se levantaran antes que nadie en la mañana, permanecieran despiertas durante toda la noche o se mantuvieran varios días atendiendo intensamente a los y las invitadas. En algunas ocasiones, las oí reclamar ayuda a los hermanos varones durante el festejo o, como he observado en otros poblados de la región, no en Cobija, negociar previamente la posibilidad de contratar cocineras externas —así como a veces las familias incurren en gastos asociados a la contratación de músicos— y asumir el costo entre el grupo de hermanos y hermanas, para liberarse de una parte del intenso trabajo.

Por su parte, las ganaderas retribuían las ayudas esporádicas contribuyendo a la crianza de los y las niñas de sus hijas, nueras o nietas. Aunque los apoyos sistemáticos en este tipo de cuidado estaban recayendo más en las hijas —mujeres de mediana edad con nietos o nietas—, las ganaderas habían participado activamente de esas prácticas en las décadas anteriores, en general haciéndose cargo de los pequeños durante las vacaciones escolares. Esto, que aparenta estar alejado del ámbito de la ganadería, en realidad es relevante porque constituye un trabajo que las mujeres mayores podían poner en el ciclo de intercambios con las más jóvenes, considerando que las redes sociales translocales no solo ejercían la ganadería, sino que también producían nichos de cuidado.

Acompañar en la crianza de animales implicaba estar junto con las ganaderas mientras desarrollaban sus labores, lo que las hijas podían hacer a la vez que prestaban alguna ayuda, dado que todas tenían los conocimientos técnicos requeridos para ello. Además, las ganaderas solían necesitar compañía para llevar a cabo trámites en la ciudad o ser atendidas en el sistema de salud público o privado. Finalmente, las mujeres de las distintas generaciones ponían acento en la importancia de estar junto a las ganaderas durante los ritos y festejos, especialmente cuando ostentaban un cargo de autoridad o necesitaban gestionar su suerte. Observé que actualmente son las mujeres de mediana edad y jóvenes quienes más las acompañan, así como acompañan a sus propios hijos e hijas y a sus parejas.

Cabe señalar que, entre los y las aymara de esta región, acompañar se entiende como acción de un solo sentido en el momento en que se produce, es decir, no envuelve una *mutualidad sincrónica* (Mansilla-Aguilera 2025a). Si una persona acude al llamado de compañía de otra, esto no se entiende como una acción de ambas, sino como un compromiso tácito de que quien recibe la compañía en el presente la devolverá en el futuro. De ese modo, esta práctica también ingresa en el sistema de la reciprocidad y se torna muy importante para la movilidad poblacional indígena de esta región, porque las personas se movilizan para estar al lado de otras. En este sentido, podría ser levemente distinto del compartir, que aquí se entiende como un ofrecimiento mutuo de presencia física, conversación y comensalidad, especialmente en el marco de alguna fiesta o celebración familiar o comunitaria. El compartir envuelve una disposición distendida —aunque a veces también puede representar un deber— cuyo objeto es construir socialidad a través de un disfrute colectivo. A diferencia de lo que sucede en el acompañar, en el compartir sí se producen compañías mutuas sincrónicas. Aunque estas distinciones debieran ser mejor estudiadas en el futuro, tengo la impresión de que las mujeres participan más del acompañar que del compartir, dado que, de un lado,

ellas pasan parte de las fiestas ayudando en las cocinas y el servicio, y, de otro, no parece ser bien visto entre los varones eximirse del compartir.







Figura 8. Hijas cocinando en festividades de relevancia para sus madres

Fuente: fotografías propias.

En el acompañar emergían tres prácticas importantes en contextos de movilidad poblacional: acordarse, conversar y asumir juntas el permanente desplazamiento regional. Lo primero tiene que ver con estar pendiente de la madre (ir al territorio, telefonarla) y establecer un vínculo continuo y fluido con ella. Lo segundo era altamente apreciado durante los encuentros y las visitas: contar historias basadas en hechos acontecidos en el último tiempo, reír juntas con esas historias. “Cuéntame algo”, solían pedir las ganaderas. Finalmente, la práctica de desplazarse con la madre no implica vivir juntas, pero sí entender esta forma de movilidad poblacional como un modo de vida que supone que las madres y las hijas van y vienen entre distintos territorios, y que no solo se dan encuentro en ellos, sino también moviéndose juntas.

Reflexiones finales

En este artículo analicé las prácticas ganaderas que desarrollaban mujeres aymara en un contexto de movilidad poblacional permanente entre zonas rurales y urbanas en la región de Arica y Parinacota, al norte de Chile. Propuse que las mujeres de la tercera edad seguían llevando a cabo esta actividad económica gracias a una reciprocidad femenina articulada en redes sociales translocalizadas, feminizadas, intergeneracionales y, sobre todo, marentales (es decir, relativas a madres e hijas). Aun cuando tenían una residencia principal en la ciudad, las mujeres jóvenes y de mediana edad comprometían tiempo, labor y traslados al territorio con el propósito de ayudar a las ganaderas, que eran sus madres, abuelas o suegras.

En primera instancia, expuse que las ganaderas se están viendo enfrentadas constantemente a la decisión de continuar o concluir una economía tradicional que reproduce una forma de vida particular de estos territorios indígenas. Los cuestionamientos al rubro no son antojadizos, sino que responden a una suma de desafíos estructurales provenientes de procesos de modernización que desafían actualmente este tipo de producción. Sumadas al envejecimiento de la generación de las mujeres ganaderas, en las familias translocalizadas se producen continuas evaluaciones que ponen en duda sus razones económicas y afectivas para seguir criando. En este contexto, ellas han preferido resistirse a terminar el ganado a través de formas de reciprocidad que se enuncian bajo las categorías locales de trabajar, ayudar y acompañar.

Dichos intercambios involucran prácticas muy diversas, como criar animales, pastorear, gestionar alimentos, ordeñar o elaborar y vender productos, así como labores rituales en contextos de movilidad poblacional. Sin embargo, también

destaqué actividades que llevaban a cabo mujeres de segunda y tercera generación, como la asistencia en ocupaciones técnicas o el envío de remesas, la gestión de las festividades, la elaboración de comida, las prestaciones de compañía y la conformación de nichos de cuidado, en los que el acordarse, la presencia física y la conversación cobraban un alto valor.

En conclusión, asumir una perspectiva feminista para estudiar prácticas ganaderas andinas tradicionales es eficiente analíticamente, toda vez que revela nuevos aspectos sobre la participación económica de las mujeres indígenas contemporáneas. En este caso, esa perspectiva teórica demostró sus grandes capacidades y los gigantescos esfuerzos que hacen para adaptar actividades económicas ancestrales a los desafíos del presente creando estrategias muy complejas, que atraviesan la región desde la montaña al mar y que requieren mayor atención antropológica. ¿Cómo evolucionarán estas prácticas en las próximas décadas? ¿De qué maneras experimentan las generaciones de mujeres más jóvenes los afectos hacia los animales, el territorio y el modo de vida que el pastoralismo reproduce? Finalmente, y en relación con la reciprocidad femenina, ¿en qué otras dimensiones productivas translocales se expresan prestaciones recíprocas entre madres e hijas? ¿Cómo se configura económicamente este cariño de la hija? Todas estas preguntas abren caminos interesantes para futuras investigaciones sobre las economías contemporáneas en las que participan las mujeres andinas, gracias a las cuales se desarrollan personalmente y aportan a sus familias y territorios hasta los últimos días de sus vidas.

Referencias

- Abercrombie, Thomas A.** 2006. *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA; Instituto de Estudios Bolivianos.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer.** 1974a. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". En Alberti y Mayer 1974b, 13-33.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, eds.** 1974b. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP.
- Allen, Catherine J.** 2025. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de las Casas; Grandifer.
- Álvarez Díaz, Andrea y José Miguel Villegas Robertson.** 2019. "Fútbol femenino andino: una práctica deportiva translocal". *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 675-691. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562019005002301>

- Araya, Isabel y Nicole Chávez.** 2022. “Metodologías colaborativas: etnografía feminista con mujeres afrodescendientes e indígenas en Arica (Chile)”. *Antropologías del Sur* 9 (17): 19-38. <http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v9i17.2008>
- Babb, Florence E.** 2019a. *El lugar de las mujeres andinas: retos para la antropología feminista descolonial*. IEP.
- Babb, Florence E.** 2019b. “Mujeres en el mercado: el comercio a pequeña escala en el Perú”. En Babb 2019a, 153-173.
- Babb, Florence E.** 2019c. “Productoras y reproductoras: las vendedoras andinas del mercado en la economía”. En Babb 2019a, 175-188.
- Bugallo, Lucila.** 2020. “Pachamama y Coquena: seres poderosos en los Andes del sur”. En Muñoz Morán 2020, 115-161.
- Bugallo, Lucila y Jorge Tomasi.** 2012. “Crianzas mutuas: el trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)”. *Revista Española de Antropología Americana* 42 (1): 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_reaa.2012.v42.n1.38644
- Cadena, Marisol de la.** 1991. “‘Las mujeres son más indias’: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Revista Andina* 1: 7-47. <https://cendoc.chirapaq.org.pe/items/show/266>
- Cadena, Marisol de la.** 1997. “Matrimonio y etnicidad en comunidades andinas (Chitapampa, Cuzco)”. En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, editado por Denise Y. Arnold, 123-149. Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías y Teresa Torns, eds.** 2011. *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*. 2.^a ed. Catarata.
- Carrasco Gutiérrez, Ana María.** 1998. “Mujeres aymaras e inserción laboral”. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 83-96. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70800806>
- Carrasco Gutiérrez, Ana María.** 2014. “Remolinos de la pampa: industria salitrera y movimientos de mujeres (1910-1930)”. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 48: 157-174. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000200011>
- Carrasco Gutiérrez, Ana María y Héctor González Cortez.** 2014. “Movilidad poblacional y procesos de articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile”. *Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos* 14 (2): 217-231. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482014000200009>
- Cerna, Cristhian y Wilson Muñoz.** 2019. “Movilidad, parentesco e identificación en el valle de Codpa, norte de Chile”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 51 (4): 661-674. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562019005001802>
- Federici, Silvia.** 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. 3.^a ed. Traficantes de Sueños.

- Federici, Silvia.** 2018. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón.
- Ferraro, Emilia.** 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Abya-Yala.
- Flores Ochoa, Jorge A.** 1975. "Pastores de alpacas". *Allpanchis* 7 (8): 5-23. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v7i8.1075>
- Flores Ochoa, Jorge A.** 2012. "Los pastores de Paratía: una introducción a su estudio". En *Alpacas y cuyes en la etnografía andina*, editado por Ralph Bolton, 13-178. Universidad Nacional del Altiplano; Horizonte.
- Fortunati, Leopoldina.** (1981) 2019. *El arcano de la reproducción: amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Traficantes de Sueños.
- García González, Andrea.** 2019. "Desde el conflicto: epistemología y política en las etnografías feministas". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 35: 3-21. <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.01>
- Gavilán Vega, Vivian.** 2002. "'Buscando vida...': hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género". *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 34 (1): 101-117. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562002000100006>
- Gavilán Vega, Vivian y Ana María Carrasco.** 2018. "Prácticas discursivas e identidades de género de las mujeres aymaras del norte chileno (1980-2015)". *Diálogo Andino* 55: 111-120. <https://doi.org/10.4067/s0719-26812018000100111>
- González Cortez, Héctor.** 2007. "Comunidad rural en crisis o comunidad translocalizada entre los aymara del norte de Chile". En *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.*, 537-550. Acta Académica. <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/49>
- Guizardi, Menara, Felipe Valdebenito, Eleonora López y Esteban Nazal.** 2019. *Des/venturas de la frontera: una etnografía sobre las mujeres peruanas entre Chile y Perú*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Gundermann, Hans.** 1998. "Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile". *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 16: 293-319. <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/485>
- Gundermann, Hans y Héctor González Cortez.** 2008. "Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile". *Revista Universum* 1 (23): 82-115. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65028623006>
- Gundermann, Hans y Jorge Iván Vergara.** 2009. "Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile". *Estudios Atacameños* 38: 107-126. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432009000200008>

- Isbell, Billie Jean.** 1974. “Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman”. En Alberti y Mayer 1974b, 110-152.
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2023. “Criando animales en redes: el trabajo ganadero entre mujeres aymara translocalizadas de la comunidad de Cobija (región de Arica y Parinacota, Chile)”. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2025a. “‘La mujer no descansa’: trabajo, ganadería y género en contextos de movilidad poblacional indígena (norte de Chile)”. *Estudios Atacameños* 71: e6677. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-6677>
- Mansilla-Aguilera, Catalina.** 2025b. “Mujeres que están andando: translocalización y movilidad aymara en el norte de Chile (región de Arica y Parinacota)”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 58: 131-154. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.06>
- Mayer, Enrique.** 1974. “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”. En Alberti y Mayer 1974b, 37-65.
- Muñoz Morán, Óscar, coord.** 2020. *Andes: ensayos de etnografía teórica*. Nola.
- Nash, June.** 1986. “A Decade of Research on Women in Latin America”. En *Women and Change in Latin America*, editado por June Nash y Helen I. Safa, 3-21. Bergin & Garvey.
- Nash, June.** 2008. “*Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*”: dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas. Antropofagia.
- Pazzarelli, Francisco.** 2014. “Un queso entre otros: sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños”. *Revista Colombiana de Antropología* 50 (2): 95-118. <https://doi.org/10.22380/2539472X48>
- Pazzarelli, Francisco.** 2018. “Historia de cabra y oveja: figura y fondo de las relaciones de pastoreo en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina)”. En *¿Qué es un animal?*, editado por Celeste Medrano y Felipe Vander Velden, 163-182. Rumbo Sur.
- Pazzarelli, Francisco.** 2020. “Parte-pastor: notas sobre pastoreo y depredación en los cerros jujeños (Andes meridionales, Argentina)”. En Muñoz Morán 2020, 85-114.
- Pérez-Bustos, Tania y Alexandra Chocontá Piraquive.** 2018. “Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica”. *Debate Feminista* 56 (28): 1-25. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2018.56.01>
- Pérez-Bustos, Tania, Victoria Tobar-Roa y Sara Márquez-Gutiérrez.** 2016. “Etnografías de los contactos: reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 26: 47-66. <https://doi.org/10.7440/antipoda26.2016.02>
- Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos Sudamericanos del Territorio Biocultural Andino.** 2021. “Informe Primer Encuentro de la Red de Ganaderos y Ganaderas de Camélidos”. Documento inédito.

- Ricard Lanata, Xavier.** 2007. *Ladrones de sombra: el universo religioso de los pastores de Ausangate (Andes surperuanos)*. IFEA; Centro Bartolomé de las Casas.
- Salas Carreño, Guillermo.** 2019. *Lugares parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*. PUCP.
- Sales Gelabert, Tomeu.** 2016. “Contra la precariedad, con la precariedad; cuidados y feminismo”. *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política* 8: 53-62. <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/15393>
- Segura, Elmer.** 2023. *Ir de cambio: etnografía del trueque y la reciprocidad en los espacios socioecológicos de Tanta y Yauyos*. Lliu Yawar.
- Tsing, Anna Lowenhaupt.** 2015. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press.
- Venturoli, Sofía.** 2019. “Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú”. *Anales de Antropología* 53 (1): 19-32. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639>
- Walsh-Dilley, Marygold.** 2017. “Theorizing Reciprocity: Andean Cooperation and the Reproduction of Community in Highly Bolivia”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 514-535. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/jlca.12265>
- Wilhoit, Mary Elena.** 2016. “‘Women Always Work More Here’: Gender, Labor and Kin in the Rural Andes”. Tesis de doctorado en Antropología, Northwestern University, Illinois.
- Wilhoit, Mary Elena.** 2017. “‘Un Favorzote’: Gender and Reciprocity in the Andes”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (3): 438-458. <https://doi.org/10.1111/jlca.12288>

Un día en la vida de Carmen: economías comunitarias y feministas en el proceso de reincorporación de las FARC-EP¹

A Day in Carmen's Life: Community and Feminist Economies in the FARC-EP Reincorporation Process

Um dia na vida de Carmen: economias comunitárias e feministas no processo de reincorporação das FARC-EP

Recibido: 21/05/2025 • Aprobado: 28/01/2026 • Publicado: 01/05/2026



Andrea Neira-Cruz

Instituto Colombo-Alemán para la Paz (Capaz) / Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
andreaneira1@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8077-4900>

Resumen

Con base en una etnografía situada en el centro poblado de Agua Bonita, Caquetá, este artículo indaga sobre cómo las mujeres exguerrilleras, y en particular Carmen, una lideresa local, configuran ensamblajes económicos que entrelazan lo doméstico, lo comunitario y lo político. A través de sus prácticas —que van desde el trabajo agrícola, el procesamiento de esencias y el alojamiento de visitantes hasta la gestión de proyectos de cooperación y la participación en redes políticas y feministas—, se evidencian los retos y las tensiones de transitar hacia una vida sin armas. A partir de teóricas como J. K. Gibson-Graham y Verónica Gago, se analizan las formas diversas y

- 1 Este artículo hace parte de los resultados de una investigación cofinanciada por el Premio Jorge Bernal a la Investigación Social. De este proceso han surgido espacios de formación, como un diplomado en el que participaron Carmen y veinte firmantes de paz y líderes comunitarias más, así como un libro (Neira Cruz y Castillo Olarte 2022), algunas publicaciones y ponencias presentadas en eventos académicos. Pero, sobre todo, surgieron encuentros y relaciones que han perdurado, como precisamente ha pasado con Carmen.

contradictorias de las economías comunitarias y barrocas en un caso concreto; economías que, lejos de ser puras, se encuentran en una lógica de mutua contaminación, complementariedad y contradicción. *Queerizar* el capitalismo y pluralizar el neoliberalismo son aquí maneras de complejizar los marcos analíticos clásicos y desnaturalizar la economía como un dominio exclusivo del mercado integrando la reproducción social, la interdependencia y la sostenibilidad de la vida como núcleos de análisis.

Palabras clave: economías comunitarias, antropología económica, economía política feminista, reincorporación

Abstract

Based on ethnographic research conducted in Agua Bonita (Caquetá, Colombia), this article explores how female ex-guerrilla fighters, and particularly Carmen, a local leader, shape economic assemblages that intertwine the domestic, the communal, and the political. Through their practices—which range from agricultural work, producing essences, and hosting visitors to managing cooperation projects and participating in political and feminist networks—the challenges and tensions of transitioning to a life without weapons become evident. Drawing on theorists such as J. K. Gibson-Graham and Verónica Gago, the diverse and contradictory forms of community and baroque economies are analyzed in a specific case; economies that, far from being pure, are characterized by mutual contamination, complementarity, and contradiction. Queering capitalism and pluralizing neoliberalism are ways of complicating classical analytical frameworks and denaturalizing the economy as an exclusive domain of the market, integrating social reproduction, interdependence, and the sustainability of life as the core of analysis.

Keywords: communal economies, economic anthropology, feminist political economics, reincorporation

Resumo

Com base numa etnografia situada no *centro poblado* de Agua Bonita, Caquetá, este artigo investiga como as mulheres ex-combatentes, e em particular Carmen, uma líder local, configuram arranjos económicos que entrelaçam o doméstico, o comunitário e o político. Através das suas práticas — que vão desde o trabalho agrícola, o processamento de essências e o alojamento de visitantes até a gestão de projetos de cooperação e a participação em redes políticas e feministas —, evidenciam-se os desafios e as tensões da transição para uma vida sem armas. A partir de teóricas como J. K. Gibson-Graham e Verónica Gago, analisam-se as formas diversas e contraditórias das economias comunitárias e barrocas num caso concreto; economias que, longe de serem puras, encontram-se numa lógica de contaminação mútua, complementaridade e contradição. *Queerizar* o capitalismo e pluralizar o neoliberalismo são aqui modos de complexificar os quadros analíticos clássicos e desnaturalizar a economia como um domínio exclusivo do mercado integrando a reprodução social, a interdependência e a sustentabilidade da vida como núcleos de análise.

Palavras-chave: economias comunitárias, antropologia econômica, economia política feminista, reintegração

Si vamos a fundar nuevas economías, necesitamos imaginar “la economía” de manera diferente.

J. K. Gibson-Graham,
Una política poscapitalista

Introducción

La primera vez que vi a Carmen² fue a través de la pantalla de un computador, en el pequeño recuadro de una plataforma de videollamadas, durante la pandemia del covid-19. Ella participaba en un diplomado de economías comunitarias y feministas que habíamos diseñado junto con una colega (Neira Cruz y Castillo Olarte 2022) en el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central, en alianza con Ecomún³, como parte de una investigación sobre las capacidades productivas de las y los exguerrilleros de algunos antiguos espacios territoriales de capacitación y reincorporación (AETCR)⁴ tras el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera firmado en el 2016.

Es principalmente sobre ella que quiero escribir en este texto, sobre sus estrategias y decisiones económicas y sobre el modo en que se conectan con su vida social y política en el centro poblado de Agua Bonita, Caquetá, con su condición de excombatiente que hace parte de un proceso de reincorporación en el que se articulan cooperativas, agencias gubernamentales y de cooperación internacional, mercados locales y burocracias estatales, entre otros actores en tensión y colaboración. La vida económica de Carmen, por supuesto, se entreteje con su contexto (Monroy y Rojas 2024); por eso este artículo incluye otras historias de firmantes de la paz, y también de habitantes de la vereda con quienes Carmen tiene relación.

Tiempo después de ese primer encuentro, nos vimos físicamente. Fue durante un evento organizado por la entidad donde trabajo, el Instituto Colombo-Alemán

2 Su nombre real fue cambiado para proteger su identidad.

3 De acuerdo con su página web, “la Federación de Economías Sociales del Común (Ecomún) es el esfuerzo colectivo de exguerrilleras y exguerrilleros de las FARC-EP junto a las comunidades, para construir paz con justicia social, reconciliación y buen vivir, a través de la puesta en marcha de iniciativas de economía social y solidaria (cooperativas y otras formas asociativas)” (Ecomún s. a.).

4 Primero se llamaron *zonas veredales transitorias de normalización* (ZVTN), luego *espacios territoriales de capacitación y reincorporación* (ETCR), y más tarde *antiguos ETCR* (AETCR). El de Agua Bonita tiene la particularidad de haber sido reconocido por las autoridades locales como centro poblado, debido a su consolidación habitacional y comunitaria. Aquí lo nombraré *centro poblado* o AETCR.

para la Paz (Capaz), en la Universidad Nacional de Colombia⁵. Yo hacía parte de la organización del evento y Carmen había sido invitada para compartir su experiencia en Agua Bonita. En ese momento yo estaba retomando el trabajo de campo para la segunda parte de esta investigación, y el reencuentro con ella fue más que oportuno. Recordamos lo que habíamos compartido durante el diplomado y Carmen me habló del grupo que lidera, la Asociación de Mujeres Productoras de Paz (Asmupropaz)⁶, dedicada a la producción de esencias de plantas aromáticas.

Durante la conversación, me llamó particularmente la atención una anécdota: cuando la asociación empezó a ganar visibilidad, Carmen fue contactada por Natura, una multinacional de productos de belleza, que le propuso un modelo de tercerización. Ella rechazó la oferta, poniendo la autonomía de la asociación por encima de las eventuales ganancias de esta propuesta. Meses más tarde, con un poco más de confianza, Carmen me diría que quería “formar su propia Natura”, lo que habla de su resistencia a ser anulada o subsumida por grandes empresas. En esas razones se revela su formación política en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), en las que militó durante casi treinta años, pero también una subjetividad económica compleja, que no excluye un espíritu *emprendedor* que usualmente no asociamos con las economías comunitarias. Como argumentaré luego, creo que estas tensiones tienen que ver con lo que Verónica Gago ha llamado *neoliberalismo desde abajo*, entendido como “un modo de dar cuenta de la dinámica que resiste la explotación y la desposesión y que a la vez se despliega en (y asume) ese espacio antropológico del cálculo” (2014, 16). Esto es lo que aquí enunciaré como economías comunitarias en clave feminista.

Pensar estas economías supone un desplazamiento epistemológico respecto de las ontologías económicas dominantes, al reconocer y politizar formas de producción y reproducción de la vida que han sido históricamente marginalizadas por el capitalocentrismo. En este marco, prácticas cotidianas como el cuidado, el trabajo agrícola no remunerado, la gestión de proyectos comunitarios o la participación en procesos políticos locales constituyen no solo actividades económicas relevantes, sino expresiones concretas de una economía diversa que disputa el sentido mismo de lo económico. Como lo han propuesto autoras como Narotzky (2004),

5 Se trató de una conversación en el marco del congreso “Procesos de memoria en América Latina y el Caribe: encrucijadas y debates”, realizado en la Universidad Nacional del 28 al 30 de septiembre de 2022.

6 En su página web, la asociación se define así: “Somos una organización de la sociedad civil liderada por mujeres rurales, víctimas y en proceso de reincorporación; siendo un ejemplo de reconciliación, resiliencia y paz territorial” (Asmupropaz s. a.).

Gibson-Graham (2011) y Carrasco (2014), es indispensable complejizar los marcos analíticos clásicos y desnaturalizar la economía como un dominio exclusivo del mercado y la acumulación integrando la reproducción social, la interdependencia y la sostenibilidad de la vida como núcleos de análisis.

Este artículo parte de una etnografía situada en el AETCR de Agua Bonita para indagar cómo las mujeres exguerrilleras, y en particular Carmen, configuran cotidianamente ensamblajes económicos que entrelazan lo doméstico, lo comunitario y lo político. A través de sus prácticas —que van desde el trabajo agrícola, el procesamiento de esencias, el alojamiento de visitantes y la gestión de proyectos de cooperación hasta la participación en redes políticas y feministas—, se evidencian los retos y las tensiones de haber transitado hacia una vida más allá de las armas. Para dar cuenta de estas prácticas que ponen en cuestión formas económicas, este artículo está dividido según los momentos de una jornada de trabajo de Carmen: las labores del campo en la mañana, los esfuerzos cooperativos en la tarde y el quehacer burocrático en la noche. Esta estructura permite conectar el hilo narrativo de la cotidianidad con la diversidad y complejidad de las formas económicas etnografiadas. Pero antes, en el primer apartado, abordo la materialidad de las economías comunitarias y del espacio en el que Carmen se inscribe física, social y políticamente, no como un telón de fondo, sino como condición de posibilidad de sus experiencias económicas.

Carmen me abrió las puertas de su hogar desde el primer día. Así empecé a reconocer sus estrategias de subsistencia: uno de sus ingresos es el arriendo de habitaciones en su casa, generalmente para firmantes de la paz que trabajan como escoltas para la Unidad Nacional de Protección (UNP). Siempre que me quedé allí pagué sus servicios de alojamiento con los recursos de esta investigación. Esto me dio la oportunidad de compartir de cerca su vida cotidiana, que transcurre junto con su compañero y sus dos gatas, entre la casa, la planta de producción y la huerta, pero también entre reuniones de la asociación, viajes a Florencia, talleres en instituciones educativas, participación como lideresa en espacios como las zonas de reserva campesina o en la construcción del Plan Nacional de Acción de la Resolución 1325, y, luego, tareas como funcionaria pública de un ministerio. Todo eso hace Carmen.

La cercanía con ella me permitió observar cómo se entretrejen múltiples dimensiones del quehacer económico en los espacios de reincorporación. Su cotidianidad, marcada por la superposición de tareas domésticas, comunitarias, productivas y políticas, encarna formas de agencia económica que desbordan las categorías convencionales de análisis y exigen un marco interpretativo más

amplio. Es justamente en este punto donde se hace fundamental pensar las economías comunitarias en una clave feminista capaz de cuestionar las ontologías económicas dominantes y sus modos de representación, y al mismo tiempo de abrir espacios para comprender y visibilizar aquellas prácticas que, aunque históricamente marginalizadas, sostienen material y simbólicamente la vida (Federici 2013, 2018a y 2018b).

Agua Bonita

Entre 2023 y 2024 visité varias veces a Carmen en Agua Bonita⁷. En mi primer viaje llegué a Florencia y, gracias a la intermediación de una colega que vive en la ciudad, conseguí un transporte expreso hasta el centro poblado Héctor Ramírez (CPHR) por 150 000 pesos. El recorrido también puede hacerse en moto por un menor valor, o en transporte colectivo hasta La Montañita. Es un trayecto corto, de unos 40 kilómetros, que toma una hora en condiciones normales. Hasta La Montañita la vía está pavimentada y por esa misma ruta se conecta Florencia con municipios importantes, como El Paujil, El Doncello y San Vicente del Caguán. A partir de La Montañita existen dos posibilidades, ambas por vías terciarias no pavimentadas, una en mejores condiciones, puesto que es más amplia, pero cuyo tránsito puede dificultarse dependiendo del clima. Ya en la vereda de Agua Bonita, el CPHR es un terreno de 53 hectáreas de colinas leves; la tierra es árida y amarilla, como suele serlo en el piedemonte amazónico, y el caserío se alza sobre una meseta despejada de selva. Me dieron la bienvenida una serie de vallas con consignas sobre la paz y la revolución, coloridos murales y retratos de antiguos líderes de las FARC.

Este centro poblado empezó su construcción en febrero de 2017, con los primeros trescientos exguerrilleros de las FARC que llegaron tras la dejación de armas. Una de las grandes ventajas que ha tenido el centro poblado es que muy pronto lograron comprar la tierra, gracias a su nivel de organización y a que el dueño de la finca decidió venderles el terreno directamente a las y los exguerrilleros y no al Estado. Debido a esto, la mayoría de los firmantes de la paz han decidido construir

7 En 2023 fui durante el primer semestre al menos una vez por mes y me quedé en Agua Bonita entre tres y cinco días. Las visitas estuvieron además rodeadas de actividades paralelas organizadas junto a Carmen: entre otras, la apoyé en talleres con jóvenes en instituciones educativas y con campesinos en algunas veredas, hicimos eventos con la Universidad de la Amazonia, donde ella fue invitada a hablar sobre sus procesos, y visitamos el ETCR con estudiantes y miembros de la Cátedra Alfredo Molano Bravo. La ayudé también en el segundo semestre de 2024 con la organización de una de las asambleas de la asociación, en la que los recursos del proyecto fueron claves.

sus viviendas de material —como ellos lo llaman—, lo cual ha posibilitado un mayor arraigo y pertenencia, a diferencia de lo que ha pasado con otros AETCR, como el de Tumaco, por ejemplo, donde no lograron comprar el terreno en el que fueron ubicados⁸.

Esta historia de Agua Bonita es fundamental para comprender la materialidad de las economías comunitarias: como recuerda Narotzky, “la reproducción de la vida no puede desligarse de la reproducción de los medios materiales que la sustentan” (2004, 227). En ese sentido, la tierra no es solo un recurso o un medio de producción, sino una condición de posibilidad para la reproducción social, para el arraigo y para la creación de otras formas de vida colectiva.

De las veintiséis ZVTN, muy pocas han logrado consolidarse como centros poblados; es más, otras tantas incluso han tenido que cerrarse y desplazarse a las llamadas nuevas áreas de reincorporación (NAR). A diferencia de estas, Agua Bonita cuenta con servicios básicos; aunque no hay acueducto, hay una planta de tratamiento de agua potable y un sistema de pozos sépticos. También hay interconexión eléctrica con la Electrificadora del Caquetá.

Lo primero que vi al llegar fue un quiosco de madera que estaba en construcción y que meses después, gracias a las gestiones de Carmen, se convertiría en una especie de vitrina para la venta de los diferentes productos elaborados por las y los exguerrilleros. El centro poblado cuenta con cerca de 55 espacios habitacionales donde, de acuerdo con la última cifra aportada por la Agencia Nacional de Reincorporación, para el 2022 vivían 196 personas (ARN 2022). Además, tiene un área deportiva con cancha sintética de fútbol, una gallera y una amplia zona social con cocina y tienda. En el caserío también se encuentra la Biblioteca Popular Alfonso Cano, un jardín infantil administrado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), un restaurante, una enfermería y un parque infantil y gimnasio al aire libre.

A lo largo y ancho del caserío se encuentran varias tiendas, un supermercado, panaderías y misceláneas, negocios que han formado las y los exguerrilleros con sus propios recursos; en la mayoría de los casos con el monto que les dieron por única vez, que fue de 8 millones de pesos. Otros reunieron el dinero y les apostaron a diversos proyectos productivos. Entre ellos hay varios que han sido un éxito en el país, como la cerveza La Roja o la empresa de producción textil Manifiesta, los dos nacidos en el AETCR de Icononzo, y La Montaña, especializado en morrales,

8 Solo recientemente y gracias al cambio de liderazgo en la Agencia para la Reincorporación y la Normalización (ARN), parece que en Tumaco van a tener un terreno propio.

este sí en Agua Bonita. Estos negocios, algunos más en el contexto de las economías populares e informales, otros más empresariales, han corrido con diferente suerte y esto depende también de los capitales sociales o culturales con los que cuentan sus miembros.

Muchos exguerrilleros y exguerrilleras de Agua Bonita hacen parte de la Cooperativa Multiactiva para el Buen Vivir y la Paz del Caquetá (Coombuvipac), cuyos proyectos productivos son integrados además por población local, o *civiles*, en el lenguaje de la *reincorporación*, pero en realidad campesinos, como los exguerrilleros. En los alrededores del caserío se encuentran cultivos de piña, un estanque de piscicultura, un trapiche para la producción de panela, una planta despulpadora de fruta y un gran vivero donde se venden árboles nativos, frutales y ornamentales (figura 1). También se han acondicionado unas cabañas para el alojamiento de turistas junto a un lago artificial. Hubo incluso un centro de entrenamiento y operaciones de desminado humanitario, en el que trabajó el compañero de Carmen, pero que tuvo que cerrar en 2025, al parecer por la presión que ejercieron grupos armados. Fuera del centro poblado, también se encuentra localizada la planta de destilación de aceites esenciales de Asmupropaz. Esta planta queda en el terreno de una habitante de la vereda que, aunque no es firmante de la paz, permitió ubicarla allí porque hace parte de la asociación.

La casa de Carmen es esquinera y fusiona los lotes que les correspondían a ella y a su compañero, quien también es exguerrillero y con quien tenía una relación desde antes de la dejación de armas. El lote conjunto, de alrededor de 80 metros cuadrados, tiene una construcción de un piso, de paredes de ladrillo y tejas de zinc. Cuenta con tres habitaciones amplias, sala-comedor y cocina, y un patio interno que sirve como garaje para la moto y bodega para herramientas de trabajo. Por una de las entradas, la más habitual, se llega directamente a una cocina con comedor auxiliar, y luego hay un lavadero y un baño común. Justo frente a la sala-comedor, Carmen tiene una oficina con un par de escritorios, un computador y una impresora. Ella, como representante legal de la asociación y motivada por su sentido de responsabilidad, conserva allí los archivos de Asmupropaz en gruesas carpetas.

Bajando de la casa, a unos 50 metros, está su huerta, un espacio de cerca de 80 metros cuadrados donde cultiva frutas y hortalizas, hace compostaje con lombrices, cría gallinas y hasta practica la apicultura. Además de este espacio, Carmen puede disponer de un terreno más amplio en el vivero comunitario. Allí siembra plátano, maíz, cebolla y maní. En la huerta inicia siempre la jornada laboral, a las 5 a. m.



Figura 1. Aviso del vivero de Agua Bonita

Fuente: fotografía propia.

Mañana: el trabajo del campo y los proyectos productivos

La agitada vida de Carmen inicia muy temprano. A las 5 a. m. ya está ocupada. Su trabajo en la madrugada está dividido entre cocinar su almuerzo y el de su compañero. Él no cocina, pero sí va con ella a las labores de la huerta. Algunas de las tareas que realizan cotidianamente son alimentar a las gallinas y desyerbar las plantas, extraer el compostaje y esparcirlo con una de las máquinas originalmente usadas para aplicar fungicidas, o cosechar los productos listos. El trabajo es exigente, especialmente en el terreno más amplio, donde las labores físicas son más intensas. Aunque la pequeña huerta demanda constancia, es en el espacio más grande en el que se concentran los mayores esfuerzos: allí procuran mantener una diversidad de cultivos combinando, por ejemplo, el maíz con el maní o la cebolla, en un intento por aprovechar al máximo el suelo y garantizar cierta autonomía alimentaria (figura 2).

Otra labor importante para la vida económica de Carmen es conservar sembradas las plantas aromáticas para poder cosechar y producir los aceites esenciales en el taller de Asmupropaz. Según cuenta, a veces tienen que comprarlas porque ha habido dificultades para mantener la producción adecuada, pues la elaboración de aceites esenciales requiere de mucho material para hacer tan solo un poco con el fin de venderlo puro y usar el hidrolato⁹ en otros productos, como jabones naturales.

En las conversaciones que sostuve con Carmen, en varias ocasiones la sentí un poco frustrada porque mencionaba que las personas ya no querían trabajar la tierra, ni los campesinos de la zona ni los exguerrilleros. Cuando le pregunté por qué les habían concedido un terreno dentro del vivero, su respuesta fue: “Porque nosotros sí la trabajamos y ese terreno nadie lo estaba usando”¹⁰.

En el vivero el trabajo es duro: Carmen y su compañero desyerban, riegan, fertilizan y fumigan (figura 3). Pese a esto, cuando la acompañé, noté que lo hacía con mucha habilidad y rapidez, en cuanto me explicaba los nombres y utilidades de las plantas. “Este es el maní y este otro el aguacate”, me indicaba mientras hacía su trabajo, sin perder ni un instante.

9 El hidrolato es un extracto acuoso obtenido de plantas mediante la destilación al vapor. De este proceso proviene el aceite esencial.

10 Todas las citas de la etnografía provienen del registro que se hizo en campo entre 2023 y 2024.



Figura 2. Carmen y su esposo trabajando en la huerta

Fuente: fotografía propia.

Junto a la de Carmen se tejen otras historias paralelas dentro del centro poblado. Los firmantes de la paz han tenido trayectorias diferentes en las FARC; algunos de los que viven en Agua Bonita estuvieron en la guerrilla durante cuarenta, treinta o veinte años. Una de esas historias es la de Teresa, también parte de Asmupropaz. En una de mis visitas, la conocí cuando fuimos a comprarle algunos artículos de bisutería. Ella tiene una miscelánea donde vende mercancías chinas: perfumes y accesorios para mujer, y también los aceites que elaboran en la asociación y productos de marihuana que ella misma fabrica. Me mostró un par de plantas de marihuana que tenía al frente de su casa y me contó cómo aprendió a extraer los aceites en una capacitación que recibió en Asmupropaz. Esto lo hace en su casa de manera más rudimentaria. También se dedica a la bisutería: aretes, collares, cordones para anteojos, entre muchas otras cosas. Ella se encarga de estas labores mientras ayuda al cuidado de su nieto y realiza el trabajo propio del hogar.



Figura 3. Trabajo de fertilización

Fuente: fotografía propia.

En Agua Bonita también conocí a Antonio, un exguerrillero que ha puesto en marcha un pequeño taller de carpintería, donde fabrica muebles, y además cultiva una huerta. En una conversación pausada, pero cargada de convicción, me explicó que muchos exguerrilleros como él le apuestan al cooperativismo porque, según sus palabras, “nosotros somos contrarios al capitalismo, de ser cada día más rico, más rico”, un modelo en el que, decía, impera “un corazón de bolsillo”. Para él, el cooperativismo representa lo opuesto al capitalismo y se fundamenta en el trabajo comunitario: “Las cosas rinden más, aunque se gana menos, porque la ganancia es para todos”¹¹.

Antonio me detalló los distintos proyectos comunitarios que han impulsado: cultivos de piña y caña, ganadería, piscicultura, carpintería, una fábrica de bolsos y una planta despulpadora de fruta. Para él, estos emprendimientos reflejan una ética del trabajo que han sostenido a lo largo del tiempo. “Sé que el capitalismo nos puede absorber en algún momento, porque es macro, porque es la potencia que hay ahora”, reconocía con lucidez. Pero, agregaba, “salimos en condiciones similares a las de los demás colombianos, en una pobreza absoluta, no tuvimos casa”, y por eso, dijo el hoy carpintero, “tuvimos que construir una familia”.

Algunos proyectos productivos generan muy poco empleo en realidad, y muchos de sus socios no quieren trabajar en los que se han realizado. En los de piscicultura, por ejemplo, son escasas las personas que se emplean de manera regular, ya que suele ser suficiente con que dos de ellas se encarguen del cuidado del estanque —aunque esto, por supuesto, varía según su tamaño—. En el caso del cultivo de piña, el empleo también es intermitente: los momentos de trabajo se concentran principalmente en la siembra y en la cosecha. Por esta razón, muchos de los integrantes de la cooperativa complementan sus ingresos con otras actividades, mientras que algunas mujeres dedican la mayor parte de su tiempo al trabajo doméstico (Pérez 2014), el cual se ve en parte compensado por la asignación mensual que reciben por su proceso de reincorporación tras la dejación de las armas.

Para el proyecto de la piña, las y los exguerrilleros recibieron capacitaciones con el fin de aprender a cultivarla, preparar el terreno, conocer los colinos (semillas) más adecuados para la siembra y saber las distancias prudentes entre

.....

11 Agradezco a Joseba Agirre Retolaza y a Andrea Landaluce Florido, del País Vasco, a quienes ayudé con el contacto de Carmen y Agua Bonita durante la realización (aún en curso) del documental *Caminos inciertos*. El documental aborda el tema de la reincorporación de las FARC-EP. Ellos grabaron la entrevista que hicimos conjuntamente y luego me facilitaron el material. De aquí tomo las citas del testimonio de Antonio.

plantas, todo un conocimiento complejo que ha sido impulsado por la cooperación internacional que ha apoyado el proceso de reincorporación. En Agua Bonita han tenido siembras grandes, hasta de 196 000 colinos. En las primeras cosechas enfrentaron algunos desafíos relacionados con la comercialización de la piña. Pese a la dificultad para sacarla de la vereda, debido al mal estado de las vías de acceso, han logrado distribuir varias toneladas entre los municipios más cercanos, como El Doncello, Puerto Rico y El Paujil. Aunque las y los firmantes de la paz cuentan que perdieron gran parte de las primeras cosechas, la instalación de una planta desulpadora en 2019 permitió diversificar la comercialización de la piña y ahora es transformada en productos como mermeladas, arequipes y hasta crema de whisky.

Las labores del campo no les son ajenas a las y los exguerrilleros. Aunque durante la guerra no se dedicaban de manera sistemática al trabajo agrícola, la mayoría proviene de contextos campesinos, de modo que labrar la tierra fue una práctica común para ellos tanto antes de su ingreso a las FARC como, en algunos casos, durante su permanencia en la guerrilla (Neira Cruz 2021). Según varios relatos, en distintas ocasiones cultivaron alimentos en terrenos civiles, para su propio consumo y para el de los habitantes locales. Durante un recorrido por la biblioteca/museo, Carmen ilustra esta continuidad simbólica y material al relatar cómo una parrilla que en tiempos de guerra se usaba para cargar el morral de campaña hoy sirve para cargar las piñas que cosechan en la vida civil.

Hay que decir que, a juicio de los propios exguerrilleros, la asignación mensual puede hacer que no se preocupen por crear otros ingresos, o que lo hagan de manera esporádica, como, por ejemplo, únicamente en tiempos de siembra o cosecha. Para recibir la asignación mensual, las y los firmantes de la paz han tenido que bancarizarse, debido a los requerimientos del Estado. Como nos lo han mostrado Luci Caballero y Verónica Gago (2020), la bancarización obligatoria a través de los subsidios estatales es posicionada como “inclusión financiera” individualizante y al final funciona como garantía para el endeudamiento, que a su vez ha sido clave para la explotación financiera de la población. En algunos casos, como el de Carmen, aunque emprender estos proyectos los ha obligado a la bancarización, se han resistido al endeudamiento.

Todos estos relatos nos hablan de *economías barrocas*, esa “composición estratégica de elementos microempresariales, con fórmulas de progreso popular, con capacidad de negociación y disputa de recursos estatales y eficaces en la superposición de vínculos de parentesco y de lealtad ligados al territorio, así como a formatos contractuales no tradicionales” (Gago 2014, 23). En otras palabras,

vemos cómo las lógicas de cuidado colectivo y la apuesta por el cooperativismo y la solidaridad están en tensión permanente con la necesidad de insertarse en el *marco capitalista* para responder a realidades del negocio o a la bancarización, y así recibir la asignación mensual. Esto se articula con la sección siguiente en tanto parecen imponerse a veces unas subjetividades quizá más individuales que no logran conciliar con las implicaciones de un trabajo colectivo en la asociación, lo que se traduce en sobrecargas laborales para algunas personas.

Tarde: esfuerzos asimétricos y el trabajo por la paz

Usualmente en la tarde, aunque siempre dependiendo de las demás tareas y responsabilidades, Carmen pasa por la planta de destilación de aceites. Como ella tiene protección de la UNP, suele ir en el carro hasta allí, a las afueras de los terrenos del poblado, como ya lo mencioné. La planta, construida con aportes de la embajada de Portugal, es un microcosmos en las montañas. Se trata de un espacio de unos 70 metros cuadrados, con un techo alto y tres entradas. El cuarto más grande es donde está la maquinaria para destilar, un gran refrigerador, un mesón con lavamanos. También cuenta con un cuarto de almacenamiento de sustancias y material de trabajo, además de una pequeña oficina y un baño.

En la asociación no todas trabajan. Carmen es quien se ha echado al hombro no solo la labor de destilado, sino también la de producir jabones, aceites y esencias, además de la gestión y las ventas. En otra de mis visitas, llegué directamente a la planta, donde ella estaba esperando a la persona que le llevaría la olla especial de destilado, que se había averiado hacía algunas semanas. Cuando llegué, Carmen estaba realmente enojada. Ella llevaba más de una hora de espera y renegaba por la “falta de palabra” y la pérdida de tiempo que le causaban. Mientras esto pasaba, iba limpiando (barriendo y lavando) la parte externa de la planta; yo intentaba calmarla preguntándole por otras cosas, al tiempo que le ayudaba a barrer el agua con la que estaba lavando los pisos del exterior.

La indignación de Carmen condensaba varias frustraciones: no solo era la única que asumía de forma constante la responsabilidad de liderar el trabajo en la planta, sino que también era prácticamente la única que se encargaba de las labores de aseo dentro del recinto y de la limpieza de los alrededores, necesarias para evitar que roedores o serpientes accedieran al lugar. Entre tanto ella me comentaba, por ejemplo, que tras la primera donación de plántulas aromáticas a las familias que hacían parte de la asociación, y que tenía como objetivo ser la semilla inicial para sostenerse en adelante, muchas personas o no las sembraron,

o las dejaron morir, lo que repercutió en la falta de continuidad, la ausencia de material propio para trabajar y la necesidad de comprar a terceros.

Siempre pensé en las paradojas de conseguir grandes inversiones para luego enfrentar todas las dificultades a la hora de echar a andar estos proyectos. En una de mis estancias en Agua Bonita coincidí con la visita de la embajadora de Noruega, cuya delegación quería conocer el centro poblado. Viví todo el *performance* del despliegue de la embajada, lo que implica movilizar a la misión de verificación de Naciones Unidas, los esquemas de seguridad, etc. No obstante, lo más interesante fue acompañar a Carmen desde adentro, como una persona casi sin adscripción institucional, con la que no se tiene que disimular nada. Ahí también vi el *performance* de la reincorporación, ese juego mitad ficción, mitad real, esas relaciones diplomáticas en las que unos y otros saben que se necesitan y se dicen lo que se deben decir, pero en el fondo unos más que otros conocen las verdaderas circunstancias.

Entre tanto alboroto por la visita, acompañé a Carmen, quien era una de las lideresas que debía atenderla, y me subí a su carro, junto con su esquema de seguridad. Querían conocer la planta desulpadora de frutas, un esfuerzo de múltiples actores, pero especialmente de la cooperación portuguesa y del Fondo Europeo de Apoyo a la Paz de la Unión Europea a través del proyecto “Territorios caqueños sostenibles para la paz”. La desulpadora es un salón grande, de unos 60 metros cuadrados, con varias máquinas y neveras adecuadas para el trabajo y la conservación de la fruta. Aunque fue muy usada en los primeros años tras su instalación, como ya se ha mostrado arriba, paulatinamente se fue subutilizando y ahora su empleo es intermitente.

Luego de salir de allí visitamos el cultivo de piña. Recuerdo muy bien cuando Carmen les hablaba de que fumigaban con productos agroecológicos, mientras la embajadora se veía asombrada, aunque aquello no era tan cierto, ya que para hacerlo se requeriría mucho dinero. Eso sí, han cultivado mucha piña y han logrado vender buena parte de ella. También es verdad que desde 2022 han estado trabajando para que esta piña sea orgánica, se usen materias libres de agroquímicos y el resultado sea una fruta libre de agrotóxicos, pero esto se debe implementar por etapas.

Además de conocer estos proyectos productivos, que de algún modo están asociados a la seguridad alimentaria, todas las veces que fui a La Montañita acompañé a Carmen a hacer talleres. Ella ha liderado varios proyectos financiados por diferentes agencias de cooperación internacional. Uno de ellos tiene que ver con la socialización del informe de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV), costado por el Fondo Multidonante de las Naciones Unidas para la Sostenibilidad de la Paz. Este fue un proyecto que la institución para la que trabajo les ayudó a

formular y a sustentar desde el punto de vista contable. Aunque yo apoyé algunas cosas, aquí estuvo muy involucrada otra colega del Capaz.

En una ocasión realizamos un taller sobre la CEV y su legado, en el que participaron cerca de cuarenta jóvenes de los cursos avanzados del colegio de un caserío ubicado a dos horas del AETCR. Algunos de estos estudiantes pasan la semana en ese caserío, el colegio les proporciona un lugar donde dormir y comida en sus mismas instalaciones, y ellos vuelven los fines de semana a sus casas en la zona rural. Ese mismo día, de regreso, acompañé a Carmen a la conmemoración del Día de las Víctimas en el municipio de El Paujil. Otro día fui con ella a la vereda más alejada de La Montañita, en esta ocasión en el marco de un proyecto ambiental y de fortalecimiento de emprendimientos productivos de personas “civiles”, campesinas de la zona. Aunque ella es quien realmente organiza y lidera ese proyecto, tuvo que contratar para la coordinación a un ingeniero agrícola con el que no le fue muy bien y al que debió cambiar más adelante; frustrada, me decía que no era despierto, que necesitaba de alguien que la apoyara más activamente.

En los intersticios de las actividades de las economías cooperativas, Carmen dedica su tiempo también al liderazgo social y político: hace parte del comité de género de las zonas de reserva campesina, la han invitado como líder a participar en la formulación del Plan Nacional de Acción de la Resolución 1325 de Naciones Unidas, de Mujeres, Paz y Seguridad, y además interviene en los procesos comunitarios de su comunidad.

Noche: entre carpetas y burocracia

Cuando llega la noche, Carmen no solo se encarga de preparar la cena para ella y su esposo; también se ocupa con esmero de alimentar a sus gatas, a quienes trata como parte de la familia. Solo después de atender esos cuidados cotidianos se encierra en su oficina, un cuarto modesto pero funcional, en el que guarda en carpetas cuidadosamente rotuladas los documentos de Asmupropaz. Es un espacio silencioso, donde la jornada laboral continúa bajo la luz tenue de un bombillo y el zumbido del ventilador. Allí, el trabajo es tan diverso como agotador, y varía según las urgencias del momento: puede estar organizando los temas legales y contables, preparando los informes para proyectos de cooperación internacional, buscando cotizaciones para materiales de un taller comunitario, planificando actividades pedagógicas o revisando actas para convocar a las asambleas. La burocracia de la asociación, esa dimensión invisible que rara vez aparece en los discursos heroicos sobre la reincorporación, recae casi por completo sobre sus

hombros. Asumir este rol no ha sido una elección cómoda, sino una forma de compromiso con su comunidad, aunque a menudo implique sobrecarga, frustraciones y escaso reconocimiento.

Carmen ha tenido también una trayectoria como funcionaria: trabajó en la Agencia de Restitución de Tierras y en algún momento le ofrecieron un cargo más alto en un ministerio, pero ella no aceptó. No se ve viviendo en Bogotá ni atrapada en la lógica centralista del Estado. Eligió seguir trabajando en su territorio, como enlace institucional, lo que no ha estado exento de dificultades. Ser empleada del Estado en un lugar como Agua Bonita implica navegar a través de una maquinaria institucional que a menudo no reconoce las condiciones reales de quienes habitan y trabajan en los márgenes.

Un episodio que la afectó ocurrió cuando, tras cumplir con sus responsabilidades, no recibió su salario durante un mes entero. La razón: no había cambiado su afiliación a una ARL específica, requisito del cual nadie la había informado y que se volvió un obstáculo técnico imposible de revertir. Me buscó con urgencia, entre desconcertada y angustiada, para intentar resolverlo. Hicimos múltiples gestiones, consultamos planillas, llamamos a funcionarios, revisamos cada detalle, pero ya era tarde: el sistema no permitía modificaciones en las planillas ya canceladas, y ese mes trabajado quedaría sin ser pagado. Carmen, al borde de las lágrimas, me hablaba por teléfono, decepcionada, sintiéndose atropellada por un sistema que no da cabida al error y que penaliza con dureza a quienes no manejan todos los códigos de su compleja burocracia.

Ese episodio, como muchos otros, muestra que el trabajo de Carmen no se limita a la gestión comunitaria o al liderazgo social. Implica también lidiar con un aparato institucional opaco, que impone exigencias técnicas sin acompañamiento, que espera resultados sin ofrecer garantías y que reproduce formas de violencia administrativa que desgastan a quienes, como ella, han decidido mantenerse en sus territorios, sosteniendo el día a día de los procesos de paz. Su oficina nocturna no es solo un espacio de trabajo; es también un umbral en el que se condensan las tensiones entre el compromiso ético con la comunidad y la pesada maquinaria del Estado, entre la política vivida desde abajo y la racionalidad tecnocrática que rige los proyectos y contratos. Y, sin embargo, cada noche, Carmen vuelve a sentarse frente a su escritorio, sin quejarse, con la convicción de que hay cosas que, si ella no hace, simplemente no se hacen.

Conclusión

Carmen es agricultora, gestora de proyectos de cooperación, tallerista y funcionaria pública; hace *fundraising*, alquila habitaciones y realiza trabajo comunitario y de formación. Su vida muestra las interrelaciones entre la economía, la política y el trabajo comunitario, así como la imbricación que hay entre ellas, y puede ser pensada como una excepción, en tanto la mayoría de las mujeres exfarianas han decidido formar familias nucleares, tener hijos y dedicar buena parte del tiempo a su crianza. Sin embargo, encarna también la pluralización de las prácticas económicas de exguerrilleras y campesinas. A estos ensamblajes Gago los llama *economías barrocas*, esas “articulaciones que mixturán lógicas y racionalidades que suelen vislumbrarse —desde las teorías económicas y políticas— como incompatibles” (2014, 22), pero que, en todo caso, convocan de manera particular la dinámica de lo múltiple.

La trayectoria de Carmen evidencia que la participación política, el trabajo comunitario y la gestión económica no son esferas separadas, sino dimensiones profundamente imbricadas de una vida marcada por la organización colectiva y la responsabilidad compartida. Esta experiencia contrasta de forma aguda con los marcos normativos que guían las políticas de reincorporación y cooperación internacional, los cuales, al centrar el empoderamiento femenino en una lógica individualizante y empresarial, tienden a desconocer los procesos históricos, políticos y afectivos que han moldeado las vidas de muchas exguerrilleras y de sus apuestas políticas (Neira Cruz 2021).

En los procesos de reincorporación y en los contextos sociales de posacuerdo, las agencias de cooperación suelen partir del supuesto de que es necesario empoderar a las mujeres, en particular a aquellas identificadas como víctimas. Sin embargo, los programas de desarme, desmovilización y reincorporación (DDR) tienden a reproducir lógicas que revictimizan a las que participaron activamente en grupos armados y les niegan con frecuencia el reconocimiento de su agencia. Esto se expresa por ejemplo cuando funcionarias públicas o feministas urbanas refutan el hecho de que dentro de las filas de las FARC las mujeres pudieron tener ciertas condiciones de igualdad con sus camaradas y solo ven víctimas subordinadas a los mandos altos (mayoritariamente hombres). Se expresa también en cómo lo que las exguerrilleras llamaron *feminismo insurgente* fue opacado por la narrativa victimista que ganó terreno entre muchas de ellas.

Hay una tensión persistente entre lo que se asume como vulnerabilidad y el empoderamiento: las mujeres deben primero figurar como víctimas pasivas de la violencia para luego ser presentadas como agentes activas del cambio (Martin de

Almagro y Ryan 2019). Esta narrativa, profundamente influida por marcos institucionales como los promovidos por Naciones Unidas, parte de la premisa de que dichas mujeres carecían previamente de agencia. En consecuencia, el empoderamiento se concibe como una meta individual a alcanzar, fundamentalmente asociada al emprendimiento y la autonomía económica y desligada de los contextos colectivos, políticos o históricos que marcaron sus trayectorias. Por ejemplo, en varios AETCR vi cómo se impartían talleres o cursos de ONU Mujeres sobre violencias basadas en género, que en muchos casos repetían un discurso genérico sin explorar sus historias y resistencias en las FARC. Eso no quiere decir que no sufrieran violencias de género, sino que partir de esta premisa dificulta no solo otras lecturas, sino también otras formas de abordar los procesos de reincorporación.

La experiencia cotidiana de Carmen y el entramado productivo que sostiene su vida en Agua Bonita nos permiten afirmar, con base empírica y conceptual, que la economía en los espacios de reincorporación dista de ser homogénea o reducible a las lógicas de emprendimiento individual impulsadas desde los marcos institucionales del posacuerdo. Por el contrario, los ensamblajes que observamos son una pluralización concreta de prácticas económicas en los que coexisten y se entrelazan múltiples formas de producción, intercambio, cooperación y subsistencia. Al mismo tiempo, en estos ensamblajes persisten asimetrías y desigualdades estructurales y en la distribución del trabajo, como puede notarse en la sobrecarga de labores que recae en Carmen. El cooperativismo no está exento de conflictos y, lejos de idealizarlo, debemos entender su complejidad.

Frente a las narrativas desarrollistas basadas en el monocultivo —como en los casos del aceite de palma en Sierra Leona o del coco en Sri Lanka—, en Agua Bonita se despliega una economía que, aun con limitaciones estructurales, apuesta por la diversificación, el aprovechamiento del territorio y la construcción colectiva de otras formas de vida posibles. La diversidad productiva no solo aparece como una estrategia de supervivencia, sino también como una apuesta política frente a la racionalidad del capital, y ambas revelan “una lógica de mutua contaminación, de [...] complementariedades y contradicciones” (Gago 2014, 21). Sin embargo, la ARN les ha apostado más a los proyectos productivos individuales que a los colectivos, y de ello dan cuenta las cifras: para 2020 existían, “en cuanto a la reincorporación económica, [...] 90 proyectos productivos colectivos y 2569 proyectos productivos individuales” (ARN, citada en Leal 2022, 66)¹².

12 Para entender mucho mejor cómo operaron en el gobierno de Iván Duque las políticas de reincorporación desde la ARN, recomiendo leer el trabajo “La burocracia simulada de la reincorporación: una

Un día en la vida de Carmen permite evidenciar, además, que las fronteras entre economía formal e informal son difusas. Las actividades de cuidado, la producción de alimentos, la gestión de proyectos financiados por cooperación internacional, el trabajo en la planta de esencias, la venta de productos artesanales y la gestión administrativa de la asociación se entretajan en una red compleja en la que lo doméstico, lo comunitario y lo político se coimplican. Desde esta perspectiva, los esquemas clásicos de análisis económico resultan insuficientes, pues invisibilizan dimensiones fundamentales, como el trabajo de reproducción social, las redes de reciprocidad o la organización comunitaria. Como lo plantea la economía feminista, es necesario ampliar el campo de lo económico para incluir estas prácticas que, aunque no siempre mercantilizadas, son esenciales para la sostenibilidad de la vida.

Tal como propone Susana Narotzky (2004), la antropología económica debe orientarse a entender cómo la lógica capitalista ha entramado, transformado y subsumido otras racionalidades económicas, pero también cómo estas coexisten, resisten o se reconfiguran en medio de relaciones sociales históricamente situadas. En este sentido, el concepto de reproducción social es clave: es “el movimiento mediante el cual una realidad social histórica concreta establece las condiciones para su continuidad y contiene transformaciones dentro de los límites de una lógica dominante” (20). La reproducción social permite, además, “superar dualismos tales como los que existen entre los enfoques micro y macro, entre las perspectivas materiales y culturales, y, en general, entre ‘economía’ y ‘sociedad’” (14), lo que habilita una mirada compleja sobre las formas materiales y simbólicas que sustentan la vida.

Desde esta perspectiva, las economías comunitarias no deben entenderse como expresiones residuales del capitalismo o alternativas a él, sino como espacios donde se disputa el sentido mismo de lo económico. Como plantean Katherine Gibson y Julie Graham, una economía política feminista debe *desnaturalizar la economía*, renunciar a los binarismos capitalismo / no capitalismo y apostar por una *economía de la diferencia*, es decir, por la construcción de un lenguaje que visibilice la multiplicidad de prácticas económicas que coexisten, se solapan o se tensan en contextos concretos (Gibson-Graham 2011). En sus palabras, se trata de *queerizar la economía*, esto es, de abandonar los dualismos

.....
 etnografía feminista de la política pública de reincorporación”, en el que se evidencia que la apuesta por los proyectos productivos individuales no respondía necesariamente a los intereses de las personas en proceso de reincorporación (Leal Cabra 2022).

que dominan nuestra imaginación económica. El uso ampliado de la categoría *queer*, que ha servido para contestar al binarismo funcional, al patriarcado y a la heterosexualidad normativa, puede servir para ampliar nuestra visión de las relaciones económicas.

Esta apuesta se articula también con una crítica al capitalocentrismo, entendido como la tendencia a definir todas las economías con relación al capitalismo, ya sea como su negación, su apéndice o su resistencia. Frente a ello, las autoras proponen “una proliferación inusual (*queering*) del panorama económico y la construcción de un nuevo lenguaje de la diversidad económica” (Gibson-Graham 2011, 167) que permita nombrar y valorar aquellas prácticas económicas que usualmente han sido invisibilizadas o despreciadas: el trueque, el trabajo doméstico, las redes de reciprocidad, las economías del cuidado, los sistemas comunitarios de producción, las cooperativas y las formas de subsistencia no mercantilizadas, a las que Verónica Gago (2014) denomina *economías barrocas*.

En una clave similar, Gago apuesta por pensar el neoliberalismo (la fase actual del capitalismo) no solo como una doctrina homogénea y compacta, sino como una pluralización de prácticas en diferentes niveles que ella ha llamado *neoliberalismo desde abajo*. De ese modo puede verse “su articulación con formas comunitarias, con tácticas populares de resolución de la vida, con emprendimientos que alimentan las redes informales y con modalidades de negociación de derechos que se valen de esa vitalidad social” (20). La autora destaca el carácter heterogéneo, contingente y ambiguo del neoliberalismo desde abajo, en el que la obediencia y la autonomía se disputan.

Es aquí donde la economía política feminista ofrece aportes cruciales. Como señala Cristina Carrasco (2014), la noción de trabajo debe ampliarse para abarcar todas las actividades humanas orientadas a la satisfacción de necesidades, no únicamente aquellas que se insertan en el mercado laboral remunerado, como en el caso de Carmen, cuyo empleo es quizá lo que menos tiempo le ocupa.

El circuito amplio del trabajo permite ver cómo tanto el trabajo mercantil como el no mercantil —doméstico, de cuidados, comunitario— son imprescindibles para la reproducción de la vida y, por tanto, constituyen lo económico en sentido pleno. Además, esto hace posible impugnar la falsa neutralidad del sujeto económico liberal —abstracto, autosuficiente, masculino—, al mostrar que toda forma de vida está atravesada por la interdependencia.

Cultivar una economía comunitaria en clave feminista exige, entonces, una práctica cotidiana de politización del trabajo, de redistribución del cuidado y de organización ética y colectiva de la vida económica. Como plantean Gibson y

Graham, no se trata de alcanzar una esencia comunitaria, sino de “politizar la economía de nuevas formas”, reconociendo que la economía es un lugar de decisiones, de praxis y de construcción de mundos posibles (Gibson-Graham 2011, 175).

En este escenario, también se hace evidente una tensión persistente entre dos formas de agencia: por un lado, la que promueve la subjetividad neoliberal emprendedora, autosuficiente y responsable exclusiva de su propio bienestar; por otro, aquella que se ancla en experiencias históricas de organización colectiva, de militancia política y de reciprocidad solidaria, como la que encarnan muchas mujeres exguerrilleras. La agencia de Carmen no puede entenderse como un proceso meramente individual de empoderamiento, sino como el resultado de trayectorias colectivas de lucha y escasez compartida que se reconfiguran en la vida civil. Tal como advierten Martín de Almagro y Ryan (2019), el enfoque dominante de la cooperación internacional suele desconocer estas trayectorias, al concebir el empoderamiento e incluso la autonomía económica como una meta individual a alcanzar, generalmente asociada al acceso al crédito o al emprendimiento económico, tal cual se ha visto en contextos como el de Liberia. En el caso colombiano, la apuesta colectiva de las FARC ha contenido, al menos hasta ahora, la imposición generalizada de este modelo, aunque no sin tensiones internas y contradicciones crecientes, pues, como he mostrado, la lógica individualista tiende a reproducirse.

A su vez, esta apuesta ética y política exige la organización colectiva de la vida económica más allá de la lógica de la acumulación y la competencia. En lugar de concebir la economía como un espacio técnico, neutral o regido por leyes inmutables, es preciso pensarla como un campo de disputa, de creación y de imaginación política. Como lo proponen Gibson y Graham, no se trata de alcanzar una esencia comunitaria —una suerte de modelo puro o ideal de comunidad—, sino de sostener prácticas concretas de *ser-en-común* que reconozcan la pluralidad, la diferencia y *el conflicto* como componentes constitutivos de toda vida colectiva (Gibson-Graham 2011).

Esta visión se aleja tanto del fetichismo mercantil como de los esencialismos comunitaristas. No busca instaurar una “buena” economía en oposición a la “mala” economía capitalista, sino desbordar el marco capitalocéntrico que restringe nuestra imaginación política. Como he mostrado a lo largo de este artículo, son múltiples estrategias económicas las que conviven en el AETCR de Agua Bonita, lo que produce a su vez contradicciones evidentes. Los esfuerzos por garantizar la propiedad del terreno, por ejemplo, contrastan con la poca iniciativa para trabajar la tierra; las apuestas por abrir negocios privados serían insostenibles sin el apoyo colectivo en el centro poblado; el trabajo colectivo en lugares como la

planta de Asmupropaz no es igual en todas las etapas de producción, lo que obliga a las mujeres a comprar plantas que hubiesen podido cultivar ellas mismas. Lejos de romantizar, lo que intenté fue mostrar las contradicciones, las potencias y las dificultades de la vida económica en Agua Bonita.

Desde esta perspectiva, la economía no es un espacio cerrado, sino un entramado abierto de relaciones sociales que puede ser intervenido, reorganizado y resignificado a partir de prácticas situadas, muchas veces pequeñas o fragmentarias, pero cargadas de potencia política. Por ello, una economía comunitaria feminista no se mide únicamente por sus resultados cuantificables, sino por su capacidad de sostener vidas dignas, redistribuir poder y promover subjetividades éticas capaces de imaginar otros mundos posibles.

Referencias

- ARN (Agencia para la Reincorporación y la Normalización).** 2022. “AETCR Caquetá - Agua Bonita”. https://www.reincorporacion.gov.co/es/reincorporacion/Paginas/ETCRs/AETCR_agua_bonita.aspx
- Asmupropaz (Asociación de Mujeres Productoras de Paz).** S. a. “Quiénes somos”. Consultado en septiembre de 2025. Ya no disponible en línea.
- Caballero, Luci y Verónica Gago.** 2020. *Una lectura feminista de la deuda: ¡vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Tinta Limón.
- Carrasco, Cristina, ed.** 2014. *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política.* La Oveja Roja.
- Ecomún (La Federación de Economías Sociales del Común).** S. a. “Quiénes somos”. <https://ecomun.com.co/quienes-somos/>
- Federici, Silvia.** 2013. *La inacabada revolución feminista: mujeres, reproducción social y lucha por lo común.* Desde Abajo.
- Federici, Silvia.** 2018a. “A modo de introducción. Marxismo y feminismo: historia y conceptos”. En *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*, 7-20. Tinta Limón.
- Federici, Silvia.** 2018b. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Tinta Limón.
- Gago, Verónica.** 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular.* Colección Nociones Comunes. Tinta Limón.
- Gibson-Graham, J. K. [Julie Graham y Katherine Gibson].** 2011. *Una política poscapitalista.* Siglo del Hombre.

- Leal Cabra, Yuri Andrea.** 2022. “La burocracia simulada de la reincorporación: una etnografía feminista de la Política Pública de Reincorporación”. Tesis de maestría en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.
- Martin de Almagro, Maria y Caitlin Ryan.** 2019. “Subverting Economic Empowerment: Towards a Postcolonial-Feminist Framework on Gender (in)Securities in Post-War Settings”. *European Journal of International Relations* 25 (4): 1059-1079. <https://doi.org/10.1177/1354066119836474>
- Monroy, Silvia y Axel Rojas.** 2024. Introducción a *Trabajo de campo: diarios, relatos y otras elaboraciones etnográficas*, editado por Silvia Monroy y Axel Rojas, 11-46. Universidad del Cauca.
- Narotzky, Susana.** 2004. *Antropología económica: nuevas tendencias*. Melusina.
- Neira Cruz, Andrea.** 2021. “Masculinidades insurgentes: el grupo armado como tecnología de género”. En “Masculinidades: campos críticos, procesos emancipatorios y reconfiguraciones de la hegemonía”, número especial, *Hybris: Revista de Filosofía* 12: 11-44. <https://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/435>
- Neira Cruz, Andrea y Andrea Teresa Castillo Olarte.** 2022. *Economías comunitarias y feministas: una apuesta por la sostenibilidad de la vida*. Universidad Central.
- Pérez, Amaia.** 2014. “Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados”. En Carrasco 2014, 49-73.

Cosas tagangueras: reflexiones sobre el don desde una comunidad de indígenas pescadores del Caribe colombiano

Taganga Things: Reflections about the Gift in a Community of Indigenous Fishermen in the Colombian Caribbean

Coisas de Taganga: reflexões sobre o dom em uma comunidade de pescadores indígenas no Caribe colombiano

Recibido: 20/05/2025 • Aprobado: 12/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Wilhelm Londoño Díaz

Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia

wlondono@unimagdalena.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-9791-5837>

Anghie Steffany Prado Mejía

Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia

mejia.anghie@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-5451-2689>

Resumen

Este artículo reflexiona sobre las teorías del intercambio, tomando como punto de partida el estudio de la noción de *don*. Según Bourdieu, el fin del siglo XX se caracterizó por la emergencia de concepciones económicas de la conducta humana como un fenómeno explicable a partir de una lógica de costo-beneficio. Para el sociólogo francés, a este enfoque se le puede oponer la teoría del don, según la cual los intercambios crean relaciones y no meramente ganancias. Sin embargo, esta perspectiva aún excluye dinámicas presentes en economías locales, en las que los intercambios no se dan únicamente entre humanos, sino también con otros seres. Con base en el trabajo de campo realizado con una comunidad de pescadores indígenas de Taganga, en el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta, este artículo argumenta que los dones

no solo generan contraprestaciones, sino que expresan sentidos filosóficos sobre el lugar de los seres humanos en sistemas de relaciones con entidades como el mar y la tierra.

Palabras clave: don, intercambio, economía, objetos, indígenas, Caribe colombiano

Abstract

This article reflects on theories of exchange, taking the *gift* as its starting point. According to Bourdieu, the end of the twentieth century was characterized by the emergence of theories that viewed behavior as a phenomenon that could be explained by cost-benefit logic. The French sociologist argues that this approach can be countered by gift theory, according to which exchanges create relationships rather than profits. However, this theory excludes dynamics present in local economies, in which exchanges take place between human and non-human entities. Based on field research conducted with a community of indigenous fishermen in Taganga, on the Sierra Nevada de Santa Marta coast (Colombia), this article argues that gifts generate exchanges and express philosophical senses about the human beings' place in relationship systems with entities such as the sea and the land.

Keywords: gift, exchange, economy, objects, Indigenous people, Colombian Caribbean

Resumo

O presente artigo reflete sobre as teorias da troca, tendo como ponto de partida o estúdio da noção de *dom*. Segundo Bourdieu, o final do século XX foi marcado pela emergência de concepções econômicas do comportamento humano como um fenômeno explicável a partir de uma lógica de custo-benefício. Para o sociólogo francês, esta abordagem pode ser contraposta à teoria do dom, segundo a qual as trocas criam relações e não apenas ganhos. No entanto, esta perspectiva exclui dinâmicas presentes em economias locais, nas quais as trocas não acontecem simplesmente entre humanos, mas também com outros seres. Baseado no trabalho de campo realizado com uma comunidade indígena de pescadores em Taganga, no litoral da Sierra Nevada de Santa Marta, este artigo argumenta que os dons, além de contraprestações, também expressam sentidos filosóficos sobre o lugar dos seres humanos em sistemas de relacionamento com entidades como o mar e a terra.

Palavras-chave: dom, troca, economia, objetos, indígenas, Caribe colombiano

Introducción¹

En el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta, al norte de Colombia, se encuentra el pueblo pesquero de Taganga. Allí se asienta el cabildo indígena homónimo, reconocido por el Estado desde el 2020². En este lugar, las familias practican la pesca indígena tradicional usando una red llamada *chinchorro*. Esta red se extiende en bahías con fondos arenosos (ancones) mediante el uso de canoas hechas de un solo tronco, denominadas *monóxilas*. Localmente reciben el nombre de *cayucos*. Como lo mostraremos en el artículo, esta economía comunitaria está basada en el *pagamento*, una ofrenda ritual que los pescadores hacen al mar y a la tierra, como señal de agradecimiento por los dones recibidos, que en esencia corresponden a los cardúmenes capturados³. También se paga por otras cosas, como la amistad o el cuidado que la sierra y el mar dispensan a los humanos. El *pagamento* por la pesca consiste en ofrendar pescado a los gallinazos (*Coragyps atratus*) que revolotean durante las tendidas del *chinchorro*. También se ofrece tabaco al mar, el cual, según narraciones locales, toma la forma de un viejo al que se visita regularmente en La Cueva, una ensenada cercana a la playa de Bonito Gordo.

Este artículo analiza la práctica de la pesca ancestral taganguera, con especial énfasis en el *pagamento*, y discute con varias tendencias del estudio antropológico contemporáneo sobre esta clase de ofrendas. En primer lugar, argumentamos que no es correcto interpretarlas a partir de concepciones que ven en fenómenos similares al *pagamento* acciones simbólicas que redundan en la creación de lazos sociales o en la legitimación de privilegios políticos. Tampoco nos alineamos con las teorías del giro ontológico que encuentran en costumbres análogas de comunidades locales expresiones de ontologías universales. Compartimos con Zoe Todd

-
- 1 La información etnográfica mencionada en este artículo se recolectó entre los años 2022 y 2025 mediante conversaciones con actores locales, que se dieron en campo mientras los tagangueros y tagangueras hacían sus labores cotidianas; en otros casos se hicieron mesas redondas en la casa del cabildo indígena de Taganga. La posibilidad de estas charlas se abrió por un convenio entre la Universidad del Magdalena y el cabildo. La confianza que rodeó la investigación fue posible, a su vez, por lazos de amistad tejidos con la comunidad gracias a que los autores han residido en el poblado desde el 2016.
 - 2 Reconocimiento otorgado por la Resolución n.º 010 del 5 de febrero de 2020, emitida por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior.
 - 3 Debemos aclarar que nuestra investigación no podría encasillarse en la llamada antropología del mar, en tanto buscamos comprender la práctica de la pesca en Taganga desde el enfoque de las economías comunitarias, tal como lo supone el dossier. Para comprender una antropología del mar en Taganga véase Prado y Cantillo Matos (2023).

(2016) la idea de que el giro ontológico expresa más bien cómo la academia noratlántica se apropia de los saberes locales, que siempre han pensado sus actividades económicas como una relación entre humanos y otros seres. Esta apropiación se hace al intentar ubicar dichos saberes en categorías generales que remiten a conceptos abstractos patentados por el conocimiento experto antropológico. En consecuencia, una lectura acrítica de las relaciones entre humanos y otros seres permitiría aducir que estos temas han sido abordados exclusivamente a partir de las teorías poshumanistas (e. g. Tola 2020). Sin embargo, estamos de acuerdo con diversos autores (Bessire y Bond 2014; Campo Tejedor 2017; Graeber 2015; Soto Arias 2020; Todd 2016) en la crítica a este enfoque, que se impone como un “nuevo paradigma”, cuando en realidad configura una abstracción despolitizada de problemas tratados incluso antes del siglo XX. Como se verá al final del artículo, coincidimos con Karl Marx (2009) en que, en las sociedades precapitalistas, en las que no existe el trabajo como mercancía, la subsistencia se conceptualiza localmente como una relación entre humanos y no humanos. En este sentido, las interpretaciones del giro ontológico proponen como novedad algo ya advertido por Marx en la primera mitad del siglo XIX.

En nuestro estudio, mostramos que las relaciones que unen a humanos con otros seres, asibles en diversas ofrendas que se hacen en Taganga, forman parte de una filosofía de la economía comunitaria que reconoce en el mar y en la tierra, en este caso la Sierra Nevada de Santa Marta, entidades que ofrecen dones de manera desinteresada. A partir de este reconocimiento local, se propone un diálogo con la teoría del don en el que se enfatizan sus posibilidades analíticas cuando se examinan intercambios no solo entre seres humanos, sino entre estos y otras entidades. Se trata, en consecuencia, de trascender el antropocentrismo que determina dicha concepción.

El artículo tiene cuatro partes. La primera presenta un breve compendio de la teoría del don y las principales críticas que ha recibido en la disciplina antropológica. Para eso, nos centramos en los desarrollos sobre el concepto de don realizados por Pierre Bourdieu (2023). La segunda expone las representaciones antropológicas clásicas que se han hecho sobre la comarca taganguera y algunos datos históricos que resaltan la importancia de la pesca en este poblado, no solo en el presente, sino a lo largo de la historia. La tercera describe etnográficamente los pagos que se hacen en Taganga, enfatiza los intercambios que se dan entre los pescadores y entes como el mar o la tierra, y también se refiere a aquellos que ocurren entre seres humanos, en cuyo estudio se busca ampliar las interpretaciones clásicas que suponen que este tipo de circulación debe entenderse

exclusivamente a partir de una óptica enfocada en la creación de obligaciones. Finalmente, la cuarta parte plantea un análisis de los intercambios entre humanos y otros entes apelando a herramientas teóricas de la obra de Karl Marx sobre las economías precapitalistas.

Los textos: surcar las teorías

En 1993, Bourdieu iniciaba su curso de antropología económica diciendo que en ese momento había resurgido la *teoría de la acción racional* (2023, 14). Para caracterizar esta tendencia, citaba a Jon Elster (2015), reconocido economista de la Universidad de Chicago. Elster argumentaba que las conductas de las personas podían explicarse como expresión de una racionalidad intrínseca a lo humano. Según él, una acción resultaba racional si cumplía tres requisitos:

- 1) la acción debía ser *óptima*, dado el marco de creencias en que se fundaba;
- 2) las creencias debían respaldarse en las evidencias que se tuvieran de lo óptimo que fuese la conducta;
- 3) la evidencia del carácter óptimo de una conducta debía resultar de una inversión mínima en la consecución de información (2015, 235).

La crítica de Bourdieu a esta teoría tiene un acierto importante: adjudicar a Elster la deshistorización de las conductas económicas, lo que traía como consecuencia la universalización de casos históricos particulares (Bourdieu 2023, 14). Es decir, para el profesor de la Universidad de Chicago no importaba si se analizaba una acción desarrollada en el neolítico o en el liberalismo estadounidense; los seres humanos eran movidos invariablemente por los tres criterios mencionados. Para contrarrestar la obsesión de Elster por la optimización, Bourdieu apelaba a la teoría antropológica del don como expresión de una conducta que desbordaba la búsqueda de beneficios. En su opinión, esta teoría permitía comprender que “no hay sociedad que no otorgue un reconocimiento a la generosidad, es decir, al don gratuito como victoria, de algún modo, sobre el egoísmo” (19).

Según la propuesta de Bourdieu, el don es una forma de ir en contra de la optimización en la circulación de cosas. Se trata, para el sociólogo francés, del “principio y motor de los intercambios” (25), un motor cuyos principios no se les escapan a los nativos, tal como sugería Lévi-Strauss al decir que el don tiene “una necesidad inconsciente cuya razón está en otra parte” (citado en Bourdieu 2023, 25).

De esta manera, Bourdieu criticaba la capacidad que se adjudica Lévi-Strauss para ver lo que los nativos no veían y proponía una reelaboración de la teoría del don. De acuerdo con él, lo que hace falta en la comprensión de este concepto es

introducir el tiempo, pues la oferta de dones supone unos intervalos temporales en los que la obligatoriedad de devolver lo recibido se desvanece, lo que refunda el acto de dar como algo desinteresado (Bourdieu 2023, 32). Esta restitución del don como práctica que se escapa a una comprensión desde la perspectiva de la optimización es un guiño a la crítica de Derrida (1991), que plantea que, en caso de existir obligatoriedad en la devolución, el don no se distinguiría de un intercambio contractual (Bourdieu 2023, 20).

En su curso de antropología económica, Bourdieu retoma las ideas de este último acerca de la imposibilidad del don: la necesidad de devolver algo excluye la generosidad, el desinterés y la gratitud (2023, 34). Sin embargo, el sociólogo francés resuelve esta contradicción, precisamente, introduciendo la idea de la temporalidad: es el intervalo entre dar y recibir lo que anula el carácter contractual. A pesar de la defensa que hace Bourdieu del don, para Mauss los intercambios de dones son un contrato. En sus palabras, cuando las sociedades intercambian, “lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general” (Mauss 2009, 93).

Bourdieu propone tanto una teorización sobre el sentido de los intercambios en esas sociedades que Mauss llamó *arcaicas* como una consideración sobre lo que significan las cosas intercambiadas. En esa teorización hay una generalización de la idea y de los objetos del intercambio, así como una disputa por reestablecer la teoría de la reciprocidad del don atacada por Derrida.

De un lado, este artículo concuerda con la idea según la cual los intercambios de dones configuran una política que se opone a la búsqueda de la optimización. De otro lado, propone replantear la concepción del don como algo universal para evitar subsumir en ella las lógicas y epistemologías locales que motivan las dinámicas de dar u ofrendar en el seno de economías comunitarias. A lo largo del texto veremos que estas dinámicas pueden dar cuenta de las jerarquías y el prestigio entre clanes; sin embargo, si las subsumiéramos en la generalidad de la noción de don, quedarían desvinculadas de las filosofías subyacentes a la consecución, la fabricación y el uso de cosas en redes de intercambio.

Taganga: la red de redes

En 1954, Alicia Dussán de Reichel publicó un artículo sobre Taganga que hacía eco de los trabajos de Margaret Mead sobre los rasgos de la personalidad en las sociedades nativas. Ella iniciaba su escrito señalando que se trataba de “un pueblo de pescadores” que “se levanta sobre un extenso sitio arqueológico cuyas manifestaciones corresponden a la cultura tairona de comienzos del siglo XVI” (1954, 89). Para retratar a las personas que vivían allí, el texto usa dos procedimientos clásicos: la descripción de lo que hace la gente en ese lugar (recalcando que son pescadores) y su ubicación temporal y espacial (viven encima de un sitio arqueológico del siglo XVI). Sin embargo, dado que la intención de Dussán es describir las características de la personalidad, no hay mucha información sobre la pesca. De esta manera, el rasgo principal de los habitantes del pueblo, de acuerdo con las líneas iniciales de su trabajo etnográfico, a saber, el de ser pescadores, es obviado.

Después de la contextualización, Dussán comienza a proporcionar representaciones cuestionables sobre la gente de Taganga⁴. Algunas de estas apreciaciones son las siguientes: “Los hijos no son especialmente deseados por los padres ni por las madres” (93); “La madre pretende estar vigilando al niño que comienza a moverse libremente [...], pero ella está ausente la mayor parte del tiempo” (97); “Los niños tienen lenguaje obsceno” (98); “Entre madre e hija hay hostilidad” (99).

Resulta muy interesante contrastar las palabras de Dussán con las de viajeros arribados a Santa Marta a finales del XIX. Dentro de este inventario podríamos reseñar el trabajo de Frederick Simons (1879), que buscaba hacer una topografía de la costa. Cuando llegó a Taganga, la retrató como una “pequeña villa de pescadores con 100 habitantes, principalmente de raza india” (1879, 2). Sorprende que entre las descripciones de ambos, separadas apenas por sesenta años, los tagangas dejaron de ser indígenas para convertirse netamente en pescadores mestizos. Investigaciones más recientes (Londoño Díaz 2023) han sugerido que la construcción de la gente de Taganga como mestiza, popularizada por los trabajos de Dussán, tuvo que ver con que no se ajustaba a la representación, entonces habitual, de que los objetos de estudio dignos de la antropología serían los “nativos esenciales”. Desde esta perspectiva, mientras ella permanecía en Santa Marta

4 En diversos conversatorios sostenidos entre el 2024 y el 2025, los habitantes del pueblo nos han manifestado su inconformidad con los comentarios de Dussán citados acá. Las críticas han venido fundamentalmente del cabildo gobernador Ariel Daniels, del director de la Casa del Patrimonio, Román Matos, y del antropólogo taganguero David Cantillo.

entrevistando a sus criadas tagangueras, a las que dibujó como mujeres hostiles y despreocupadas de la crianza de sus hijos, su esposo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, estaba haciendo etnografía con “los indígenas de verdad”: los koguis (Reichel-Dolmatoff 1950). Ya que la antropología —al menos la promocionada y desarrollada en Colombia— se fundó bajo el particularismo histórico de Franz Boas, los tagangas resultaban ciertamente acuosos, inasibles para personas entrenadas en la idea de que las culturas tenían límites discretos. Estos límites estaban ausentes en ellos; de ahí que Dussán no se molestara en indagar acerca de su etnicidad. Como lo señaló Michel-Rolph Trouillot (1992) hace varias décadas, el Caribe no encaja en el culturalismo estadounidense, que definió la antropología como el estudio de culturas acotadas por rasgos diferenciadores.

La pesca no fue objeto de investigación antropológica en la década de 1940, cuando Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff vivieron en Santa Marta. Algunas décadas más tarde, Köster *et al.* (1978) publicaron un artículo sobre el uso de fibras sacadas de la majagua (*Pseudobombax septenatum*) para la fabricación de chinchorros. El texto ponía de manifiesto la complejidad del trenzado de las fibras; sin embargo, en vista de que tenía un enfoque biológico, no ahondó en las particularidades antropológicas del tejido de los chinchorros, es decir, en el hecho de que se trata de un trabajo colectivo soportado en redes de parentesco y movilizado por individuos prominentes de las familias. Dichas redes son la condición de posibilidad de las redes de pesca.

En una publicación relativamente reciente, el actual cabildo gobernador de Taganga, Ariel Daniels (2011), discutía, desde una perspectiva histórica, las complejidades del tejido del chinchorro: primero hay que identificar el árbol correcto y pedir permiso a la madre Taganga para cortarlo; después hay que quitar la corteza, luego sacar las fibras, posteriormente hacer los hilos y, al cabo de todo este proceso —que toma varias semanas—, se deben armar los mantos para darle forma a la red.

Daniels (2011) señala algo que ya había notado Dussán en la década de 1940: Taganga, durante la Colonia y la República temprana, había sido fuente de pescado no solo para las familias de Santa Marta, sino también para la curia. Con este recurso, la curia estuvo en capacidad de sufragar gastos de varios de sus proyectos, entre ellos la construcción y el mantenimiento de la catedral de Santa Marta, así como los de la iglesia de Taganga.

Anghie Prado y Ayrton David Cantillo Matos (2023) complementaban las apreciaciones de Daniels sobre la complejidad del tejido del chinchorro reseñando el sistema de navegación de los tagangas, que implica una cartografía marino-costera que se resume en la idea de *los caminos del mar*. Igualmente, trabajos etnográficos

recientes (Londoño Díaz 2023) sumaban un aspecto al entendimiento de la pesca en Taganga, mostrando cómo la tendida de los chinchorros en los ancones solo era posible por el uso de canoas monóxilas —y chinchorros— de fabricación colectiva.

Como lo muestran las investigaciones sobre las canoas (Londoño Díaz 2023), en el pasado⁵, en Taganga se podían distinguir dos tipos: unas de al menos cuatro remeros, dos a cada lado, usadas para extender el chinchorro en los ancones, y otras de cuatro remeros a cada lado, empleadas para las faenas de larga distancia. En esos viajes, los tagangas llegaban hasta lugares como Dibulla, desde donde remontaban las cuencas de ríos como el Ancho y subían a poblados koguis en los que desposaban mujeres (Londoño Díaz 2023). De hecho, los tagangas se reconocen a sí mismos, en la actualidad, como Peibuni Tuxe, expresión que, según el profesor Francisco Gil, rector de la escuela kogui de Palmor, Ciénaga, Magdalena, significa “clan amigo del mar” (entrevista personal, Santa Marta, 2024).

Habría que agregar que las canoas no solo permitían las tendidas de chinchorros; también, la búsqueda de sal en la salina de Chengue, al igual que la de compañeras en clanes koguis, en especial del norte. Esto suponía redes de intercambio entre el litoral y las cuencas altas de la sierra, lo que favorecía la formación no solo de las redes de parentesco, sino de las de los aliados con las cuales las familias construían las canoas y los chinchorros.

Un rasgo destacable de estos sistemas de reciprocidad es que las canoas eran, como los humanos, bautizadas con nombres propios (la Niña Oriana, Tibisay, Capricornio, Aún Me Recuerdas, Tito Bollo, Tractomula, Kalimán, entre otros). Cuando no podían ser reparadas, las maderas no se utilizaban para hacer fuego o para otros menesteres; como conservaban el espíritu del árbol del que habían sido cortadas, y por lo tanto estaban vivas, se dejaban en los ancones para que volvieran a alimentar a la madre tierra Taganga. De ahí que, como dice Ariel Daniels, Taganga signifique “bahía encantada” o “serranía de la serpiente” (entrevista personal, Taganga, 2024). Recordemos que, cuando Bronisław Malinowski (1986) bautizó su monografía como *Los argonautas del Pacífico occidental*, pensó en Argos, la nave de Jasón que fue hecha a partir de árboles sagrados. Al igual que en las islas Trobriand⁶, en Taganga las canoas están vinculadas no solo con los espíritus que

5 Ahora menos, en vista de la tecnificación de la pesca iniciada después de la bonanza marimbera de la década de 1970, que implicó la entrada de las líneas de nailon y el uso de la fibra de vidrio.

6 Cabe subrayar que la definición de magia de Malinowski (1985) viene de los rituales mágico-religiosos usados en la fabricación de canoas en las Trobriand.

pueblan los cerros que resguardan la bahía, sino con los guardianes del maritorio que los tagangas conocen como “los vigías del mar” (Prado y Cantillo Matos 2023).

Podríamos decir que la deferencia de los pescadores hacia las canoas supone una política del don de acuerdo con la cual el cuidado del artefacto, su trato como ser y el cariño que se le tiene responden al reconocimiento de que estas tecnologías son las que posibilitan la creación de las redes de parentesco, así como la subsistencia misma de las familias. En este sentido, decorarlas y rezar a los seres dueños de las maderas forman un repertorio de dones que se ofrendan en agradecimiento al hecho de que estas embarcaciones permiten las movilizaciones que garantizan el sustento y el encuentro de las mujeres que aseguran la reproducción. Esto configura una teoría local, consciente, que no necesita de un antropólogo que la ubique en una determinada ontología (Todd 2016).

Cabría afirmar, en consecuencia, que las canoas y los chinchorros históricamente fueron artefactos que materializaban la primacía de lo colectivo sobre lo individual en el pueblo taganga. Gracias a ellos, los tagangas garantizaban comida y movilidad a un asentamiento que, como Santa Marta, siempre tuvo serios problemas de abastecimiento. A su vez, las embarcaciones y las redes fueron tecnologías estratégicas que le permitieron a la comunidad negociar con los representantes de diversos poderes externos. Recordemos, por ejemplo, la llegada a Santa Marta, en 1823, del capitán inglés Charles Stuart Cochrane, quien describió el puerto como un lugar que “presentaba las más deplorables escenas de ruina y destrucción” (1825, 58). A pesar del desprecio de Cochrane por el poblado, mencionó no solo la hospitalidad recibida de algunos de sus anfitriones, sino también las canoas puestas a su disposición para sus desplazamientos en el marco de los reconocimientos que hacía (62).

Pagamentos

En la actualidad, Taganga sigue siendo un importante puerto indígena. Si bien no se hacen desplazamientos en canoa desde allí hasta los territorios de comunidades koguis, estas sí van a Taganga. Estos viajes tienen diversas motivaciones, pero en casos específicos puede ser que los indígenas bajen de la sierra a buscar lo que se considera un *delicatessen*: pescado seco. Los koguis también van a Taganga con mucha frecuencia para abastecerse de conchas de mar que son usadas para hacer la cal del poporo. Otra motivación grande para ir al pueblo es hacer pagamentos en los diversos lugares sagrados ubicados en lo que se denomina *la línea negra*, la cual está reseñada, sitio por sitio, en el decreto presidencial 1500 de 2018 (Prado 2020).

Estas relaciones entre sierra y mar parecen ser una constante histórica. Como lo mencionaba Reichel-Dolmatoff (1951, 60), la documentación del siglo XVI hace referencia a los intercambios frecuentes entre la costa y la sierra, en los cuales se canjeaba pescado de aquella por mantas y oro de esta.

En estos lugares sagrados o *ezuamas* se llevan a cabo prácticas denominadas *pagamentos*, que consisten en ofrendar ciertos artefactos, como piedras pulidas llamadas *tumas*. En el pasado, se ofrecían figuras de orfebrería en forma de aves, incluidas las de carroñeros como el gallinazo, que fueron extraídas después de la Conquista. De hecho, en un año relativamente tardío como 1922, una misión del Field Museum de Chicago recorrió la costa de Santa Marta y extrajo ciertos artefactos que estaban localizados en estos sitios sagrados (Londoño Díaz 2025).

Hoy en día, las autoridades del cabildo de Taganga, en conjunto con otras autoridades koguis, siguen haciendo estos pagamentos, aunque, claro está, sin orfebrería. Por ejemplo, cuando un hombre taganguero se encuentra con un par kogui, cada uno saca de su mochila un puñado de hojas de coca y lo deposita en la mochila de su semejante como intercambio simbólico. En prácticas de pago menos cotidianas, la autoridad que las coordina, que usualmente es un mamo, pide a los participantes formar un círculo para agradecer por los dones recibidos del mar, la tierra, el agua, el sol y las plantas. Un momento de estas reuniones, al menos en las de Taganga, consiste en que cada participante toma entre el índice y el pulgar una mota de algodón entregada por el mamo. La persona debe hacer girar la mota entre estos dedos y transformarla en una bolita. Con esta transformación, el pagador se deshace de sus energías negativas.

Una vez que se han formado las bolitas, el mamo las recoge. En el caso de los pagamentos que coordinan los tagangueros, son llevadas al sitio sagrado de Dibijuka, donde son entregadas al lugar (figura 1). Vale aclarar que esto se hace en ese ancón porque es considerado un sitio-ser que representa la autoridad y el gobierno taganguero. Como se puede apreciar en estos intercambios, recibir las motas de algodón, transformarlas en bolitas y entregarlas al lugar tienen que ver con que los indígenas advierten que la tierra y el mar ofrecen las condiciones de posibilidad de la reproducción de las familias. De la sierra salen los árboles para hacer las canoas y los chinchorros con los que se pescan los cardúmenes en los ancones. De esta manera, la subsistencia taganguera, su economía comunitaria, está alejada de las lógicas de intercambios basados en la optimización de los beneficios; sin embargo, tampoco puede comprenderse netamente desde la óptica clásica acerca del don, que, según Mauss, sería un propiciador de contraprestaciones. Menos aún sería expresión de una ontología particular a la que tendría solo acceso el antropólogo

que se encarga de teorizar y abstraer los hechos etnográficos (Todd 2016). En estos intercambios, lo que reconocen los sujetos, en cuanto miembros de los clanes, es que su subsistencia proviene de la sierra y el mar, con los cuales no es posible establecer relaciones contractuales. De ese reconocimiento viene toda la política del agradecimiento que se condensa en las prácticas de pago.



Figura 1. Dibijuka, 2024

Fuente: fotografía de los autores.

También puede ser que los pagos culminen con *aseguranzas*: manillas hechas de hilos de fibras naturales que se amarran en las muñecas de las personas que pagan y que funcionan como testimonio de la participación en estos rituales. Como se puede apreciar en investigaciones recientes (Londoño Díaz 2025), en muchos sitios del litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta se encontraron cuarzos pulidos que parecen tener la forma de cuentas de collar. Los arqueólogos no supieron interpretar este hallazgo, pero, dada la evidencia etnográfica, dichos cuarzos pueden haber sido el resultado de ofrendar las manillas, que en el pasado estaban compuestas no solo del hilo, sino de una cuenta. Como se dijo arriba, estas piedras pulidas se llaman *tumas* y son elementos esenciales de los pagos.

Otro de los pagos que se hace en el maritorio de Taganga es el del pescado a los gallinazos. Esto se lleva a cabo en los ancones de la isla de La Aguja (figura 2). En este intercambio, el gallinazo es reconocido como una deidad cuya gestión hace que los pescadores dispongan de los cardúmenes que llenan los chinchorros. Como lo han mostrado Prado y Cantillo Matos (2023), en la pesca con



Figura 2. En la cima de la isla de La Aguja, lugar del pago al gallinazo, 2024

Fuente: fotografía de los autores.



Figura 3. El Viejo fumando, 2024

Fuente: fotografía de los autores

estas redes el mar ofrece los pescados que serán capturados, de tal manera que no se coge sino lo que brinda el océano.

Otro pagamento consiste en darle tabaco al Viejo (figura 3). El Viejo es el mar. Esto se hace sobre una laja del ancón de La Cueva, donde las olas del mar chocan contra las piedras. Allí se ubica un tubo en medio de un hoyito soplador. Hay que prender el tabaco y meterlo en el tubo, que a su vez se debe incrustar en la laja. No solo se le da tabaco al mar para retribuir una faena de pesca, sino para conversar y contemplarlo, pues, si uno deja el tabaco prendido y se va al ancón vecino, el mar no fumará, tal como aseguran los tagangas, entre ellos la pescadora Oneida Pinto, quien afirma que el Viejo es resabiado (entrevista personal, Taganga, 2024).

De esta manera, el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta está lleno de intercambios que hacen los seres humanos con entidades como el Viejo o Dibijuka. Como ya se mencionó, estas prácticas se escapan a la lógica del don entendido como un contrato, tal como lo supone Derrida, o como un mecanismo de construcción de reciprocidad, según la concepción elaborada por Bourdieu a partir de Mauss. Igualmente, serían malinterpretadas si se consideran solo como expresión de una ontología particular. Vistas desde la lógica local, en estas economías comunitarias las ofrendas se hacen para reconocer que los humanos jamás podrán pagar todos los dones recibidos del mar o la sierra, y que gestos rituales como ofrecer tabaco o manillas rotas al litoral no bastan. Estas formas de relación con otros seres serían una muestra consciente de un intercambio que va más allá de la obligatoriedad que supone el don creador de reciprocidad; aun si los humanos dejaran de pagar, la mar y la sierra seguirían ofrendando sus dones: en tanto el mar exista, “nada cambiará y el principio de la vida es el mar” (Ariel Daniels, comunicación personal, septiembre de 2024).

En resumen, en el maritorio de Taganga habría dos tipos de intercambios. Los realizados entre personas y los que tienen lugar entre personas y otros seres. En relación con el primer tipo, como en el caso de las hojas de coca, la teoría del don explica estas circulaciones a partir de su resultado: la reciprocidad. En cuanto al segundo, como en el caso de las ofrendas en Dibijuka o en la isla de La Aguja, la misma teoría no permite apreciar que estas prácticas ocurren como una manifestación consciente de que son seres como el mar y la sierra los que hacen posibles las condiciones de vida de la comunidad. De hecho, en algunos mitos koguis se advierte que fueron aves como el colibrí las que dieron a los humanos las semillas con las cuales fundar sus culturas (Preuss y Fischer 1989). En este sentido, la mitología reconoce que las cosas de las cuales emerge la sociabilidad provienen de dones otorgados por seres que están por fuera del plano humano.

Si nos tomamos en serio las lógicas del pago, vemos que hay una conciencia de que la vida es posible por la relación de los humanos con otros seres. En cambio, las teorías eurocéntricas ven en los rituales solo prácticas para formar grupos (Latour 2005) o para legitimar el poder de las elites (Earle 1987; Sahlins 1958; Wolf 2001).

En el siguiente apartado propondremos revisar prácticas como el pago no solo de acuerdo con sus propios términos, sino a partir de las ideas de Karl Marx sobre las sociedades precapitalistas. Esto no supone que el análisis sea marxista y que con él se pretenda una revolución que selle el acto de defunción del capitalismo. Simplemente, apelamos a sus ideas en vista de que dan luces sobre el problema de por qué los indios hacen pagos en lugares que son personas con cosas que son sujetos.

La crítica desde la perspectiva de Marx

Entre 1857 y 1858 Marx redactó varios manuscritos que serían una suerte de base experimental para su obra cumbre, *El capital* (Marx 2000). Dentro de esos manuscritos, conocidos como los *Grundrisse* (Marx 1987), había un apartado relativamente corto que se denominaba “Formas que preceden a la producción capitalista”. Este escrito fue publicado separadamente con el título *Formaciones económicas precapitalistas* (Marx 2009).

Las *Formaciones* son un texto muy interesante porque allí Marx reflexiona sobre las sociedades que han sido el objeto tradicional de la antropología. Él no busca proponer una teoría antropológica, sino explicar que la separación de los trabajadores con respecto a las condiciones objetivas que permiten la reproducción de sus sociedades es un evento histórico. Es decir, a diferencia de Elster, citado arriba, no plantea una teoría de la acción racional transhistórica: una cosa son las acciones económicas en los regímenes precapitalistas, en especial lo que Marx denomina *la comuna oriental*, y otra en el momento en el que el capitalismo comienza a operar.

La preocupación del autor no es la de aquellos que se han preguntado por las condiciones de la aparición del Estado, como lo ha hecho la tradición antropológica estadounidense desde mediados del siglo XX (Earle 1987), sino comprender la “separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo” (Marx 2009, 67). Para Marx, “la colectividad tribal resultante de un proceso natural [...] es el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad

de autorreproducción y de objetivación de esta” (68-69). Sobre estas comunidades dice lo siguiente:

Cada individuo se comporta como propietario o poseedor solo en tanto miembro, [...] de esta comunidad. La apropiación real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos producto del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o divinos de este. (69)

Desde esta perspectiva, en las sociedades tribales el individuo solo es posible en tanto está subsumido en redes de parentesco; la apropiación que hace de los recursos tiene como condición la existencia de la comunidad. Dice Marx que esta apropiación se considera localmente como algo que viene de esferas religiosas (“supuestos [...] divinos”) en las que no hay distinción entre humanos y otros seres.

Antes de usar las ideas de Marx para comprender los intercambios en el caso de Taganga, deberíamos aclarar varias cosas. La primera es que, desde Mauss, pasando por Lévi-Strauss, hasta llegar a Bourdieu, la etnología ha creído que existe una naturaleza humana en la que el trabajo, el poder y la religión han tenido diversas manifestaciones, y que la subsistencia, el control, las creencias y las ontologías son temáticas humanas que, variando el contenido, cumplen las mismas funciones a lo largo de la historia. La segunda cosa, relacionada con la anterior, es que, desde la óptica de Marx, el trabajo no es el mismo cuando está determinado por las relaciones con los clanes, o cuando el sujeto solo existe por el clan, que cuando ha sido liberado de esas relaciones y existe como trabajador asalariado, lo cual es “una de las condiciones históricas del capital” (2009, 67). La tercera consiste en reconocer que fue Michel Foucault (1983) quien, en su obra sobre el nacimiento de la prisión, se fijó en las maneras en que se creó lo humano en la modernidad. A través de disciplinas encargadas de estudiar lo humano (la pedagogía, el derecho y la economía, por ejemplo), este objeto se pensó como algo natural, pero al mismo tiempo separado de la naturaleza. Incluso esta construcción moderna se teorizó como una ontología más, denominada *naturalismo* (Descola 2012).

Con estas ideas en mente, podríamos comprender que la entrega de los algodones a Dibijuka como pago por permitirnos deshacernos de las cosas negativas es el reconocimiento de que la posibilidad de la vida dentro de la colectividad taganguera tiene como supuesto la existencia de la misma colectividad en el territorio, que a su vez es la condición de la existencia del clan. Y que este clan, a su vez, es la condición de existencia de los comuneros vistos como sujetos individuales.

Ni las ofrendas que se le dan al ancón, ni los objetos que se dejan allí ni los tabacos que se ponen para que el mar fume —es decir, ninguno de los elementos del ritual— tienen la función primordial de crear un sistema de contraprestaciones ni son una mera expresión ontológica. Como lo dice la lógica del ritual, se paga por las dádivas recibidas, que son la condición de posibilidad de la existencia humana. Lo que se reconoce aquí es lo que advierte Marx como fundamento de la reproducción de las formaciones precapitalistas. Lo mismo ocurre en la ofrenda de pescado a los gallinazos. Estos no son considerados fetiches, seres con poderes sobrenaturales a los que se les debe pagar para evitar sanciones. El pago implica que el mar da los cardúmenes, que los cerros dan las majaguas para los chinchorros y los caracolés para las canoas, que los manglares dan los cabos de los remos y las cuadernas de las naves, y que estos dones se dan a la comunidad como fundamento de la vida humana. Se paga porque este fundamento lo da el territorio, lo da el mar. No hay con estos entes ningún contrato, porque el mar o las montañas no esperan nada de los humanos, a pesar de que les dan todo. El mar está antes que nada y después de todo. Desde esta perspectiva, sí estaríamos en presencia del *don sin contraprestación* que exigía Derrida (1991).

En las sociedades precapitalistas, entonces, hay un reconocimiento de que la vida de la comunidad es posible por ese vínculo sin intermediación con la naturaleza. Las relaciones colectivas no están fetichizadas, no son expresiones de una ontología; los rituales no encubren el poder, como vanamente creen los antropólogos llamados marxistas (cf. Eves 1991; Londoño Díaz 2024). De hecho, lo que se celebra es que no hay alienación, que los sujetos están ligados directamente con las condiciones que permiten la reproducción de la existencia. Esto configura una manifestación política y no ontológica. En este sentido, las religiones en las sociedades precapitalistas funcionan sin la distinción entre lo que es humano y lo que no lo es; no se trata de una variedad de ontologías a lo largo y ancho del mundo, como se ha popularizado a partir de las teorías de Descola (2012). Solo hay dos formas de existencia: una en la que las personas no están separadas de sus condiciones objetivas de reproducción social —como los tagangas, conectados con su mar sin intermediarios— y otra en la que los trabajadores asalariados están alienados. En el primer tipo de sociedades hay una continuidad entre sujetos y cosas, pues ambos pertenecen al mismo orden; en el segundo, hay discontinuidad entre ellos, ya que hacen parte de órdenes diferentes. En donde no hay alienación, las cosas son iguales a los sujetos; en donde la hay, son diferentes.

Esto hace recordar algo que notó Malinowski en las islas Trobriand, en especial en Omarakana. La aldea en esta parte del archipiélago está organizada en círculos

concéntricos. Alrededor de ella, en el círculo exterior, viven los casados. Además de eso, esta es la zona donde se puede cocinar. En el interior de la aldea están las cabañas personales del jefe y de sus parientes masculinos, llamadas *lisiga*; también están las casas de los solteros, denominadas *bulaviyaka*, y las del ñame, conocidas como *bwayma* (Malinowski 1929, 71). Este último es un sujeto que tiene sus propias cabañas y está alejado de los peligros de la cocción.

Esta consideración con el ñame es una de esas muestras de que la sociedad sabe que él, como sujeto, es el que permite la reproducción de los clanes que no están separados de las condiciones objetivas de su existencia, y que es esa unión la que hace posible que se dé el trabajo como una consecuencia de la comunalidad, y no al contrario. De hecho, esta idea es lo que se celebra en el intercambio *kula*, en el que circulan unos objetos llamados *soulava* y *mwalli*, que tienen vida propia, tienen biografías y son la fuente de los relatos que se cuentan casi a perpetuidad.

Decía Malinowski (1920) que la textura de los relatos de las Trobriand se compone de dos temas principales: la visita de uno de estos *soulava* o *mwalli* a determinada aldea y las faenas marinas necesarias para que llegara allí. Lo que hizo Mauss al analizar el intercambio *kula* fue tratar de interpretarlo según el modelo de la sociedad alienada de la que él mismo hacía parte, por lo que llegó a concluir que los brazaletes y las manillas eran una suerte de “moneda” (2009, 141). Pero Malinowski fue muy enfático en señalar que estos objetos-sujetos nunca paran y que, de hecho, está muy mal visto que una aldea retenga *soulavas* o *mwallis*. De esta forma, estos intercambios por medio de canoas encantadas permiten, no la legitimación del poder de ciertos sujetos —poder que, entre otras cosas, no genera muchos privilegios porque cada trobriandés es dueño, en cuanto comunero, de las condiciones de posibilidad de su reproducción—, sino la formación de relatos sobre las capacidades de los clanes para navegar, para llevar y traer *soulavas* y *mwallis* que encarnan los principios con los cuales la sociedad se puede reproducir. Igualmente, si usáramos las ideas del giro ontológico, diríamos que son expresión de una ontología, lo cual no aporta mucho a la comprensión antropológica de estos intercambios.

Cierre: algunas consideraciones

En el mundo contemporáneo, la antropología se ha encargado de afianzar la idea de que las creencias son una suerte de encubrimiento de la realidad. Ya sea a la luz de las teorías de los resultados óptimos, de la concepción funcionalista de la religión o del giro ontológico, se trataría de meras apariencias que la

investigación puede develar. Estas teorías, que podríamos denominar metarreligiosas, suponen que, sin importar el ritual, sus particularidades o los seres en los que se fundan, los efectos sociológicos son los mismos en cualquier lugar del mundo y en cualquier época. Es por esta razón que Mauss acuñó la idea del don para referirse a esos sistemas de intercambio que, como bien lo señaló Bourdieu, encontraban un límite dentro de las explicaciones basadas en la idea de optimización como universal humano. ¿Qué sentido tenía navegar entre islas para llevar brazaletes y gargantillas? La respuesta era simple: generar prestigio, porque, al fin y al cabo, el prestigio es mejor tenerlo que no tenerlo. ¿Qué sentido tenía hacer láminas de oro, darles formas de gallinazos y dejarlas en el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta? La respuesta también era simple: fortalecer el liderazgo de ciertos individuos, que podrían usar esa preminencia para beneficios personales. ¿Qué sentido tenía acumular regalos y después quemarlos en grandes festines llamados *potlatch*? Igualmente: acrecentar el poder de los jefes a la vez que permitir que las sociedades lograran intercambiar algunas cosas adicionales. En cierto sentido, inocular la idea de la funcionalidad o de la optimización en las economías tribales, comunitarias o populares era una manera de argumentar que el afán de lucro y la desigualdad social podrían rastrearse en las sociedades basadas en el parentesco, lo cual configuraría una proyección de la economía capitalista en ellas.

Este supuesto de que la religión o los sistemas de creencias son formas refinadas de engaño ha sido la marca de la antropología, que, como dispositivo de conocimiento, naturalizó la noción de humanidad propia de la modernidad. Con esta naturalización, se popularizó la idea de que los humanos usan las creencias para legitimar el poder del que gozan algunos sujetos. Ya fuera de acuerdo con la perspectiva de Chicago que menciona Bourdieu, con toda su lógica de que la competencia es sana para la evolución social, tal como se encuentra desde Adam Smith hasta los teóricos de las sociedades complejas (Earle 1987) e incluso en marxistas como Maurice Godelier (1971), o de acuerdo con la perspectiva parisina y el afán de Bourdieu por señalar que cuestiones complejas como el mercado capitalista también están formadas por cuestiones antropológicas como la tradición o la historia. Se ha obviado el hecho descrito por Marx de que, con el advenimiento del capitalismo, se estableció un orden en el que los individuos quedaron desligados de las condiciones de su reproducción material; es este orden el que hace que este momento de la historia sea realmente crítico. Esto fue naturalizado por el giro ontológico y la idea de que la modernidad expresa una ontología naturalista (Descola 2012).

Desde esta perspectiva, tomar en serio los rituales de sociedades no capitalistas como la de los tagangas debería permitirnos comprender que la antropología no tiene que ser una traductora, intérprete o ventrílocua de las prácticas de los otros. Pensemos, por ejemplo, en la propuesta de Bruno Latour (2005), que dice que no importa el ritual, no importa dónde lo veamos, lo que hacen los grupos humanos es mantener sus cohesiones sociales; por esta razón, no debemos entenderlos como colectividades ostensivas, sino performativas. Este procedimiento hace que la antropología sea una forma de demostrar lo obvio: que la gente se reúne para fomentar las reuniones o que regala cosas, de manera desinteresada, para generar lazos sociales. Lo que no sería tan obvio es que los grupos humanos reconocen, en circunstancias en las que aún son dueños de los medios de su reproducción, que esta última es posible porque existe la comunidad, la colectividad como condición de la apropiación de los recursos. Decía Marx, como se citó arriba, que este reconocimiento se considera de orden divino. Si aceptáramos esto, deberíamos pensar la antropología como la constatación de un orden trascendente perdido y que, en la actualidad, con nuestras teorías antropológicas de la religión o la economía, lo que hacemos es naturalizar la dominación, la subordinación o la explotación como rasgos inherentes a la humanidad. Tal vez, argumentamos, sea el momento de concebir esta forma de conocimiento no como una explicación de la religión de los otros ni de sus intercambios, sino como una manera de comprender en qué momento comenzamos a tergiversar las creencias de los otros y en qué medida podemos volver a ver la antropología como un diálogo teológico, algo que Marx exploró (Dussel 1993). Incluso, arriesgarnos a hacer una antropología “escrita desde la periferia para las personas de la periferia” (Dussel 2011, 11).

En todo caso, los pagamentos en Taganga existen para celebrar el hecho de que las familias extensas constituyen las condiciones de posibilidad de la apropiación efectiva de los recursos y de que esos recursos son los que permiten la reproducción de aquellas, el trabajo no alienado. Independientemente de Mauss, de Marx, de los autores del giro ontológico o de nosotros, esto seguirá siendo así hasta que Taganga deje de ser Taganga o, como dice el adagio taganguero: “Hasta que el mar exista nada cambiará”.

Referencias

- Bessire, Lucas y David Bond.** 2014. “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”. *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bourdieu, Pierre.** 2023. *Antropología económica: curso en el Collège de France (1992-1993)*. FCE.

- Campo Tejedor, Alberto del.** 2017. “Antropología perspectivista o el giro ontológico: crítica de un paradigma no tan nuevo”. *Pucara: Revista de Humanidades* 1 (28): 11-54. <https://doi.org/10.18537/puc.28.01>
- Cochrane, Charles Stuart.** 1825. *Journal of a Residence and Travels in Colombia, during the Years 1823 and 1824*. Vol. 1. Londres: S. and R. Bentley. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.86725>
- Daniels, Ariel.** 2011. “La resistencia cultural de Taganga: un camino hacia su reconocimiento como pueblo ancestral”. En *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos*, editado por Gabriel Ricardo Nemogá, 113-134. Universidad Nacional de Colombia.
- Derrida, Jacques.** 1991. *Dar (el) tiempo*. Paidós.
- Descola, Philippe.** 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dussán de Reichel, Alicia.** 1954. “Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga”. *Revista Colombiana de Antropología* 2: 89-113. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1880>
- Dussel, Enrique.** 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino.
- Dussel, Enrique.** 2011. *Filosofía de la liberación*. FCE.
- Earle, Timothy K.** 1987. “Chieftdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective”. *Annual Review of Anthropology* 16: 279-308. <https://www.jstor.org/stable/2155873>
- Elster, Jon.** 2015. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge University Press.
- Eves, Richard.** 1991. “Ideology, Gender, and Resistance: A Critical Analysis of Godelier’s Theory of Ideology”. *Dialectical Anthropology* 16: 109-124. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00250240>
- Foucault, Michel.** 1983. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Godelier, Maurice.** 1971. *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Estela.
- Graeber, David.** 2015. “Radical Alterity Is Just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 1-41. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.14318/hau5.2.003>
- Köster, Friedmann, Génesis A. Guerrero y Freddy E. Ríos.** 1978. “Las fibras del majaguo, *Pseudobombax septenatum* (Jacq) en las artes de pesca de Taganga / Santa Marta, Colombia”. *Anales del Instituto de Investigaciones Marinas de Punta Betín* (10): 63-68. <https://doi.org/10.25268/bimc.invemar.1978.10.0.504>
- Latour, Bruno.** 2005. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2023. *Los argonautas del Caribe occidental: tradición de canoas de Taganga*. Universidad del Magdalena.

- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2024. “Cuatro ideas sobre Marx y la complejidad social en la arqueología de Colombia”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 56 (4): 587-597. <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562024005002401>
- Londoño Díaz, Wilhelm.** 2025. “The World in a Stone: Nature and Knowledge in the Indigenous Communities of Northern Colombia”. *World Archaeology* 56 (2): 287-303. <https://doi.org/10.1080/00438243.2025.2470707>
- Malinowski, Bronislaw.** 1920. “Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea”. *Man* 20: 97-105 <https://doi.org/10.2307/2840430>
- Malinowski, Bronislaw.** 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Harcourt Brace Company.
- Malinowski, Bronislaw.** 1985. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.
- Malinowski, Bronislaw.** 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Marx, Karl.** 1987. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI.
- Marx, Karl.** 2000. *El capital: crítica de la economía política*. Akal.
- Marx, Karl.** 2009. *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI.
- Mauss, Marcel.** 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Prado, Anghie.** 2020. *La consulta espiritual y física del pueblo kággaba*. Universidad del Magdalena.
- Prado, Anghie y Ayrton David Cantillo Matos.** 2023. “Caminos de la mar: tensiones por la apropiación del maritorio en Taganga, un pueblo indígena del Caribe colombiano”. *Jangwa Pana: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 22 (2): 1-12. <https://doi.org/10.21676/16574923.5147>
- Preuss, Konrad Theodor y Manuela Fischer.** 1989. *Mitos kogi*. T. 1. Abya Yala.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1950. “Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta - Colombia”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 5 (1): 9-298. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/256>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 1951. *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Banco de la República.
- Sahlins, Marshall.** 1958. *Social Stratification in Polynesia*. University of Washington Press.
- Simons, Frederick.** 1879. “Notes on the Topography of the Sierra Nevada of Santa Marta, U. S. of Colombia”. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* 1 (11): 689-694. <https://www.jstor.org/stable/1800684>

- Soto Arias, Guillermo.** 2020. “Las propuestas del ‘giro ontológico’ para la antropología: antropología latinoamericana y comunidades indígenas”. *Anthropía* (17): 115-130. <https://doi.org/10.18800/anthropia.2020.006>
- Todd, Zoe.** 2016. “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word for Colonialism”. *Journal of Historical Sociology* 29 (1): 4-22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tola, Florencia.** 2020. “Introducción al *dossier*: heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica”. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* 24 (2): 455-464. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9013>
- Trouillot, Michel-Rolph.** 1992. “The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory”. *Annual Review of Anthropology* 21 (1): 19-42. <https://www.jstor.org/stable/2155979>
- Wolf, Eric R.** 2001. *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. Ciesas.

Entre peces, ríos y comunidades ribereñas: reflexiones para un sentipensar multiespecies en clave latinoamericana

Between Fish, Rivers, and Riparian Communities: Reflections toward a Multispecies Sentipensar in a Latin American Key

Entre peixes, rios e comunidades ribeirinhas: reflexões para um sentipensar multiespécies em chave latino-americana

Recibido: 15/09/2025 • Aprobado: 26/01/2026 • Publicado: 01/05/2026



Juan David Arias-Henao

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

juan.ariash@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-0462-3964>

Resumen

En este artículo propongo algunas reflexiones para el desarrollo de un sentipensar multiespecies en clave latinoamericana, a partir del estudio de las relaciones de interdependencia entre peces y comunidades ribereñas en el río Samaná Norte, en los Andes colombianos. La investigación se basó en una etnografía multiespecies realizada mediante convivencias cotidianas, entrevistas y recorridos fluviales, siguiendo los enredos entre bocachicos, pescadores y aguas. El aporte principal consiste en mostrar que el sentipensar multiespecies latinoamericano no constituye una simple prolongación de corrientes académicas anglosajonas, sino un modo de conocimiento situado que emerge de saberes populares y prácticas milenarias que reconocen las interdependencias. Planteo que los vínculos multiespecies en la región están atravesados por extractivismos, violencias coloniales y luchas por la justicia ambiental. El sentipensar en cuestión se alimenta de afectos, experiencias sensibles y arraigos territoriales, desbordando así la razón y la ciencia como únicas mediaciones posibles, y apostando por un pluriverso de mundos relacionales.

Palabras clave: etnografía multiespecies, humanidades ambientales, sentipensar, ecología política, interdependencias

Abstract

In this article I propose some reflections on developing a Latin American multispecies *Sentipensar*, or feel-think, through the study of interdependent relationships between fish and riverine communities in the Samaná Norte River in the Colombian Andes. The study is based on a multispecies ethnography involving daily interactions, interviews, and riverine journeys, following the entanglements among bocachicos, fishers, and waters. Its main contribution shows that Latin American multispecies feel-think is not a simple extension of Anglo-American academic currents, but a situated knowledge emerging from popular wisdom and millenary practices that recognize interdependencies. I argue that multispecies relations in the region are shaped by extractivism, colonial violence, and struggles for environmental justice. This feel-think is nourished by affections, sensory experiences, and territorial rootedness, exceeding reason and science as sole mediators, and embracing a pluriverse of relational worlds.

Keywords: multispecies ethnography, environmental humanities, feel-think, political ecology, interdependencies

Resumo

Neste artigo, proponho algumas reflexões para o desenvolvimento de um sentipensar multiespécies em chave latino-americana, a partir do estudo das relações de interdependência entre peixes e comunidades ribeirinhas no rio Samaná Norte, nos Andes colombianos. A pesquisa baseou-se em uma etnografia multiespécies realizada por meio de convivências cotidianas, entrevistas e percursos fluviais, seguindo os enredos entre bocachicos, pescadores e águas. O principal aporte consiste em mostrar que o sentipensar multiespécies latino-americano não é apenas uma extensão de correntes acadêmicas anglo-saxãs, mas um modo de conhecimento situado que emerge de saberes populares e práticas milenares que reconhecem as interdependências. Sustento que os vínculos multiespécies na região são atravessados por extrativismos, violências coloniais e lutas pela justiça ambiental. O sentipensar em pauta alimenta-se de afetos, experiências sensíveis e enraizamentos territoriais, ultrapassando a razão e a ciência como únicas mediações possíveis, e apostando por um pluriverso de mundos relacionais.

Palavras-chave: etnografia multiespécies, humanidades ambientais, sentipensar, ecologia política, interdependências

Introducción

La primera vez que identifiqué a los peces bocachicos como sujetos importantes del río Samaná Norte, en los Andes colombianos, fue en una manifestación social de 2019. Allí, en el corregimiento de Puerto Garza, municipio de San Carlos, se realizaron varias acciones políticas y culturales. Hubo marcha, obras de teatro, muralismo, caminatas y música. Durante la protesta me atrajo un cartel que expresaba: “El bocachico no salta los muros”. Se refería a los muros de dos

centrales hidroeléctricas que se pretendían construir en el cauce principal del río. Las consignas y cánticos evidenciaban esta denuncia en medio de la fiesta popular. Quienes participaban en la movilización no solo reivindicaban la posibilidad de defender el río, sino que reconocían en el Samaná y los bocachicos la condición misma de supervivencia de las poblaciones ribereñas.

Después de varias lecturas, discusiones y visitas al río, abrí una puerta para pensar la realidad social junto con otras especies. Mientras preparaba uno de los trabajos de campo en el río, durante el año 2020, estalló la crisis por la pandemia del covid-19. Esto reafirmó mi interés por nuestra relación con otros seres, motivado por las intensas discusiones que se abrieron en ese momento sobre murciélagos, virus y enfermedades zoonóticas. Como señaló la etnógrafa multiespecies Leticia Durand (2020), la pandemia reveló que las relaciones entre múltiples especies definen constantemente el espacio y el poder. A su vez, dejó expuesta la fragilidad de la humanidad ante un diminuto virus en la medida en que mostró que las otras especies no son solamente un sustrato o un escenario para la acción de los seres humanos.

Frente a esta realidad, los peces emergen como sujetos relevantes en el devenir de las comunidades multiespecies de los ríos planetarios, en el que los humanos también tienen un rol importante. Los peces de agua dulce representan el alimento y el medio de sustento para cerca de 200 millones de personas en el mundo (WWF 2021). En la cuenca del río Magdalena, los peces nativos alimentan a un millón y medio de personas y constituyen el soporte de las actividades de 150 000 pescadores (Múnera 2023). Aunque estas relaciones entre peces y comunidades ribereñas se encuentran constantemente amenazadas por diferentes causas (Arias-Henao 2025), las estrechas interdependencias entre ellos aún sostienen a miles de familias multiespecies¹.

1 Acompañar jornadas de pesca implicó observar y documentar actos que, en muchos casos, concluyen con la muerte de peces. La existencia de fotografías de peces capturados responde también a las condiciones ecológicas y materiales del Samaná, un río andino de alto caudal y elevada carga de sedimentos, donde la observación directa y el registro visual de los bocachicos en su sociabilidad acuática resultan particularmente difíciles. En este contexto, las fotografías no buscan reducir a los peces a meros objetos muertos, sino registrar los momentos de encuentro entre humanos y bocachicos, encuentros que, en muchos casos, están mediados por prácticas de pesca.



Figura 1. Bocachicos en atarraya

Fuente: fotografía propia.

En los últimos años, se ha desarrollado un creciente interés por el estudio antropológico y sociológico de las comunidades ribereñas, las aguas y sus especies. Se han investigado los cruces entre humanos y no-humanos que configuran diversos tipos de aguas en las cuencas andinas (Bocarejo Suescún 2018), las prácticas cotidianas de pesca y cuidado del agua (Acevedo-Guerrero *et al.* 2024; Camargo y Márquez 2021), los arreglos sociopolíticos necesarios para convivir a diario con este líquido vital (Camargo y Camacho, 2019) y las *antropologías anfibias* que permiten comprender los desafíos de vivir entre la tierra y el agua ante las incertidumbres del cambio ambiental (Camargo *et al.* 2025), así como las amenazas que implica el extractivismo para el sostenimiento de las relaciones hidrosociales (Roca-Servat y Palacio Ocando 2019). Dichos estudios son la continuación, a su vez, del trabajo desarrollado por investigadores como Orlando Fals Borda (1979-1986), quien propuso desde los años setenta conceptos como *culturas anfibias*, *hombre hicotea*, *hombre caimán*, entre otros, con los que caracterizó los modos de vida ribereños.

Esta investigación se inscribe en el campo de reflexión de los artículos y libros anteriormente mencionados. Sin embargo, hasta el momento no se ha abordado

con suficiente atención la agencia de seres como los peces, que a su vez transforma a las comunidades ribereñas y el agua (Houart *et al.* 2024). Debido a esto, propongo aproximarme al tema a través de un diálogo con los estudios multiespecies (Arias-Henao y Roca-Servat 2024; Dooren *et al.* 2016), por lo que me pregunto ¿de qué manera la comprensión de las relaciones de interdependencia entre los bocachicos del río Samaná Norte y las comunidades ribereñas contribuye al desarrollo de un sentipensar multiespecies en clave latinoamericana?

Con el objetivo de responder a esta pregunta, adopté una metodología relacionada con el enfoque de la etnografía multiespecies (Arias-Henao y Roca-Servat 2024; Kirksey y Helmreich 2010), que implicó *seguir los enredos de peces*, es decir, la forma en que estos seres y los humanos se encuentran y producen mundos relacionales de múltiples especies. En particular, seguí los enredos de los bocachicos (*Prochilodus magdalenae*), los peces más representativos de la cuenca del río Magdalena. El trabajo de campo se llevó a cabo entre 2018 y 2024 en el corregimiento de Puerto Garza, municipio de San Carlos (Antioquia), mediante convivencias cotidianas, entrevistas, y recorridos fluviales y terrestres con pescadores y habitantes locales. Apliqué un muestreo teórico y observé los protocolos éticos de consentimiento verbal y anonimato. Realicé el análisis a través de la codificación abierta y el diálogo con teorías sobre los estudios multiespecies, las interdependencias y la ecología política latinoamericana.

La escritora afrobrasileña Conceição Evaristo (2006) acuña el concepto de *escrivivencia*, una propuesta teórica y metodológica que busca hacer visible la perspectiva de los sures globales con base en la narración de historias que han sido silenciadas por las narraciones hegemónicas. De igual modo, James Hatley (2000) nos advierte sobre la importancia de contar historias relacionadas con nuestras experiencias. En lugar de un enfoque que recita de manera distante los hechos de la realidad social, tomamos posición al narrar historias en las que estamos involucrados. Por esas razones presento, a continuación, los resultados de la investigación a partir de tres vivencias de campo, a la luz de las cuales ilustro la forma en que se dan las relaciones de interdependencia entre peces y humanos en el río Samaná. Después, presento una discusión sobre cada una en la que expongo algunas claves para el desarrollo de un sentipensar multiespecies desde América Latina. Por último, planteo una reflexión final retomando la pregunta de la investigación.

Interdependencias multiespecies en vivencias de campo

Vivencia 1. Sentir los peces

Eran las nueve de la mañana y me encontré con Henry² en el puente del corregimiento de Puerto Garza. Luego de una breve conversación, le pregunté adónde iba. “Voy para El Infierno a ver si pesco algo hoy”, me dijo. Decidí acompañarlo. Emprendimos el viaje y, después de quince minutos, llegamos a un pequeño bosque a la orilla del río, el sitio de pesca conocido como El Infierno. Si contábamos con algo de suerte, el Samaná podría regalarnos algunos bocachicos. Mientras Henry cambiaba su ropa, me presentó a un joven que nos acompañaba y al que quería enseñarle a pescar, ya que tenía la preocupación de que “algún día los jóvenes dejarán de interesarse por la pesca” (San Carlos, 2021)³.

Henry estaba listo para comenzar. Sacó la atarraya del bolso y la puso en el suelo. Mientras enrollaba el lazo de la red en su mano, le comentaba al joven: “Hay que tirar la atarraya en los charcos. Mire, los charcos son estos lugares de aguas mansas. Ahí es donde los peces entran a descansar, porque en la mitad del río hay mucha corriente para ellos y se cansan”. También mencionó que debía acercarse a la orilla muy despacio y sin hacer ruido, porque los peces podían escucharlo o verlo, y salir huyendo. De este modo lo argumentaba:

Es que ellos son muy inteligentes. Hasta se comunican entre ellos mismos. A veces uno los saca y ellos hacen un sonido, como un ronquido: “trtrtrtrtrtr”. A veces hasta se escuchan haciendo eso en el agua. Hay que caminar despacio, de noche también tiene que guiarse con la luna. Entonces hay que sentir los peces.

El relato y la forma de actuar de este pescador en la orilla demostraban que era muy consciente de la compleja evolución histórica que han tenido los bocachicos. Los peces han desarrollado maneras muy diversas y complejas de percibir el mundo a través de sus propios sentidos. Como se transformaron en el agua, su percepción de la realidad es un poco diferente de la nuestra. Sin embargo, su capacidad para producir sonidos, escuchar, ver y comunicarse los hace seres muy

2 Los nombres propios de los colaboradores de esta investigación han sido cambiados por seudónimos con el fin de proteger su identidad.

3 Todas las citas textuales de la etnografía provienen del diario de campo.

similares a nosotros. Los pescadores sabían esto muy bien y Henry intentaba transmitirlo al joven que nos acompañaba.

Al mismo tiempo, yo estaba muy atento a todo lo que sucedía en esa orilla del Samaná. Allí me di cuenta de que, en su tarea cotidiana de capturar peces, los pescadores y pescadoras debían tener la capacidad de entrar en su mundo: pensar como ellos y ponerse en su lugar. De hecho, de estas capacidades dependía el éxito de la pesca. Cuando estábamos con Henry, él nos adentraba en ese espacio. En nuestra condición de seres humanos intentábamos acercarnos al mundo de los bocachicos. Era útil para la pesca, pero también para conocernos con los peces, afectarlos y ser afectados por sus vidas.



Figura 2. Jornada de pesca

Fuente: fotografía propia.

Entrar en los mundos de los peces en lugar de diferenciarnos de ellos también retaba nuestra propia concepción de la realidad. Henry lo hacía a través de un baile: reducía la velocidad de sus movimientos, guardaba silencio y prestaba absoluta atención a los ritmos del río. Nuestra mente no podía estar en ningún otro lugar más que en el agua, con todos los sentidos arrojados plenamente sobre lo que estaba pasando frente a nosotros. Había una belleza particular en la forma en que Henry y otros pescadores del Samaná desarrollaban su labor cotidiana de buscar bocachicos: acciones ensayadas e improvisadas, aprendizaje y memoria, sincronización y acoplamiento sensitivo con el río y los peces. A veces, estos contactos resultaban en la muerte de algunos peces capturados y, en otras ocasiones, producían la muerte de algunos pescadores arrastrados por la corriente, lo que me recordaba constantemente que los sujetos de mi investigación mataban,

pero también morían. No era una relación multiespecies idealizada o romantizada; envolvía el sufrimiento, el dolor o el miedo, así como la adrenalina o la alegría de los involucrados.

Aquel día, el río estaba turbio y había disminuido bastante su nivel; era un estado perfecto para pescar bocachicos. Con la atarraya enrollada completamente en su mano izquierda, Henry se acercó sigilosamente a unos pocos centímetros del agua. Se balanceó un par de veces y arrojó la red con fuerza en un charco. Antes de meterse al río, le entregó el lazo al joven para que lo sostuviera. Henry comenzó a recoger la red por debajo del agua con sus pies, levantándola para que no se quedara enredada entre las rocas del fondo. Luego empezó a sumergir su cabeza para enrollar la atarraya con sus manos.

Desde la orilla yo alcanzaba a ver que la red se movía en señal de que había peces adentro. Cuando la sacaron por completo, había varias decenas de bocachicos. Entonces los contamos y eran 62. Después visitamos otros tres charcos en los que encontramos en total 165. La mitad de ellos se los llevó el joven a su familia y la otra mitad fueron para Henry. Volvimos a casa a las seis de la tarde, luego de todo un día de pesca.

Vivencia 2. Peces, ribereños y centrales hidroeléctricas

Miguel, otro de los pescadores del Samaná, se acercó a la orilla del río y nos comentó que ahí se podía tirar la atarraya. De inmediato, su hermano comenzó a prepararla. Quince minutos después, ambos se aproximaron a un metro del cauce, despacio y en silencio. Miguel se balanceó y tiró la red. Tras unos minutos, sacó la atarraya con doce bocachicos, los desenredó y los echó a un costal. “Está dura la pesca”, me dijo. “Con las crecientes del río, el bocachico sube mucho más rápido porque el agua se pone más tranquila. En cambio, cuando está bajito hay más oportunidades de pescarlos” (San Carlos, 2021). “¿O sea que para pescar es mejor cuando está bajito y sucio?”, le pregunté. Me respondió:

Claro, porque los peces no ven con el agua sucia y uno los atrapa más fácil. Pero así el agua tan clarita, es muy difícil porque ellos lo ven a uno. Hoy el río está crecido y con el agua muy limpia, porque en este momento tiene el agua de la represa de Punchiná. En cambio, ayer estaba muy bajito, rebajó como 80 centímetros en casi 10 minutos. Cuando le quitan el agua de la represa puede rebajar hasta 3 metros en media hora.



Figura 3. Río Samaná Norte

Fuente: fotografía propia.

Estábamos a mediados de febrero de 2021, eran las once de la mañana y teníamos casi 35° C de temperatura ambiente. Con su relato, Miguel me mostró la manera en que el funcionamiento de las represas afectaba el caudal del río, la vida de los peces y la actividad de pesca de los ribereños. Él había nacido en Puerto Garza y era uno de los pescadores más viejos de ese lugar. Tenía casi sesenta años y caminaba con unas botas de caucho amarillas al borde del Samaná. A pesar de su edad, aún era bastante vital. Se movía entre las rocas y el río *como pez en el agua*.

Aquel día hizo otro intento de pesca, pero no sacó ningún bocachico. Entonces me dijo que debíamos esperar a que el río rebajara un poco su caudal. Si contábamos con suerte, apagarían la hidroeléctrica y tendríamos mejores condiciones. Así que servimos agua y nos sentamos a la sombra de unos árboles. Comenzamos a conversar. Miguel era una de las personas que más sabía sobre la historia del río. Le pregunté si había visto muy afectado al Samaná en los últimos años. Entonces me respondió:

Anteriormente este río era más bajito. En las orillas había una playa como de 5 metros. Usted se iba por la orilla caminando. Y vea que ya no hay playa, desde que hicieron la represa empezó a llenarse de piedra.

Miguel se refería a la época de construcción de la represa Punchiná, que comenzó en 1978. En Puerto Garza varios pescadores afirman que, por aquellos años, el residuo de piedras y cemento que salía de la obra era arrojado al río sin ningún cuidado. Punchiná no fue erigida directamente sobre el cauce principal del Samaná, sino sobre el río Guatapé, que es uno de sus principales afluentes. Recordé una caminata por el borde del río un día que tenía muy bajo su caudal. Desde la orilla podía observar varias partes oxidadas de carros, bloques de cemento y rocas agujereadas por la maquinaria. Según los habitantes de la zona, este material había estado ahí por décadas y constituía uno de los principales factores de daño al territorio.

Vivencia 3. ¿Quiénes son los peces?

Cada mes de enero, con las fiestas del bocachico en el corregimiento de Puerto Garza se celebra la llegada de los peces, un fenómeno conocido por las comunidades ribereñas como la *subienda* (en referencia a la subida del cardumen río arriba). Esto implica, por supuesto, otra disposición del cuerpo y otros ritmos. Se trata de una danza de corporalidades que surge a medida que empiezan los preparativos para el festival musical, los concursos de pesca y la vestimenta para el desfile. La danza también se refleja a través de la armonía y el ritmo de la música popular. En los primeros días de enero de 2019, sonaba de manera frecuente en Puerto Garza *La subienda*, una conocida canción de Gabriel Romero:

El bocachico es astuto,
como que sabe escribir,
él sabe el día en que llega,
y cuándo debe partir.
Me pone alegre en enero,
me deja triste en abril.

Cuando pase la subienda,
me queda plata para la tienda.
Amanecer con pescado,
para vender en el mercado.

Este par de estrofas de la canción se refieren específicamente a los ritmos de la subienda del bocachico. Como me contaban los propios pescadores en medio

de las fiestas, el ciclo de vida de estos peces depende de los inviernos y veranos a lo largo del año. En el mes de enero comienzan su proceso de migración río arriba. En abril, con la llegada de las lluvias, se reproducen y retornan aguas abajo con las corrientes de los ríos mucho más fuertes.

Una de las principales actividades en medio de las fiestas del bocachico era también un evento clave para la conservación de los peces. Un biólogo y otros dos funcionarios de la autoridad ambiental⁴ realizaron, junto con la comunidad de Puerto Garza, la liberación de 50 000 alevinos. Fueron transportados en bolsas de plástico transparente llenas de agua y soltados en un pequeño arroyo del corregimiento, cerca de su desembocadura en el Samaná. Alrededor de treinta personas, entre niños, niñas y adultos, acompañaron la actividad y ayudaron en la liberación. Los peces, que medían entre 2 y 3 centímetros de largo, habían sido llevados desde una de las estaciones de reproducción artificial del país.

Con el agua hasta las rodillas, varios pobladores locales metieron decenas de bolsas cerradas en el arroyo para climatizar y familiarizar a los peces. Después de veinte minutos, el biólogo comentó que era el momento de abrirlas y dejar salir a los bocachicos. Cuando se desataron los nudos, salieron de inmediato y en unos segundos se perdieron en el agua. Jamás volvimos a saber qué pasó con ellos. En la comunidad, las opiniones estaban divididas sobre este proceso de liberación. Algunos decían que era positivo para las poblaciones de peces, pero la mayoría señalaban que esa estrategia era solo un acto mediático.

Esta simple acción de liberar peces en un pequeño arroyo de Puerto Garza implicaba la participación de biólogos, pescadores, comunidad local y autoridades ambientales, así como la incidencia de políticas públicas. La capacidad de supervivencia y conservación de los bocachicos se convertía entonces en un asunto de interés colectivo en medio de las fiestas populares, ya que esto posibilitaba la permanencia de las relaciones multispecies y de las formas de habitar de los ribereños.

Aquel día del repoblamiento, el biólogo de la autoridad ambiental me explicó, de manera resumida, el complejo proceso técnico para reproducir al bocachico en cautiverio:

En las piscícolas hacen un tratamiento hormonal a los bocachicos, en donde se les inyecta EPC, que es extracto de hipófisis de carpa. Son unos peces llamados *carpas* que sacrifican, les sacan la hipófisis, la maceran y venden la hormona por

4 La Corporación Autónoma Regional de las Cuencas de los Ríos Negro y Nare.

gramos. Se dosifica dependiendo del peso de los peces, un miligramo por kilogramo de peso y se empieza el tratamiento hormonal. Se le inyecta directamente al pez la primera dosis y a las doce horas la segunda. A las veinticuatro horas de la primera dosis, el pez empieza a soltar los huevos y luego se recogen ya fertilizados para llevarlos a unas incubadoras, donde se dejan un rato para que eclosionen. Cuando empiezan a abrir la boca se les da un alimento que se llama *Artemia salina*. Ese es un microcrustáceo que uno tiene que poner a eclosionar con agua en movimiento y luego se lo da a los alevinos del bocachico. Eso básicamente es para simular como si los peces llegaran a las ciénagas. (San Carlos, 2019)

La intervención tecnocientífica del cuerpo de los bocachicos para su reproducción en estanques artificiales y su posterior liberación me hacía pensar sobre quiénes eran realmente los bocachicos. Estaba claro que estos peces no eran simplemente un cuerpo *orgánico* separado de los cuerpos *artificiales*. No estábamos tratando con una especie *natural* completamente distinta de la *cultura* humana. Más bien, los bocachicos se venían transformando desde la década de 1960, convirtiéndose en una mezcla de lo orgánico y lo artificial a través de las intervenciones tecnocientíficas. En sus cuerpos, modificados y producidos por los conocimientos de los biólogos y biólogas, se condensaban varias décadas de desarrollos técnicos, entramados históricos y prácticas bioculturales.

Hacia un sentipensar multispecies en clave latinoamericana

Orlando Fals Borda (2015) relataba que aprendió de los pescadores del Magdalena el concepto de *sentipensar*, que significa sentir con la cabeza y pensar con el corazón. A partir de este concepto, que emerge de los saberes populares, el sociólogo colombiano planteó la necesidad de trascender la dicotomía entre la razón y las emociones, y mostró que el conocimiento de las realidades sociales debe unir integralmente los pensamientos y los sentimientos. De igual modo, el sentipensar remite a un sentido de pertenencia y arraigo al territorio, de apego ecológico y cultural a un lugar del cual se hace parte. Pero también a un modo de investigación y acción política que exige romper la distancia entre investigadores y comunidades locales para desarrollar un tipo de estudio en el que ambos son coautores del conocimiento.

Estos tres sentidos del concepto de sentipensar son un punto de partida muy importante cuando queremos conversar sobre lo multispecies desde América Latina. El sentipensar latinoamericano no es algo fijo o una identidad esencial de

quienes nacieron en el continente; más bien implica reconocer la contingencia de aquellos lazos de interdependencia que establecen muchos pueblos de la región con los lugares a los que pertenecen. Por ello se trata de identificar dichos lazos, así como el arraigo que indígenas, afros, campesinos y ribereños tienen en las relaciones multiespecies que se ven constantemente amenazadas por las prácticas extractivistas. De igual modo, se debe comprender la importancia de los saberes populares sobre otras especies y las consecuencias del modo colonial de conocer a la naturaleza. A continuación, se discuten estas ideas asociadas a un sentipensar multiespecies en clave latinoamericana, a partir de las vivencias presentadas en la primera parte del artículo.

Interdependencias multiespecies

La primera vivencia de campo descrita nos lleva a pensar en la importancia de *sentir a los peces*. Como han demostrado los etnógrafos multiespecies Christopher Bear y Sally Eden (2011), los pescadores y pescadoras no ven a estos seres como alienígenas que están detrás de una pantalla de agua. Más bien, al sentipensar como ellos y entrar en su mundo, los ribereños del Samaná llegan a un contacto afectivo que implica al conjunto de los peces, la humanidad, el río y las diferentes tecnologías de pesca. En este sentido, podríamos decir, junto con ecólogos políticos como Omar Felipe Giraldo e Ingrid Toro (2020), que los modos de vida de los pescadores y pescadoras se basan en una afectividad ambiental construida a partir de la empatía y el contacto directo con los peces. De hecho, su involucramiento corporal y cotidiano nos lleva a comprender que la reproducción de relaciones multiespecies entre bocachicos y comunidades ribereñas se da a través de las interdependencias de diversos seres que hacen posible su existencia.

En América Latina, la negación de las interdependencias es producto de aquella concepción de la realidad que afirma la existencia de una separación entre *sociedad* y *naturaleza*, como si fueran esferas autónomas e independientes (Navarro y Gutiérrez 2018). El pensamiento moderno-colonial occidental, impuesto de manera violenta, redujo la naturaleza a una entidad pasiva y explotable, otorgando al mismo tiempo un estatus de *individuos racionales* a los hombres blancos privilegiados (Navarro y Linsalata 2021). Esto ha producido a su vez un estado de insensibilidad y desafección por todo aquello que se considera *natural*, lo que ha paralizado la capacidad de sentir y actuar políticamente frente a la devastación planetaria (Linsalata 2020).

Las sociólogas mexicanas que trabajan en el Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político han desarrollado un interesante marco teórico y conceptual para pensar las interdependencias desde América Latina. Proponen entenderlas como un “conjunto de actividades, trabajos y energías en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida” (Navarro y Gutiérrez 2018, 45). Por supuesto, dichas actividades no son solo humanas, sino todas aquellas conexiones que sostienen la reproducción de la vida en cada una de sus dimensiones. El reconocimiento de las interdependencias implica entender la vida como un flujo de relaciones entre todas las especies compañeras, en el que no existen fracturas ontológicas entre lo humano y lo no-humano, sino redes por las que fluyen las materialidades y las energías (Navarro y Linsalata 2021).



Figura 4. Bocachicos del río Samaná Norte

Fuente: fotografía propia.

En esta percepción de las interdependencias, los afectos también juegan un papel clave para entender cómo se sostienen y entrelazan las diversas formas de existencia en el continente. Desde esta perspectiva, algunos modos de vida y pensamiento latinoamericano, por ejemplo la *comunalidad*⁵, pueden comprenderse como una política afectiva multiespecie, que parte del reconocimiento de una red

5 *Comunalidad* se refiere a un modo de ser y vivir que se ha documentado a través de las experiencias de los pueblos de las serranías de Oaxaca, México, y se extiende a otras comunidades mesoamericanas. En relación con el agua y los ríos, propone una visión alternativa decolonial, relacional y ecológica, que se opone a las concepciones hegemónicas que los ven como mercancías o recursos. Desde esta perspectiva, el agua y los ríos son considerados fuente de vida, entidades misteriosas, vivas y con libertad propia, con un carácter tanto tangible como intangible (Roca-Servat *et al.* 2021).

amplia y diversa de vínculos. Tal reconocimiento se cultiva al atender a las *afectividades* que se despliegan entre los seres humanos, los animales o las plantas, pero también entre lo que solemos concebir como inanimado —el clima, el agua, el suelo— y que, sin embargo, incide en nuestras existencias (Murillo González 2023). Al abrirnos a estas presencias, se revela nuestra condición relacional y la imposibilidad de vivir de manera aislada. El pensamiento relacional, fundamental para entender las interdependencias y los afectos, se orienta por la intuición de que todo se encuentra enlazado y de que la vida surge a partir de procesos de cocreación que implican afectaciones recíprocas entre materia y significado, tal como lo han reconocido varios pueblos ancestrales de la región (Arteaga Villamil 2025).

Volviendo a la primera vivencia de campo, se puede evidenciar que las relaciones de interdependencia multiespecies hacían que los peces y las comunidades ribereñas surgieran a partir de su vínculo afectivo con otras criaturas de la tierra (Gatto y McCardle 2019). Los pescadores y pescadoras del Samaná intentan atrapar criaturas a las que no pueden observar a simple vista y que habitan mundos muy diferentes a los suyos. Además, no todos los peces se comportan de la misma manera. Por esas razones, los humanos procuran todo el tiempo entrar en su mundo y predecir sus intereses dentro del agua (Bear y Eden 2011). En las riberas, imaginan sus movimientos, piensan sobre las características de cada especie, su alimentación, su comportamiento y sus lugares de descanso. De acuerdo con este conocimiento, deciden sobre sus tácticas de pesca. Los pescadores y pescadoras rompen el límite impenetrable del agua, por lo que sus sentires y saberes sobre el río son igual de importantes que su capacidad de adentrarse en el mundo de los bocachicos.

Las y los pescadores pueden sentir a los bocachicos porque son conscientes de su sorprendente capacidad para comunicarse. De manera particular, estos peces producen sonidos ligados a su comportamiento reproductivo. Aunque los humanos no tenemos la tendencia a asociar a los peces con la emisión de sonidos, los bocachicos sí los emiten y también poseen una extraordinaria facultad de escuchar. Tienen un oído interno con células sensoriales que les permiten detectar la vibración de los cuerpos (Muñoz-Duque *et al.* 2021). Asimismo, los peces cuentan con una visión muy buena; tienen la capacidad de ver en el agua con la misma nitidez con que los humanos vemos por fuera de ella (Balcombe 2018).

¿Qué significaban entonces los encuentros materiales, afectivos y comunicativos entre peces y humanos en el Samaná? Como dice el antropólogo Merrill Singer, los cruces entre especies son “un proceso bidireccional (o multidireccional), que afecta el cuerpo, la mente, los comportamientos, las vidas sociales y la naturaleza

de todos los organismos involucrados” (2014, 1283, traducción propia). Las relaciones entre los bocachicos y los humanos nos demuestran que aquello que se considera *natural* es constitutivo de lo *social* y viceversa; que existe una interdependencia multiespecies que se practica en diferentes modos de vida de los pueblos americanos (Navarro 2020).

Los bocachicos modifican con su presencia un estado de cosas en el río. Por lo tanto, son un actor muy importante, con capacidad de agencia, en las prácticas de las sociedades ribereñas. Los peces no son objetos pasivos, sino sujetos activos en una red de entidades y conjuntos orgánicos e inorgánicos en constante movimiento, en la que también están presentes los seres humanos. La bióloga feminista y contadora de historias Donna Haraway (2008) denomina esto como relaciones *naturoculturales*, es decir, tejidos de evolución conjunta y de conflictos entre humanos y otras especies.

De este modo, las relaciones entre peces y humanidad nos permiten pensar los ríos como un escenario de interdependencias multiespecies donde se estructuran formas de vida colectiva. La mayoría de las veces que se habla de *comunidad* se piensa en grupos humanos o en asociaciones ecológicas por separado. Contrario a ello, se trata de colectividades profundamente mezcladas. Todos ocupamos diversas comunidades multiespecies, basadas en significados, afectos, intereses, cuerpos, fluidos, interdependencias y energías compartidas (Dooren 2014).

Los bocachicos provocan efectos políticos en la configuración del río y de las prácticas humanas que lo habitan. Los desvíos de represas que interrumpen rutas de migración y las políticas de repoblamiento tecnocientífico transforman sus ciclos reproductivos, con lo cual se convierten en intervenciones que producen daño sobre vidas con trayectorias propias. En este sentido, los bocachicos participan como actores en disputa por el río: sus desplazamientos, respuestas acústicas y patrones de agregación configuran acciones humanas —de captura, festividad o cuidado— y, a su vez, se ven afectados por decisiones políticas y económicas que exceden a los pescadores locales. Reconocer esta agencia no implica idealizar, romantizar ni moralizar las relaciones multiespecies, sino desplazar a los bocachicos del lugar de mero recurso para leer cómo las políticas hídricas y de conservación determinan relaciones asimétricas, interdependencias y tensiones que atraviesan estos mundos compartidos, de los que la vida, la muerte y el sufrimiento forman parte constitutiva⁶.

6 Este tipo de trabajos multiespecies en clave latinoamericana también pueden nutrirse de un diálogo crítico con los aportes del antiespecismo y de los estudios críticos animales, particularmente en lo

Las interdependencias frente al extractivismo

Para sentipensar las interdependencias multiespecies desde América Latina, también es necesario reconocer los efectos del extractivismo sobre diversos territorios del continente. A esto, justamente, nos remite la segunda situación de campo: a reflexionar sobre el modo en que la vida de peces y pescadores se ve afectada por el vaivén de la extracción del agua y el pulso vital de los ríos. Desde un punto de vista multiespecies, la construcción y la puesta en marcha de las centrales hidroeléctricas afectan y a su vez son afectadas por la existencia de diversos seres. La actividad hidroeléctrica implica extracción de agua y energía a gran escala, lo que termina comprometiendo la posibilidad de reproducir la vida en los territorios hidrosociales. Llamar a esto *extractivismo* es importante porque nos permite, como menciona la escritora argentina Maristella Svampa (2019), atender a las relaciones de poder que están en juego durante los procesos de acumulación y despojo de los ríos. Esa palabra nos lleva a pensar en los patrones violentos a través de los cuales se imponen el desarrollo y la modernización, las diferentes escalas que influyen en dichos procesos de despojo y las inequidades existentes entre los centros y las periferias.

La realidad de los bocachicos y las comunidades ribereñas del Samaná fue fracturada por la construcción y puesta en marcha del complejo hidroeléctrico, que transformó los flujos de energía y materiales en la red de la vida. Horacio Machado Aráoz y Leonardo Javier Rossi (2017) argumentan que este tipo de proyectos extractivistas quiebran el *metabolismo social*, es decir, los intercambios energético-materiales entre los seres vivos y el resto de los elementos de la biósfera, con lo cual degradan las condiciones de supervivencia. Siendo así, el extractivismo hídrico llevado a cabo mediante estas hidroeléctricas se convirtió

.....

que respecta a la politización de las vidas no-humanas y a la denuncia de su subordinación histórica (véase por ejemplo el amplio y riguroso trabajo desarrollado en el Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales). No obstante, aquí me distancio de lecturas normativas que, al privilegiar un juicio ético abstracto sobre la muerte animal, tienden a deshistorizar y descontextualizar las estrategias de subsistencia de pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y urbano-populares en América Latina. En contextos andinos y ribereños como el del río Samaná, las relaciones multiespecies no son armónicas ni ideales: están atravesadas por interdependencias materiales, afectos, asimetrías de poder, sufrimiento y muerte. Más que hacer evaluaciones de estas prácticas de pesca artesanal andina (no pesca industrial), este artículo busca comprender cómo humanos y peces cohabitan mundos compartidos, configurados por procesos coloniales y extractivistas, con miras a contribuir a nuevos modos de contar historias multiespecies que aporten a una visión amplia de justicia desde el ecologismo popular latinoamericano.

en un proceso de despojo y transformación ecológica que desplazó poblaciones de humanos y de otras especies como parte de la incesante acumulación de capital.

La descarga de agua desde las represas implica cambios en la velocidad del flujo y la anchura de los ríos. Una baja en la producción de energía de las centrales hidroeléctricas hace que el caudal sea más lento y que sus niveles y la exposición de playas sean menores. Por el contrario, una alta producción de energía eléctrica aumenta el flujo de agua y lleva el río a niveles mayores, que exceden su canal principal e inundan las playas (López Casas 2015). Entre las diferentes horas de un día, el Samaná podía incrementar o disminuir su caudal de manera impredecible. En varias ocasiones, observé cuando los pescadores debían salir del río por las crecientes súbitas. De igual modo, dichos cambios arrastraban a los bocachicos aguas abajo, afectando con ello el esfuerzo de su viaje. Las transformaciones abruptas eran producidas por la salida de agua a través de los túneles de la represa Punchiná y estaban asociadas a las dinámicas de la oferta y la demanda en los mercados energéticos.

Un sentipensar multiespecies latinoamericano implica partir de esa realidad precaria e inestable. Los bocachicos nadan entre ríos heridos por represas que funcionan bajo la lógica del capitalismo eléctrico. La relación entre electricidad y capitalismo es vital en el mundo de hoy. Los mercados actuales demandan un cambio rápido de productos y sistemas de producción, lo que hace que la competencia sea cada vez más feroz; es entonces cuando la electricidad adquiere un valor fundamental para la acumulación. La mayor parte de las actividades de producción industrial y de servicios requieren de ella para mantenerse en las economías de mercado (McDonald 2009).

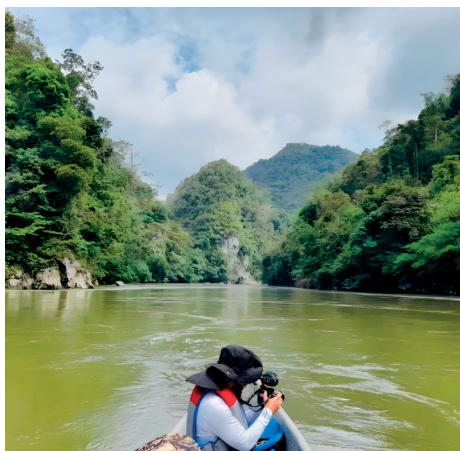


Figura 5. Recorrido fluvial

Fuente: fotografía propia.

Vincular el capitalismo eléctrico con el extractivismo hídrico es fundamental en América Latina. Como afirma Horacio Machado Aráoz (2013), el segundo no es una fase del primero, sino que es su rasgo estructural. Aquel nace y se expande a través de este. De hecho, no podríamos comprender la vida de los peces si no tenemos en cuenta que el extractivismo hídrico y el capitalismo eléctrico se entrelazan para producir ciertas relaciones ecológicas en los ríos colombianos, y también para determinar la posibilidad de vivir y morir de muchas especies, incluida la humana. Tales procesos intervienen de manera directa en el flujo del agua y, por lo tanto, en las historias de los bocachicos; organizan la vida en los ríos colombianos de formas particulares, es decir, producen *ecologías capitalistas* a través del funcionamiento de los mercados energéticos. El capitalismo transforma la trama de la existencia, mientras que esta influye igualmente en la organización del capitalismo (Moore 2020).

Los trabajos en el campo de la ecología política latinoamericana (Alimonda 2011; Machado Aráoz 2015) permiten entender los modos en que la naturaleza y los ríos de la región han sido colonizados y convertidos en mercancías fundamentales para el desarrollo de la modernidad occidental. Durante el siglo XVI, la *naturaleza americana* fue concebida como un nuevo descubrimiento colonial que se integró al mundo en una posición subordinada. De allí en adelante, los seres existentes comenzaron a jugar un rol de simples materias primas y recursos para la acumulación en los centros geopolíticos globales. En ese orden de ideas, el sentipensar multiespecies nos invita a tener en cuenta las vidas de esos otros seres cuyas historias son afectadas, violentadas y transformadas por el extractivismo; a reconocer que ellos también importan, tienen trayectorias y ecologías de las cuales hacemos parte (Arias-Henao 2022).

La denuncia de los extractivismos y la comprensión de las interdependencias son elementos que los ecólogos políticos han aprendido de los movimientos ambientalistas latinoamericanos (Roca-Servat y Arias-Henao 2025; Toro Pérez y Martín 2021). Es así como se define otra de las características particulares del sentipensar multiespecies latinoamericano: el reconocimiento de la posición subordinada que ocupan muchas especies y sociedades indígenas, afros, campesinas y urbano-populares ante la geopolítica global, y de que sus luchas permiten defender las vidas o, dicho de otro modo, las interdependencias que sostienen las vidas en los diversos territorios del continente.

Diversos sentipensares sobre la interdependencia

La tercera vivencia compartida nos remite a preguntarnos quiénes son los peces y de qué modos podemos sentipensar sus vidas. Como nos recuerda el etnógrafo multiespecies Matthew Chrulew (2021), en muchos casos, las ciencias biológicas están produciendo enredos nunca antes vistos entre humanos y otros seres. No solo están haciendo preguntas sobre otras especies para estudiar su biología, ecología o etología, sino que también están transformando esas criaturas, convirtiéndolas en algo completamente diferente de lo que eran. Debido al poder que tiene la biología en el mundo actual, los expertos pueden producir la existencia, la transformación y la muerte de otros seres vivos. Los enredos entre la vida silvestre y la cultura dan forma a las prácticas científicas. En estas, humanos y otras especies se involucran en historias de conservación, en las que se experimentan posibles respuestas para existir conjuntamente.

Cuando hablamos de la conservación de especies en lugares específicos del mundo, no nos enfrentamos al reto de su supervivencia como seres puros, atemporales, en equilibrio y alejados de las sociedades humanas. El desafío contemporáneo radica en la preservación de especies híbridas o *cyborgs*, creadas por la ciencia y la política en entramados siconaturales (Lorimer 2012). Lo que está en juego con la intervención tecnocientífica sobre tales cuerpos es precisamente su población, sus comportamientos y sus posibilidades de sobrevivir. Por ello, la subsistencia en el mundo actual ha tomado la forma de un experimento ecológico de coexistencia, en el que los humanos y otras especies conviven contra todo pronóstico (Chrulew 2021).

El sentipensar multiespecies latinoamericano reconoce entonces que, al día de hoy, muchas especies son un resultado de las intervenciones tecnocientíficas. Sin embargo, dichas intervenciones también han tenido una serie de impactos sobre la vida de los propios peces. De hecho, varios biólogos han mostrado que las modificaciones sobre los cuerpos de los bocachicos, como producto de la reproducción en cautiverio para los repoblamientos, han tenido efectos no deseados, entre ellos los altos grados de consanguinidad que llevan a que sean más vulnerables frente a las enfermedades y a que disminuya su tamaño y cantidad en la cuenca del río Magdalena (Márquez Fernández *et al.* 2020).

Las consecuencias negativas de los procesos de intervención tecnocientífica sobre los peces demuestran que es necesario establecer un sentipensar multiespecies mucho más amplio, que pueda cuestionar el monólogo científico y al mismo tiempo contribuir a un verdadero diálogo de saberes sobre los seres existentes.

En un reciente artículo, Berenice Vargas García y David Varela Trejo (2024) han señalado con mucha razón que la idea de lo multiespecies ha sido planteada desde la academia anglosajona con la intención de cuestionar el antropocentrismo y prestar atención a los entramados bioculturales que componen la realidad social. Sin embargo, para estos autores, ese modo de pensamiento ya ha formado parte constitutiva de los pueblos ancestrales del continente, los cuales reconocen desde hace varios milenios aquellas redes de interdependencia que se constituyen entre los humanos y los seres más-que-humanos. Desde este punto de vista, *lo multiespecies* es solo otra forma de nombrar los entramados entre naturaleza, política y cultura que ya muchas sociedades latinoamericanas han experimentado y conocido en su práctica milenaria.

En Brasil, el filósofo indígena Ailton Krenak (2022) propone un marco de comprensión profundo para repensar las interdependencias multiespecies a partir de los saberes ancestrales latinoamericanos. Para él, la ancestralidad no es un pasado muerto, sino un horizonte vivo que enseña a los pueblos a reconocer la continuidad de la vida en ríos, montañas y territorios, donde los humanos son apenas una expresión más de un entramado mayor. Krenak reivindica a los ríos como seres vivos, protectores y maestros que conforman el *nosotros* ampliado de humanos y no-humanos. Frente a la devastación capitalista y al antropocentrismo, critica la expansión urbana y la mutilación de los cauces, y propone en cambio reforestar el imaginario con nuevas poéticas que invitan a *mundizar*, es decir, a vivir en pluriverso, entre afectos, solidaridades y coexistencias.

Contrario a ello, el monólogo científico implica una ontología particular que define un modo de relacionamiento con otros seres. Esta ontología, moderna y occidental, ha definido lo que puede ser dicho y hecho con los peces y los ríos. Sin embargo, existe un cuerpo significativo de mundos y conocimientos que nos hablan de una pluralidad de sentidos vinculados a lo que son las especies (Descola 2014; Medrano y Vander Velden 2018; Ruiz-Serna y Cairo 2016 y 2022; Viveiros de Castro 1998) y, por tanto, a lo que es un pez. Un ejemplo de ello es el pueblo zoque, de Oaxaca, México. Para este, los peces son uno de los seres que ocupan un lugar importante en la cocreación de su idioma y sus ritos. Las anguilas son *protectores del agua*, por lo que no se pueden matar ni dejar fuera del río. El pez bobo está asociado a una práctica ritual de abstinencia sexual que asegura una buena jornada de pesca (López-Segovia y Moral-Flores 2019).

Desde el punto de vista de las comunidades ribereñas del Samaná, se entiende que los peces son un *maná*, es decir, una bendición que garantiza sustento y es celebrada en festividades, comidas comunitarias y relatos de gratitud espiritual y

simbólica en los que convergen la religiosidad judeocristiana y los saberes sobre el río (Arias-Henao 2024). Estas diversas formas de entendimiento demuestran la existencia de múltiples ontologías que constituyen un pluriverso de maneras de entender nuestra relación con otros seres. El sentipensar multiespecies del continente reconoce esa diversidad de mundos y aboga por su defensa. En ese sentido, tal vez los peces no sean solo una *especie* biológica o un *recurso* pesquero, sino un entramado biocultural, constituido a través de la tecnociencia, pero también de los diversos mundos y modos de relacionamiento con ellos.

Reflexión final

El sentipensar multiespecies latinoamericano no es simplemente una extensión de las corrientes académicas anglosajonas. En lugar de ello, surge de prácticas históricas y saberes populares que reconocen las interdependencias desde hace milenios, lo que lleva a una descolonización de lo multiespecies, situándolo en conexión con los ecologismos populares, los saberes del sur y la defensa de los territorios. Desde este punto de vista, las relaciones entre diversos seres existentes no están mediadas solo por la razón o la ciencia, sino también por una praxis concreta que advierte el valor de las experiencias sensibles y los vínculos afectivos entre las especies (incluida la humana).

El sentipensar multiespecies en América Latina no surge de una coexistencia abstracta, sino de las tensiones materiales y políticas de la región. Reconoce los efectos del extractivismo como parte constitutiva del capitalismo global y la modernidad, y que debido a ello los vínculos multiespecies están atravesados por desigualdades históricas y violencias coloniales. En ese orden de ideas, lo multiespecies no solo atiende a los enredos entre seres ni está reducido a un régimen único de verdad racional y científica; también se interesa por los conflictos y luchas por la justicia ambiental en el continente, lo que lleva a defender la diversidad de mundos, modos de relacionamiento y pluriversos.

Referencias

Acevedo-Guerrero, Tatiana, Alejandro Camargo, Clara E. Roa-García y María Cecilia Roa-García. 2024. "Defending Water and Life: Domestic Ecologies and Social Reproduction in Buenaventura". *Gender, Place & Culture* 32 (4): 543-564. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2024.2366229>

- Alimonda, Héctor.** 2011. “La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana”. En *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, editado por Héctor Alimonda, 21-60. Clacso; Ciccus.
- Arias-Henao, Juan David.** 2022. “Resistir con los peces: claves para una ecología política multiespecies desde América Latina”. *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional* 63: 99-103. <https://www.jstor.org/stable/27203687>
- Arias-Henao, Juan David.** 2024. *Pensar con los peces: resistencias, extractivismos y transiciones ambientales*. Bajo Tierra.
- Arias-Henao, Juan David.** 2025. “‘Más gente y menos peces’: las ciencias sociales y el estudio de la extinción masiva de especies desde América Latina”. *Antípoda* 60: 109-135. <https://doi.org/10.7440/antipoda60.2025.05>
- Arias-Henao, Juan David y Denisse Roca-Servat.** 2024. “Etnografía multiespecies: teoría, técnicas y desafíos actuales”. *Jangwa Pana* 23 (1): 1-15. <https://doi.org/10.21676/16574923.5459>
- Arteaga Villamil, Xochitl.** 2025. “Danzas simpoiéticas intractivas: claves para un pensamiento relacional de lo vivo”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Balcombe, Jonathan P.** 2018. *El ingenio de los peces*. Ariel.
- Bear, Christopher y Sally Eden.** 2011. “Thinking like a Fish?: Engaging with Nonhuman Difference through Recreational Angling”. *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (2): 336-352. <https://doi.org/10.1068/d1810>
- Bocarejo Suescún, Diana.** 2018. “Gobernanza del agua: pensar desde las fluctuaciones, los enmarañamientos y políticas del día a día”. *Revista de Estudios Sociales* 63: 111-118. <https://doi.org/10.7440/res63.2018.09>
- Camargo, Alejandro y Juana Camacho.** 2019. “Convivir con el agua”. *Revista Colombiana de Antropología* 55 (1): 7-25. <https://doi.org/10.22380/2539472X.567>
- Camargo, Alejandro, Luisa Cortesi y Franz Krause, eds.** 2025. *Amphibious Anthropologies: Living in Wet Environments*. University of Washington Press.
- Camargo, Alejandro y Ana Isabel Márquez.** 2021. “Antropología en el agua: pueblos pescadores y otros seres acuáticos en ríos, ciénagas y mares”. En *Antropología y naturaleza*, editado por Alejandro Camargo, 79-100. Asociación Colombiana de Antropología.
- Chrulew, Matthew.** 2021. “The Ontological Ethopolitics of Conservation”. *Fieldsights* (Society for Cultural Anthropology), 26 de enero. <https://www.culanth.org/fieldsights/the-ontological-ethopolitics-of-conservation>
- Descola, Philippe.** 2014. “All Too Human (Still): A Comment on Eduardo Kohn’s *How Forests Think*”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 267-273. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.015>

- Dooren, Thom van.** 2014. *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. Columbia University Press.
- Dooren, Thom van, Eben Kirksey y Ursula Münster.** 2016. "Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness". *Environmental Humanities* 8 (1): 1-23. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527695>
- Durand, Leticia.** 2020. "Covid-19 y el retorno de los animales: apuntes desde la etnografía multispecie". *Notas de Coyuntura del CRIM* (19): 1-5. <https://ru.crim.unam.mx/handle/123456789/58>
- Evaristo, Conceição.** 2006. *Becos da memória*. Mazza.
- Fals Borda, Orlando.** 1979-1986. *Historia doble de la Costa*. Tomos 1-4. Carlos Valencia.
- Fals Borda, Orlando.** 2015. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo. Siglo XXI; Clacso.
- Gatto, Gionata y John R. McCardle.** 2019. "Multispecies Design and Ethnographic Practice: Following Other-Than-Humans as a Mode of Exploring Environmental Issues". *Sustainability* 11 (18): 5032. <https://doi.org/10.3390/su11185032>
- Giraldo, Omar Felipe e Ingrid Toro.** 2020. *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur; Universidad Veracruzana.
- Haraway, Donna J.** 2008. *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hatley, James.** 2000. *Suffering Witness: The Quandary of Responsibility after the Irreparable*. State University of New York Press.
- Houart, Carlota, Jaime Hoogesteger y Rutgerd Boelens.** 2024. "Power and Politics across Species Boundaries: Towards Multispecies Justice in Riverine Hydrosocial Territories". *Environmental Politics* 34 (1): 49-69. <https://doi.org/10.1080/09644016.2024.2345561>
- Kirksey, S. Eben y Stefan Helmreich.** 2010. "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology* 25 (4): 545-576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Krenak, Ailton.** 2022. *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Linsalata, Lucia.** 2020. "¡Nuestra lucha es por la vida!: apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia". *Revista Trabalho Necessário* 18 (36): 44-68. <https://doi.org/10.22409/tn.v18i36.42784>
- López Casas, Silvia.** 2015. "Magdalena Potamodromous Migrations: Effects of Regulated and Natural Hydrological Regimes". Tesis de doctorado, Universidad de Antioquia. <https://hdl.handle.net/10495/5651>
- López-Segovia, Eduardo y Luis Fernando del Moral-Flores.** 2019. "Etnoictiología zoque de Santa María Chimalapa, Oaxaca, México". *Revista Etnobiología* 17 (3): 49-65. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/66>

- Lorimer, Jamie.** 2012. "Multinatural Geographies for the Anthropocene". *Progress in Human Geography* 36 (5): 593-612. <https://doi.org/10.1177/0309132511435352>
- Machado Aráoz, Horacio.** 2013. "Extractivismo y 'consenso social': expropiación-consumo y fabricación de subjetividades (capitalistas) en contextos neocoloniales". *Revista Cuestiones de Población y Sociedad* 3 (3): 29-42.
- Machado Aráoz, Horacio.** 2015. "Ecología política de los regímenes extractivistas: de reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América". *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología. BUAP* 16 (23): 11-51. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2015.16.23.554>
- Machado Aráoz, Horacio y Leonardo Javier Rossi.** 2017. "Extractivismo minero y fractura sociometabólica: el caso de Minera Alumbrera Ltd., a veinte años de explotación". *RevIISE: Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 10 (10): 273-286. <https://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/167>
- Márquez Fernández, Edna J., Natalia Restrepo-Escobar, Anny J. Yepes-Acevedo y Juan C. Narváez-Barandica.** 2020. "Diversidad y estructura genética de los peces de la cuenca del río Magdalena, Colombia". En *Peces de la cuenca del río Magdalena, Colombia: diversidad, conservación y uso sostenible*, editado por Luz Fernanda Jiménez-Segura y Carlos A. Lasso, 115-158. Serie Editorial Recursos Hidrobiológicos y Pesqueros Continentales de Colombia, 19. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- McDonald, David, ed.** 2009. *Electric Capitalism: Recolonising Africa on the Power Grid*. HSRC Press.
- Medrano, Celeste y Felipe Vander Velden, eds.** 2018. *¿Qué es un animal? Rumbo Sur; Ethnographica*.
- Moore, Jason W.** 2020. *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Múnera, Melissa.** 2023. "Las preocupantes revelaciones del genoma del bocachico, el pez insignia del país". *El Tiempo*, 3 de marzo. <https://www.eltiempo.com/colombia/santander/bocachico-el-genoma-que-permitira-que-no-se-extinga-746378>
- Muñoz-Duque, Sebastián, Silvia López-Casas, Héctor Rivera-Gutiérrez y Luz Jiménez-Segura.** 2021. "Bioacoustic Characterization of Mating Calls of a Freshwater Fish (*Prochilodus magdalenae*) for Passive Acoustic Monitoring". *Biota Colombiana* 22 (1): 108-121. <https://doi.org/10.21068/c2021.v22n01a07>
- Murillo González, José Ricardo.** 2023. "Comunalidad: una política afectiva multiespecie". Tesis de maestría en Sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Navarro, Mina Lorena.** 2020. "Interdependencia de la vida humana/no-humana: covid-19 e hipótesis en disputa". *Observatorio Social de la Pandemia (Clacso)*, 20 de abril.

- <https://www.clacso.org/interdependencia-de-la-vida-humana-no-humana-covid-19-e-hipotesis-en-disputa/>
- Navarro, Mina Lorena y Raquel Gutiérrez.** 2018. “Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos”. *Bajo el Volcán: Revista del Posgrado de Sociología. BUAP* 18 (28): 45-57. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28659183004>
- Navarro, Mina Lorena y Lucía Linsalata.** 2021. “Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida: reflexiones desde América Latina”. *Relaciones Internacionales* 46: 81-98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>
- Roca-Servat, Denisse y Juan David Arias-Henao.** 2025. “De l’écologie politique en Amérique latine aux écologies politiques du Sud ou d’Abya Yala: héritages et horizons”. En *L’écologie politique latino-américaine: travailler le passé, densifier le présent, esquisser des futurs*, editado por David Dumoulin-Kervran, Gabriela Merlinski y Pierre Gautreau, 94-115. lheal.
- Roca-Servat, Denisse, Juan David Arias-Henao y María Botero-Mesa.** 2021. “Descolonizando las visiones hegemónicas del agua: propuestas latinoamericanas desde la comunalidad y los entramados comunitarios”. *Ambiente & Sociedade* 24: 1-20. <https://doi.org/10.1590/1809-4422asoc20200096r1vu2021L4TD>
- Roca-Servat, Denisse y Lidy Palacio Ocando.** 2019. “‘Sí a la vida, al agua y al territorio’: relaciones hidrosociales alternativas en Colombia”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 107: 117-138. <https://doi.org/10.32992/erlacs.10389>
- Ruiz-Serna, Daniel y Carlos del Cairo.** 2016. “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. *Revista de Estudios Sociales* 55: 193-204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Ruiz-Serna, Daniel y Carlos del Cairo.** 2022. “Ontologías y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa”. En *Humanos más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*, editado por Daniel Ruiz-Serna y Carlos del Cairo, 14-51. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Singer, Merrill.** 2014. “Zoonotic Ecosyndemics and Multispecies Ethnography”. *Anthropological Quarterly* 87 (4): 1279-1309. <https://doi.org/10.1353/anq.2014.0060>
- Svampa, Maristella.** 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Serie Afrontar las Crisis desde América Latina, 2. Bielefeld University Press.
- Toro Pérez, Catalina y Facundo Martín.** 2017. Presentación de *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, coordinado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, 13-20. Clacso; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciccus.

- Vargas García, Berenice y David Varela Trejo.** 2024. "Futuros multiespecie: un manifiesto desde el sur ante el Antropoceno capitalista". *Etnográfica* 28 (1): 153-169. <https://doi.org/10.4000/etnografica.15347>
- Viveiros de Castro, Eduardo.** 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- WWF (World Wide Fund for Nature).** 2021. *The World's Forgotten Fishes*. World Wide Fund for Nature. https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/1460/files/original/wwfintl_freshwater_fishes_report.pdf?1617110723

Precari(e)dad, autonomía, privacidad y silencios femeninos: hacia una etnografía feminista de lo que no se nombra

*Precariousness, Autonomy, Privacy, and Female Silence:
Toward a Feminist Ethnography of the Unnamed*

*Precariedade, autonomia, privacidade e silêncios femininos:
rumo a uma etnografia feminista do que não se nomeia*

Recibido: 28/02/2025 • Aprobado: 29/01/2026 • Publicado: 01/05/2026



Sylvia Cristina Prieto Dávila

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

sc.prieto10@uniandes.edu.co

<https://orcid.org/0009-0002-7535-8595>

Resumen

A partir de un ejercicio etnográfico feminista de más de dos años de duración, realizado *en medio de* y *con* un conjunto de mujeres colombianas víctimas de desplazamiento forzado y reasentadas en la ciudad de Bogotá (en las localidades de Bosa y Usme), en este artículo hago un aporte novedoso a la comprensión de la *precaridad* (*precarity*) y de su relación con la autonomía, la privacidad y los silencios femeninos. Concretamente, muestro cómo en la vida de estas mujeres la precaridad toma diferentes formas: aparece como una restricción de la privacidad y como una limitación de la autonomía, y se vive como un arrojamiento extremo a la incertidumbre del mundo. En medio de estas diferentes expresiones de la precaridad, los silencios emergen como prácticas afectivas potenciadoras que *pueden* producir transformaciones en el mundo y en las vidas de las mujeres que protagonizan esta etnografía.

Palabras clave: precariedad, *precaridad*, autonomía, privacidad, mujeres, silencios

Abstract

Based on a feminist ethnographic exercise of more than two years, carried out *in the midst of* and *with* a group of Colombian women victims of forced displacement and

resettled in the city of Bogotá (in the localities of Bosa and Usme), in this article I present a novel contribution to the understanding of precarity and its relationship with autonomy, privacy, and feminine silences. Specifically, I demonstrate how precarity takes different forms in these women's lives: it appears as a reduction of privacy, as a limitation of autonomy, and is lived as an extreme exposure to the uncertainty of life. Among these different expressions of precarity, silences emerge as empowering affective practices that *can* produce transformations in the world and in the lives of the women who are the protagonists of this ethnography.

Keywords: precariousness, precarity, autonomy, privacy, women, silences

Resumo

Com base em um exercício etnográfico feminista de mais de dois anos, realizado *em meio a* e *com* um grupo de mulheres colombianas vítimas de deslocamento forçado e reassentadas na cidade de Bogotá (nas localidades de Bosa e Usme), neste artigo apresento uma contribuição inovadora para a compreensão da precariedade (*precarity*) e sua relação com a autonomia, a privacidade e os silêncios femininos. Especificamente, mostro como a precariedade assume diferentes formas na vida dessas mulheres: ela aparece como uma redução da privacidade e como uma limitação da autonomia, e é vivenciada como uma exposição extrema à incerteza do mundo. Em meio a essas diferentes expressões de precariedade, os silêncios emergem como práticas afetivas fortalecedoras que *podem* produzir transformações no mundo e na vida das mulheres protagonistas desta etnografia.

Palavras-chave: condição precária, precariedade, autonomia, privacidade, mulheres, silêncios

Introducción

En un país como Colombia, cuya urdimbre se ha tejido con los hilos de las violencias propias del conflicto armado y con las puntadas de la resistencia de quienes las han padecido, se ha establecido con fuerza lo que Elizabeth Jelin (2002) denomina la *ola memorialista*. Con ello la autora se refiere a una intensa empresa orientada a iluminar el pasado violento con el fin de recuperar las experiencias de dolor, de sufrimiento y de resistencia de las víctimas para, por esta vía, esclarecer la verdad de lo ocurrido (Acosta 2017; Aranguren Romero 2010; Cancimance López 2017; Castillejo Cuéllar 2020; Jimeno 2019; Jimeno *et al.* 2015; Ortega Martínez 2011). Esta gesta memorialista, que se materializa en informes, entrevistas, etnografías, relatos o historias de vida, guarda un lugar especial para los daños vividos por las víctimas. Si bien este esfuerzo narrativo ha corrido parejo con el histórico conflicto armado colombiano, se ha intensificado después de la firma del acuerdo de paz, en el año 2016, entre el Gobierno y la guerrilla más antigua del país, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP).

En este reciente contexto transicional, el interés por reconstruir los daños diferenciados y desproporcionados contra las mujeres en el marco del conflicto armado ha sido particularmente marcado. De allí que sea posible rastrear una ingente producción literaria sobre los efectos específicos de la guerra en ellas tanto en los documentos oficiales (Auto 092 de 2008; CEV 2022; CNMH 2015 y 2017) como en las narrativas de las organizaciones de víctimas (Ruta Pacífica de las Mujeres 2013) y en investigaciones de corte antropológico (Franco Gamboa 2016; Franco Gamboa y Franco Cian 2020; Meertens 2007; Theidon 2004 y 2006). Uno de los elementos que brilla con luz propia en estas pesquisas es la agudización de la *precaridad*¹ en las condiciones de vida de las mujeres después de los repertorios de violencia de los que han sido víctimas. La precarización se ha comprendido, principalmente, como la profundización de su empobrecimiento, lo que se concreta en enormes dificultades económicas y una miríada de barreras para acceder a un trabajo que les brinde condiciones dignas de vida a ellas y a quienes cuidan. En este artículo muestro otras significaciones de la precaridad, que se asoman en la cotidianidad de un grupo de mujeres víctimas de desplazamiento forzado reasentadas en Bogotá (en las localidades de Bosa y Usme). A partir de un ejercicio etnográfico que llevé a cabo por dos años (entre el 2020 y el 2022) en dicha ciudad con cuatro mujeres y sus entornos relacionales, muestro cómo la precaridad, más allá de vincularse con una experiencia de escasez en el mercado laboral y con el decrecimiento de la capacidad adquisitiva, se percibe en el día a día como un arrojamamiento a la incertidumbre, sin ningún tipo de resguardo o de cobijo, y se experimenta, también, como una limitación de la privacidad y una restricción de la autonomía relacional. Además, describo una de las formas en las que las mujeres lidian y enfrentan estas condiciones de intensa precaridad: los silencios. A través de gestos silentes ellas buscan recuperar una región propia que nombran como la *privacidad* y, así mismo, mediante los *guardados* se resguardan de un entorno de sobreexposición en el que todo debe ser auscultado.

Para llegar a estos hallazgos perseguí el entramado de redes formales e informales que hacen parte de las vidas de este grupo de mujeres con el fin de centrarme en las maneras en las que viven y enfrentan la precaridad. Como técnica, me enfoqué en cuatro de ellas, que me dieron un acceso privilegiado a su cotidianidad. Una es Yéssica, afrodescendiente oriunda del Pacífico nariñense,

1 Siguiendo la distinción establecida por Butler (2017) entre *precariousness* y *precarity*, y la traducción adoptada en *Cuerpos aliados y lucha política*, utilizo los términos *precariedad* y *precaridad*, cuyo sentido se aclarará en la primera sección del artículo.

de 32 años y madre soltera de tres niños con quienes habita en Bosa desde el año 2014. Esta localidad está ubicada en el suroccidente de Bogotá y se caracteriza por recibir un volumen importante de población desplazada. En el mismo multifamiliar, llamado Panorama, vive Sara, una mujer que llegó a la ciudad en 2012 después de huir de los embates del paramilitarismo en el Guaviare; es madre soltera de un hijo y de una hija adolescentes. Míriam fue expulsada en el 2008, junto con sus tres hijas menores de edad, del piedemonte llanero como consecuencia de la violencia paramilitar. Hoy en día tiene 52 años, sus hijas son mayores de edad y ya tiene dos nietos. Finalmente, Teresa es una mujer de 56 años que vive sola en el barrio Rafael Uribe Uribe, ubicado en la localidad de Usme, a donde llegó en el 2008 con su compañero, con quien convivió por casi diez años². Usme es una localidad ubicada al suroriente de Bogotá y que, al igual que Bosa, recibe un volumen alto de la población desplazada forzosamente. También está situada en los límites de la capital.

Con ellas cuatro realicé el trabajo etnográfico. A lo largo de este tiempo acompañé y participé en sus enredos relacionales personales, familiares, laborales y políticos. A través de la observación participante y de las entrevistas a profundidad con ellas y con sus redes afectivas más cercanas, construimos una relación cotidiana que arrojó nuevas luces sobre la precaridad, el desplazamiento forzado, la victimización y las formas de agencia de las mujeres en condición de desplazamiento forzado. El trabajo estuvo orientado por relaciones de colaboración y cuidado que no solo realzan el sufrimiento y el dolor, sino, también, la vida que se cuele a través de condiciones que, aparentemente, son infértiles.

En las páginas que siguen muestro, en primer lugar, la manera en la que la precaridad se vive como una limitación de la autonomía relacional en la vida de Yéssica y de Teresa. Luego de ello, propongo un diálogo entre algunas conceptualizaciones tradicionales de la precariedad y los hallazgos de esta etnografía, lo que me permite trazar novedosas relaciones entre precaridad y autonomía relacional. Posteriormente, a partir de las experiencias de Sarita y de Míriam expongo cómo la precaridad se vive como una invasión de la privacidad. Finalmente, presento la forma en que los silencios de estas mujeres aparecen como prácticas que hacen posible navegar y agenciar en medio de condiciones precarias.

2 A excepción de Míriam, los nombres de las demás mujeres que participaron en la investigación son seudónimos. A Yéssica, Sara y Teresa las conocí a través de Míriam, con quien nos encontramos en el año 2017 para, precisamente, adelantar un proceso de reconstrucción de memoria de la organización de víctimas a la que ella pertenecía en ese entonces.

Precari(e)dad

Los tres hijos de Yéssica van a dos colegios públicos de la localidad de Bosa. Fue imposible conseguirles cupo en la misma institución, así que los dos mayores, de ocho y nueve años, van a uno y el pequeño, que tiene seis años, va a otro. “Afortunadamente logré que los tres estuvieran en la jornada de la mañana para liberarme un poco por si acaso algún día me sale trabajo”, me dice mientras emprendemos el camino para recoger a los dos mayores³. Los colegios están ubicados muy cerca del multifamiliar Panorama. Atravesamos calles amplias y des-pobladas, rodeamos algunos lotes cercados con latas (como lo está el conjunto en el que ella habita), vemos perros callejeros flacos que intentan cruzar las vías y buses de transporte público que transitan rápidamente. Pasamos por dos parques inmensos donde algunas personas hacen ejercicio y otras pasean a sus mascotas. Llegamos al colegio: hay un tumulto de personas afuera esperando a que los niños y las niñas salgan; no hay espacio propio, los codos se chocan unos con otros, se restriegan nuestras ropas, pero no nos miramos, todos los ojos se dirigen a las rejas, expectantes a que los y las estudiantes aparezcan. Hay empujones, contacto entre cuerpos, encuentro de olores y espera. El celador abre y cierra la reja de metal que separa el colegio del espacio público con meticuloso cuidado, impidiendo que alguien ajeno a la institución ingrese. Yéssica, con sigilo, logra evadir al portero y se escabulle para hablar con la profesora de los niños; allí llegan Jeimy y Maicol. Yo me quedo afuera, en medio de la multitud. Finalmente, salen y comenzamos nuestro camino de regreso al multifamiliar, mientras Yéssica increpa a sus hijos por no haber hecho bien una tarea. “Vea toda chichipata esa cartelera, no le puso colores ni le puso trabajo”, le dice a uno de los niños.

Los dos se muestran evasivos al reclamo de su mamá. “Ye, mire lo que le trajimos”, responde uno de ellos, como tratando de desviar su atención. Los dos se detienen un momento, bajan el morral para apoyarlo en el asfalto del piso y revisan los bolsillos. Uno saca un pequeño pan un poco espichado y envuelto en *vini-pel*; el otro saca el mismo pan y, además, un bocadillo. “Le guardamos esto, Ye”, le dice uno de sus hijos, y ambos extienden hacia arriba sus manos pequeñas. Yéssica sonrío y recibe con gusto los tesoros que guardaron para ella. “A veces me traen lo que les dan ahí en el colegio”, comenta mientras recibe los regalos. Quizás esos vestigios de lo que había sido el refrigerio de sus hijos serán su primer

3 Todas las citas incluidas en este artículo fueron extraídas del diario de campo desarrollado entre el 2020 y el 2022.

alimento del día. Los niños salen corriendo, hacen ruidos, imitan aviones, juegan a alcanzarse, persiguen perros, atraviesan las calles y andan por los parques cada vez que cruzamos cerca a uno. Yéssica los mira poco, está concentrada contándose sobre el hambre que la ha acompañado en distintos momentos de su vida. “Afortunadamente ya volvieron a entrar presencial al colegio^[4], porque así les dan comida: les dan el desayuno y una comida caliente antes de irse”.

Mientras avanzamos, me cuenta que Álvaro, su hijo menor, ha sido un niño con una salud muy frágil; nació cuando tenía ocho meses de gestación y llegó al mundo con un soplo en el corazón. “Yo digo que eso significaba algo, era un niño que no podía respirar en este mundo”, me dice Yéssica. En un principio, los médicos le dijeron que a medida que pasara el tiempo el soplo se le iba a ir cerrando, pero pasó justamente lo contrario: se abrió más. “Ese niño se estaba ahogando en este mundo y yo también”, dice ella. Una cardióloga lo vio y dijo que el bebé tenía que ser operado para que le pusieran un catéter. El problema era que estaba muy bajo de peso y así no lo podían operar:

Los médicos me dieron una mano de instrucciones pa poder hacer subir de peso al niño: que tenía que darle doble proteína, doble carbohidrato, doble porción de todo, pero yo no podía, ¿de dónde iba a sacar eso? Eso me da mucha rabia de los médicos: “Que al niño hay que darle, que hay que darle”, pero ¿de dónde le doy?, ¿de dónde saco lo que hay que darle? Yo no tenía ni para comer yo. Yo comía de la comida que el bebé no se comía en el hospital. Pasé días enteros sin comer y sin un solo peso en el bolsillo. Finalmente, di con una nutricionista que me dijo que le pusiera aceite de oliva a la comida y que le pusiera mermelada en las galletas y así logré engordar al niño. Al final lo operaron. Iba a ser una cirugía ambulatoria, pero hizo un trombo en una arteria de la pierna y casi la pierde. Duró veintiún días en unidad de cuidados intensivos, muy grave. Apenas salió, pues eso fue igual, el niño no se recuperaba bien, le daban muchas enfermedades respiratorias, tenía bronquitis, neumonía, le daba de todo. En un momento del tiempo yo ya le pedía a mi Dios que se muriera. Solo así él podía descansar y yo también. Yo ya estaba muy cansada. No tenía qué comer, no podía salir a trabajar porque el niño se enfermaba, si conseguía trabajo me tocaba estar pidiendo permiso todo el tiempo para llevarlo al médico. Yo pedía que él se muriera. Esto es algo que no

4 Durante la pandemia ocasionada por el covid-19, los hijos de Yéssica tuvieron que recibir clases virtuales por casi un año completo. Lo hacían a través del celular de ella, pues no tenían acceso a computadores.

digo casi nunca porque la gente pensará que yo soy una mala madre, pero eso era lo que yo sentía en ese momento.

“Ye, ¿usted hizo almuerzo?”, le pregunta Maicol cuando ya estamos llegando al conjunto. “Sí, hice lentejas”. “Ye, ¿y le puso esos chicharroncitos que les puso la vez pasada?”. “¿Cuáles chicharroncitos si no hay plata pa eso? Ah, hablas de los fideos. Sí, le puse los fideos con sabor a tocineta”. Los niños se ponen felices. Antes de cruzar la puerta del conjunto para ingresar a la casa, Yéssica comenta que está angustiada con la situación de Álvaro:

Como el niño tiene problemas de salud, no hacen sino decirme que lo tengo que llevar al médico, que tengo que hacer esto y lo otro y a mí eso no me gusta. No me gusta que me digan qué es lo que tengo que hacer con él. Yo puedo hacer lo que puedo hacer. No más.

Yéssica me dice que va a subir a su apartamento a darles el almuerzo a los niños y que nos vemos luego. Nunca me ha invitado a pasar a su casa; nos vemos en las zonas comunes del conjunto y en las reuniones de la Organización Popular de Vivienda a la que pertenece, pero nunca en su espacio doméstico. Se trata de un lugar que comparte con su hermana, su sobrina y su mamá. En otra ocasión me confesó que “nadie así, desconocido, ha entrado a mi casa y a mí no me gusta ir a la casa de nadie, me aburro y eso es como pa molestar”. Nos despedimos.

Unos días después nos encontramos en un evento organizado por el Centro Local de Atención a Víctimas (CLAV) de Bosa. Los CLAV, que actualmente se llaman Centros de Encuentro para la Paz y la Integración Local de Víctimas del Conflicto Armado Interno, están ubicados en diferentes localidades de Bogotá y son escenarios en los que las víctimas pueden acceder a diferentes tipos de ayuda. Concretamente, buscan implementar estrategias a nivel local que permitan materializar la atención, asistencia y reparación integral a la que tienen derecho según lo consignado en la Ley 1448 de 2011. Allí pueden recibir apoyo psicosocial, asesoría jurídica y atención humanitaria, entre otros servicios.

Yéssica está con Álvaro. “¿Y Jeimy y Maicol cómo están?”, le pregunto. “Ay, no, niña, ellos se fueron de Bogotá la semana pasada. Yo moleste y moleste con el papá de ellos pa que me pasara algo pa los niños y él decidió venir y llevárselos. Están allá en Tumaco”. Ella no parece muy compungida. Entiendo que, aunque esto implica un distanciamiento en las relaciones de parentesco, es una fórmula que le permite liberarse un poco del cuidado de sus hijos en las condiciones precarias en

las que actualmente vive. Sin embargo, agrega: “Del colegio de Álvaro me siguen presionando. Tengo que ir la próxima semana que dizque a una cita con el ICBF, ¿se imagina?”. “Ay, no, Yéssica, y ¿estás preocupada? Podrías explicar tu situación, que no tienes trabajo, que el papá no responde”. “No, yo preocupada no estoy, si me quieren joder, pues saco al niño de acá de Bogotá, tampoco es que por pobre me quiten el derecho a ser mamá”. La actividad del CLAV comienza, nos sentamos y nos silenciamos.

La vida de Yéssica es precaria, pero ¿cómo aparece y se significa aquí la precariedad? Esta es una noción ampliamente trabajada en las ciencias sociales, las humanidades y, específicamente, la antropología. De acuerdo con Clara Han (2018), precariedad es un concepto que se utiliza para nombrar distintos tipos de situaciones vinculadas con la inestabilidad laboral. Comenzó a circular con mucha fuerza en Europa, en la década de 1980, como respuesta a una serie de reformas que profundizaban la falta de estabilidad de los trabajadores y aupaban el desmonte del Estado de bienestar. Desde esta orilla, la categoría de precariedad hace referencia a la emergencia de trabajos volátiles que impiden la planeación y que abrazan la contingencia en el mundo laboral. Así, para Kathleen Millar (2017), se trata de un concepto teórico y político que tuvo su desarrollo, primero, en la movilización social y, después, en la academia. Ello significa que, antes de su elaboración en el campo universitario, “la precariedad emergió como una plataforma política que fue adoptada por movimientos sociales en Europa, particularmente aquellos involucrados con las protestas del EuroMayDay a principios de los 2000” (3-4)⁵.

Este concepto ganó vuelo en el ámbito académico con autores como Pierre Bourdieu (1999), quien también vinculó la precariedad con el desmantelamiento de la estabilidad y la intensificación de la incertidumbre laboral. De acuerdo con esta tradición teórica, el fenómeno tiene que ver con el desempleo o con el empleo inestable, con los salarios bajos y con la ausencia de beneficios sociales que se dejan ver en las sociedades del norte global en el periodo del posfordismo. Así, la precariedad, durante las décadas de 1970 y 1980, estuvo ligada con la inseguridad laboral “producto del neoliberalismo, específicamente de la flexibilización en las políticas del trabajo” (Casas-Cortés 2021, 510).

Por supuesto que esta comprensión de la precariedad se ajusta a la mayoría de las mujeres que hacen parte de esta etnografía: no cuentan con un trabajo estable ni con un salario fijo; tampoco tienen acceso a la seguridad social y la mayoría vive del rebusque, que apenas sirve para la supervivencia. Pero esta definición es

5 Todas las traducciones de textos consultados en otros idiomas son propias.

limitada y no se compadece con la densidad de las experiencias de Yéssica y de las demás. En medio de este ejercicio, se asoma otra dimensión de la precariedad. Ella aparece en la cotidianidad de sus vidas, en las minucias del día a día y de forma profundamente sentida y visceral. Aquí emerge como un resquebrajamiento de las relaciones de resguardo, de protección y de sostén que produce una exposición extrema a distintos dispositivos de regulación y de vigilancia de los cuerpos, lo que termina por reducir considerablemente las posibilidades de acción o de decisión con respecto a la existencia.

A la luz de lo anterior, lo que muestra este trabajo etnográfico es que, como consecuencia de la fluidez extrema del mundo laboral y de la fragilidad de las redes de cuidado y sostén (por ejemplo, aquellas que se tejen en el sector de Bosa), la precariedad se experimenta como una limitación en la *autonomía relacional*. La ausencia de una red de parentesco sólida, la escasez de amistades por la falta de recursos económicos, el poco tiempo disponible y el exceso de responsabilidades, así como la dificultad para tejer relaciones de complicidad o de confianza en un contexto urbano desconocido y muchas veces hostil, además de la experiencia misma de haber vivido la guerra y haber atestiguado horrores inimaginables, hacen que estas mujeres estén desprovistas de protección y de resguardo.

Permítaseme definir la autonomía relacional a partir del trabajo de Kathleen Millar (2014). Esta autora no concibe la autonomía “en el sentido liberal del individuo soberano, independiente y autosuficiente, que no da cuenta de las formas en que ‘los individuos siempre están ya entretnejidos en las relaciones’” (35). Lo que Millar denomina con aquel término es el “grado relativo de control sobre las actividades laborales y el tiempo que permite a los catadores⁶ mantener relaciones, cumplir con obligaciones sociales y perseguir proyectos de vida en un día a día incierto” (35-36). Se trata de pensar la autonomía como una suerte de autodeterminación que siempre tiene lugar *en medio de y gracias a las relaciones* que la hacen posible.

Así, de acuerdo con Millar, este concepto implica un “distanciamiento, una retirada o una liberación de determinadas relaciones de poder” (2017, 47), pero siempre reconociendo que somos-con-otros u otras y que la vida siempre y solo es posible en medio y gracias a otros cuerpos. La autonomía relacional se vincula con la capacidad de moverse de acuerdo con ciertas trayectorias del deseo,

6 En su investigación, desarrollada en Río de Janeiro, Kathleen Millar realizó un trabajo etnográfico con catadores; estos son “trabajadores pobres [...] que se ganan la vida recogiendo y vendiendo materiales reciclables en el vertedero de Río de Janeiro” (2014, 32).

administrar los propios tiempos, atender las emergencias cotidianas, interrumpir las rutinas, tener tiempo para querer y cuidar las redes que nos sostienen, escoger cómo hacerlo, comprendiendo que vivimos en un mundo que requiere de los y las otras; por tanto, no es una cuestión de individualismo.

Para las mujeres que toman parte en la etnografía, qué comer, qué vestir, con quién y en dónde vivir, por dónde moverse, a qué horas levantarse, cuánto tiempo dormir, con quién casarse, tener hijos o no tenerlos, cómo tejer las relaciones de parentesco, qué hacer en las mañanas y en las noches, qué soñar, qué proveer para sus hijos y cómo materner, entre otras cosas, son decisiones y prácticas fuertemente condicionadas por *lógicas normativas y de escasez* en las que el deseo propio apenas se abre paso. Hay aquí una suerte de *desposesión de sus cuerpos*, de sus tiempos, de sus ritmos, de sus movimientos, de sus acciones y anhelos, pues, a pesar de que no están atadas a un horario fijo o a un conjunto de actividades que obligatoriamente deban desarrollar bajo una supervisión estricta, el deseo no encuentra, fácilmente, camino por dónde andar. Yéssica come lo que queda del refrigerio del colegio de los niños o de la comida que le brindan a su hijo hospitalizado; no puede solicitar citas médicas con los especialistas que quisiera porque, sencillamente, no cuenta con el dinero para el transporte y solo logra ir a aquellos sitios a los que consigue llegar a pie; debe usar la crema humectante de su mamá, a pesar de que le produce alergia, porque no tiene dinero para más; no puede ver los programas de televisión que le gustan porque en su casa solo hay un televisor y está en el cuarto de su hermana.

La precariedad se experimenta, entonces, como una limitación de su autonomía relacional, como un descentramiento o una expropiación de ella y, por tanto, como una suerte de exposición intensa a las y los otros y, particularmente, a tecnologías normativas. Lo anterior no implica, sin embargo, un agotamiento total de la acción, pero sí una modulación considerable de esta. Por supuesto, esa situación suele generar estados afectivos vinculados con la ansiedad y la desesperación.

En las vidas de estas mujeres, las redes de cuidado son escasas y limitadas, y tampoco hay fácil acceso a la oferta institucional del Estado, lo que genera una restricción muy importante en su autonomía relacional. En síntesis, la exposición irrestricta a los demás y una resquebrajada red de manos y de cuerpos que permitan resguardar y proteger suponen una reducción de la autonomía relacional.

Este argumento gana mayor densidad a partir del trabajo de la filósofa Judith Butler (2010 y 2017). Con la intención de aportar una comprensión ontológica de la precariedad (*precariousness*), la autora llama la atención sobre el hecho de que

la interdependencia y el arrojamiento a las y los otros es una condición ontológica. Para Butler, toda vida es precaria en la medida en que es vulnerable o depende de otras vidas para su propio sostenimiento y preservación:

La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos o apenas conocemos como a quienes no conocemos de nada. (2010, 30-31)

Toda vida requiere, entonces, de otros y también de cobijo, resguardo y cuidado para ser vivible; de una *red social de manos*, en ocasiones anónima. Esta misma idea la trae a colación la antropóloga Anna Tsing en su etnografía sobre las setas *matsutake*, al advertir que la “precariedad es la condición de ser vulnerable a otros” (2015, 20). Y sigue Tsing: “La precariedad es un estado de reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante los demás. Para sobrevivir, necesitamos ayuda y la ayuda es siempre el servicio de otro, con o sin intención” (29). En suma, la vida siempre está vinculada a la indeterminación que implica depender de otros y otras.

Sin embargo, que la precariedad sea un rasgo ontológico y, por tanto, una condición compartida por toda forma de vida no quiere decir que la experimentemos de la misma manera. Si bien todos los cuerpos son vulnerables o precarios, hay algunos que están más expuestos al daño, a la enfermedad, al sufrimiento y a la muerte, en la medida en que cuentan con menos medios que les permitan proteger su propia vulnerabilidad. Esto hace que se vean arrojados a la precaridad (*precarity*). En este sentido, para Butler, el término *precaridad* designa una condición impuesta políticamente, en la cual ciertos grupos poblacionales sufren un quiebre en las relaciones sociales, económicas y de apoyo que expone más agudamente su vulnerabilidad:

La precaridad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección. (2010, 46)

La maximización de la vulnerabilidad descrita por Butler se manifiesta en la vida de las mujeres que participan en esta etnografía. Sin embargo, lo que aparece como novedoso en esta investigación es la forma en la que la precariedad se vive o se experimenta en la cotidianidad: por paradójico que parezca, cuando se carece de una red de manos robusta que permita resguardar la propia vulnerabilidad, la vida está más expuesta a las regulaciones, intervenciones y decisiones de otros cuerpos (la policía, el ICBF, las comisarías de familia, las tecnologías criminales, etc.) y a formas de vigilancia que angostan el camino del propio deseo o, en términos de Millar (2014), la determinación. Cómo matinar, cómo alimentar a un hijo, dónde trabajar, con quién casarse: todo esto pareciera estar atado a una fijeza, a una suerte de necesidad inamovible definida por cuerpos diferentes al propio.

Así lo manifiesta Sarita en uno de nuestros encuentros: “Mamita, esta es la vida que a nosotras nos *tocó vivir*”. Siguiendo la veta de análisis de Laura Quintana, la precariedad, en términos butlerianos, impone una suerte de desposesión “de las posibilidades de singularización de los cuerpos”; se trata de una desposesión que “subraya que estas formas productivas de sujeción o subordinación tienen efectos de despotenciamiento, despolitización, cierre, aplanamiento de las posibilidades de agencia” (2020, 163).

Siguiendo a William Mazzarella (2009), y comprometiéndome con una clave afectiva, entiendo la agencia como la acción que emerge de un *exceso* que se produce en un entramado de fuerzas particular y que provoca una *afectación* o, mejor aún, una *cadena de afectaciones* transgresoras y transformadoras en dicha matriz de fuerzas. Esta forma de pensar el concepto está fuertemente influida por la teoría afectiva, y, justamente, en línea con la tradición vitalista, el término *afecto* no solo refiere a los efectos que se producen en las interacciones entre los cuerpos, sino que enuncia una dimensión de lo potencial y de lo virtual: “Esto es la capacidad de transformación que puede desplegarse desde las conexiones impredecibles, emergidas en medio de lo dado” (Quintana 2021, 31).

Aunado a esto, al exacerbar el arrojamiento a otros cuerpos, la precariedad implica, también, la penetración de distintos dispositivos de regulación en todos los estratos de la vida, incluso en aquello que las mujeres de esta etnografía denominan *privacidad*. De allí que, por ejemplo, Yéssica tenga que recibir reclamos, comentarios, exigencias y hasta amenazas del colegio de sus hijos y de los médicos de Álvaro sobre la forma en la que debe matinar, las prácticas de cuidado que debe implementar y los ritmos en los que debe hacerlo. Podemos ver, allí, una exposición maximizada de los mecanismos de control que se despliegan sobre los cuerpos de estas mujeres cuando se agudiza la precariedad.

Hacer lo que se desea, darle vía libre al placer o, simplemente, perseverar en la existencia personal aparecen como caminos difíciles de labrar en medio de esta situación. Las trabas para tener una vida propia, un espacio propio, un tiempo propio o privado, sin desconocer la interdependencia a la que toda vida está sujeta, son una de las formas en las que se manifiesta la precariedad en la presente etnografía. Con esto se comienza a delinear el nudo entre precariedad, autonomía y privacidad, asunto sobre el que me detengo en la siguiente sección.

Precaridad, autonomía relacional y privacidad

Desde que comenzó la pandemia de covid-19, Teresa enfrentó muchas dificultades económicas, pues las restricciones para salir al espacio público la obligaron a suspender la venta callejera de tintos en el barrio Alfonso López de la localidad de Usme. De todos los gastos que tiene que sufragar, el que más la agobia es el arriendo. Voy a visitarla a su apartamento/tienda un día del año 2022 y, mientras nos tomamos un tinto en la puerta del local, me dice: “Otra vez estoy sufriendo con lo del arriendo. El señor ya está que me pide, pero toca que me espere porque es que no tengo completo todavía. Además, a mí me toca dejar para surtir porque después qué vendo”. Mientras nos terminamos el tinto, me cuenta que decidió arrendarle un pedacito de su casa a un señor del barrio, pero que eso le dio más “briega” que cualquier otra cosa.

Teresa comenta que “ese tipo salió un aprovechado, eso se la pasa tomando y la otra noche llegó que dizque a metérseme a mi cama. No, si eso fue terrible”. Me dice esto con rabia, pero sabiendo que no puede sacar al señor del local: necesita la plata para pagar el arriendo, pues el dueño de la casa la presiona con vehemencia. “Me toca hablar seriamente mañana con ese señor para ponerle las reglas claras, porque no puede ser que llegue todo borracho y a aprovecharse”. La conversación se dio y, según ella, un encuentro de este tipo no volvió a tener lugar, pero el señor “no paga los arriendos cumplidos; y eso es muy cochino, yo acabo de limpiar el baño y va y lo vuelve nada a cada ratico”. El espacio compartido pronto llegó a su fin y Teresa se vio en la penosa necesidad de volver a responder por el arriendo sola. Otro día del año 2022 nos comunicamos por teléfono, le pregunto cómo están las cosas y me responde con un mensaje lapidario: “No, estoy aquí acostada porque qué más. Para no comer tanto me toca acostarme, para no gastar lo que no hay. Por ahí me la he pasado es mendigando comida”.

En el caso de Teresa, la relación entre la precariedad, la limitación de la autonomía relacional y el resquebrajamiento de la privacidad gana unas dimensiones

estrepitosas. La ausencia de comida, las dificultades para solventar el pago de un arriendo y el languidecimiento de una red social de manos que resguarde la propia vida la llevan a una exposición intensa que no solo restringe su espacio de habitación y aquel en el que desarrolla la actividad económica que le permite sobrevivir, sino que también la somete a la presencia de otro cuerpo que, además de desconocido, se manifiesta de formas intrusivas y violentas. La eliminación de esta presencia, sin embargo, la lleva, literalmente, a la quietud: no levantarse para no gastar energías porque no hay comida.

En un sentido semejante, la relación entre la precaridad y el deterioro de lo que aparece en esta etnografía como privacidad queda particularmente clara en el caso de Sarita. Cierta día me comunico con ella para que tengamos uno de nuestros encuentros habituales en el conjunto. Llego sobre las doce del día al multifamiliar en el que vive. Su apartamento es igual al resto: tiene una pequeña cocina sin ningún mueble; las ollas en las que Sarita hace el almuerzo están en el piso. El apartamento huele a comida recién preparada. Mientras que me cuenta sobre su dolor de cuello, está calentando unos frijoles en una cacerola y vigilando un arroz que me imagino que hizo hace poco. Me ofrece un agua de hierbas que tiene enfriando en otra mesa alejada al mesón. Sarita mezcla los frijoles con una cuchara, concentrada más en su quehacer que en la conversación.

En cuanto habla desde el fogón, camino hacia la sala que está pegada a la cocina. Es un espacio cuadrado en el que, contra una pared, se encuentra un sofá gris oscuro que tiene algunas manchas. Me siento allí a esperar a que Sarita acabe de calentar el almuerzo. Al lado del sofá hay muchas cajas, lonas, talegos, bolsas, una bicicleta y un equipo de sonido. No hay más muebles para sentarse. Mi visita se reduce a este lugar, pues los tres cuartos están hacia el fondo del pasillo. Actualmente, en este apartamento, viven cuatro personas: Sarita, su hija, su hijo y el tío de la niña. Los cuartos no tienen puertas, sino sábanas de distintos colores que funcionan como separadores del espacio. ¿Cómo es la privacidad en un lugar así? Miro mejor y advierto que hay un cuarto que sí tiene puerta; se trata del que está al fondo a la derecha, y la puerta es corrediza y de madera. Me imagino que es la habitación de Sarita, pero unos segundos después veo salir a su hijo mayor. “El niño es el que nos mantiene, mami, el niño tiene que trabajar en eso de computadores con pacientes y doctores de Sanitas; yo ni le entiendo bien, mamita, pero se la pasa ahí encerrado todo el día”, me dice Sarita cuando advierte que yo me quedo mirándolo.

Las cortinas en los cuartos, la ausencia de puertas, las reducidas dimensiones del apartamento y la forma en la que viajan los sonidos por el lugar dibujan una

fuerte relación entre la precaridad y la falta de un espacio personal, la dificultad para hacerles campo a la privacidad y a la autonomía. No se puede aislar el ruido, no hay separaciones, hay un arrojamiento a un estar colectivo forzado en el que no hay barreras, no hay fronteras, no hay un cuarto propio, no hay soledad. Esto se deja ver cuando, en medio de la conversación que sostenemos Sarita y yo, sentadas en el sofá gris de la sala, la niña escucha y, en ocasiones, contribuye a la charla desde su asiento en el comedor. Está almorzando. Se había ido a traer pollo *broaster*, porque “así se recibe a las visitas en esta casa”; se sienta y comienza a comer en la mesa. En un primer momento está oyendo lo que hablamos con Sara; es imposible no hacerlo, pues estamos, literalmente, en el mismo espacio. Luego, la niña participa, complementa a la mamá o se ríe de lo que las dos comentamos. De una u otra manera estamos hablando de ella, de su vida, de la vida de su mamá en medio de la guerra, que también es en parte la suya. Después, la niña se pone los audífonos y deja de intervenir. No noto ninguna intención ni deseo de parte de Sarita de hablar pasito o de no mencionar asuntos vinculados con el conflicto delante de sus hijos. Lo hace de manera abierta y sin modular su tono de voz. En su vida aparece la comprensión de la precariedad delineada antes, pero, si se quiere, de una forma más literal: la exposición intensificada de los cuerpos a los y las otras. Una suerte de desposesión que, en este caso, se materializa en la dificultad de tener un espacio propio, un lugar silencioso en el que los sonidos ajenos no se filtren, las miradas no recaigan, los olores no se propaguen, los secretos no se diluyan, los territorios no se confundan y las tristezas sean anónimas.

En concreto, en el caso de Sarita, son las barreras o los límites físicos los que se ven, de alguna manera, disueltos. “Mamita, aquí sí nos toca a todos con todos porque es que no hay espacio para poder tener cada uno su propio espacio, como lo suyo, como su propia libertad, su propio mundo”, me dice mientras me hace el rápido recorrido por su casa. Así las cosas, la precaridad pareciera traer aparejada una estrecha dificultad para construir un mundo íntimo, relativamente autónomo y resguardado de la hiperexposición y el arrojamiento absoluto. Por supuesto, este argumento no deriva en el anhelo de un mundo hiperindividualizado o en la clausura del cuerpo sobre sí mismo; no apunta, de ninguna manera, a la construcción de afectos inmunitarios (Quintana 2020). Siguiendo las elaboraciones de Emily Martin (1994), entiendo las configuraciones afectivas inmunitarias como arreglos impermeables que, simplemente, repelen y combaten todo aquello que se presenta como *exógeno*. Más bien, lo que advierto es que la precaridad dificulta la construcción de mundos en los que haya lugar para constelaciones afectivas flexibles, abiertas y plásticas, que permitan el contagio y la mutabilidad.

Constelaciones afectivas que, en lugar de repeler lo ajeno, lo acojan y lo resguarden, pero cuya singularidad no se diluya por razones de *necesidad*, para ponerlo en los términos de Sara. Configuraciones afectivas abiertas pero singulares, en las que haya campo para el deseo y la necesidad no lleve a una dependencia absoluta del mundo de lo contingente.

Pues bien, a partir de la presente etnografía es posible afirmar que la precariedad implica una exacerbación de la vulnerabilidad y una intensificación del arrojamamiento a otros cuerpos y a las contingencias que ello implica. Esto produce, por un lado, una limitación en la autonomía relacional y, por otro lado, el resquebrajamiento de la privacidad. Como consecuencia, es común que en contextos de gran precariedad se experimenten de forma exacerbada formas de control, vigilancia y disciplinamiento de los cuerpos. Se descubre, entonces, una relación entre precariedad, disciplina y control que, si bien no aparece con fuerza en la tesis butleriana, brilla con luz propia en esta etnografía.

Conflicto armado, precariedad y silencios

La exposición que enfrentan estas mujeres no es, sin embargo, nueva. Si hay asuntos que resaltan con especial detalle a la hora de recordar sus vivencias en medio del conflicto armado son aquellos episodios en los que experimentaron una expropiación radical de los espacios de autonomía relacional y la quiebra de su privacidad como consecuencia de las dinámicas de la guerra. Este argumento ha sido expuesto ampliamente en la bibliografía especializada sobre género y conflicto armado, tanto así que quedó plasmado en uno de los volúmenes del informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad. Allí se plantea que las dinámicas violentas del conflicto armado penetraron todos los estratos de la vida social y no dejaron ningún rincón a salvo:

La guerra se instaló en las mujeres, en sus territorios, en sus hogares, en su cuerpo, dentro de su vientre. Los actores armados comprendieron rápidamente que controlar los territorios implicaba controlar a las mujeres, y para esto era necesario controlar su vida y su cuerpo, y romper el tejido social. (CEV 2022, 19)

Esta intensificación de la precariedad y de la vulnerabilidad se deja ver, también, en la irrupción del conflicto armado en los espacios privados. En medio de un taller con víctimas de desplazamiento forzado nos encontramos con Míriam. Las actividades se reiteran y los lugares comunes aparecen una y otra vez. Una de las preguntas

frecuentes emana de la boca de una *facilitadora*: “Cuéntenme ustedes cómo sintieron que afectó su vida y la vida de sus familias la llegada de los actores armados”. Míriam no duda en responder lo siguiente:

Jumm, eso cambió de punta a punta, como decimos, porque ya uno no podía dejar la casa sola y, así la dejara uno sola, con ellos ahí uno no tenía intimidad de nada. Se acomodaban como ellos quisieran: en el baño, para la sala le tocaba a uno pasar con cuidadito porque ellos ahí bien acomodados. Dejaban las armas, dejaban esas bombas ahí tiradas y uno con niñas. Ya cuando las chicas ya estaban grandes las enamoraban a las buenas y, si no, se las llevaban a las malas y así, apenas con que “mi comandante mandó”, y las subían en una moto.

La precaridad se figura como extrema vulnerabilidad y exposición. Se vincula con experiencias que producen una suerte de *invasión* de los estratos privados, de aquello que las mujeres comprenden como *propio*.

Ahora bien, en estas líneas he argumentado que la precaridad se experimenta como una forma de arrojamiento ilimitado hacia otros u otras y que esto se intensifica en contextos de confrontación armada. Pues bien, en el trasegar de la vida de las mujeres que acompañé por casi dos años, los silencios emergieron como prácticas potencialmente disruptivas. De acuerdo con Mazzarella (2009), se trata de excesos que surgen del mundo estructurado, es decir, del mundo de lo dado, y que producen afectaciones transformadoras. Los silencios, como formas de agencia, son acciones inmanentes que surgen en medio de la precaridad.

Una de las últimas reuniones del 2022 es con un organismo multilateral para cerrar el año y planear algunas de las acciones del siguiente (si es que se encuentran los recursos necesarios). Estamos en un salón muy grande en el que, como siempre, hay integrantes de distintas organizaciones. Luego de una charla inaugural y de presentar algunos de los objetivos del encuentro, nos separan en grupos más pequeños para hacer una actividad sobre *memoria y reconciliación*. Hace pocas semanas que la situación de seguridad de Míriam ha empeorado y ello redundo, por supuesto, en el tipo de disposición que tiene en los espacios de intercambio o de *política*, como ella los llama, sobre todo cuando hay presencia de las instituciones que se hacen cargo del restablecimiento de los derechos de la población víctima del conflicto armado.

En los círculos pequeños, un moderador joven se presenta y enciende un incienso. Nos pide que “intencionemos el espacio, que llenen de intenciones este espacio y esta interacción que vamos a tener hoy”. Aunque el encuentro tiene

como propósito un ejercicio proyectivo, la sesión inicia con una serie de preguntas catalizadoras centradas en el pasado de las participantes. ¿Qué te hace falta de tu vida antes de llegar a Bogotá?, ¿qué experiencias fueron particularmente dolorosas?, ¿cuáles fueron tus estrategias de resistencia?, ¿cómo las pones en práctica ahora?, son algunas de las inquietudes que transitan por este *círculo de la palabra*. Míriam está silente; incluso, su mirada a veces se desvía a otros grupos o a la pantalla de su celular, que brilla con intensidad por mensajes y llamadas que le entran. Es su turno, pues el moderador se fija en ella. Míriam responde con rigidez: “Usted me está preguntando por mis guardados y esos guardados son míos”. El moderador comprende que ella no se siente cómoda hablando, hace un par de apreciaciones sobre el *respeto por el silencio de los otros* y continúa con la ronda. La categoría de *guardados* ha irrumpido antes en algunos de los diálogos que he tenido con Míriam; se refiere a ellos para destacar aquellas cosas (experiencias o afectos) que prefiere guardarse para sí misma, no exponer, reservarse. Con ello pareciera comenzar a dibujar la idea de que, en tiempos de posconflicto, es a través de estos guardados que ella puede recuperar alguna dimensión de la intimidad que fue agujereada y conquistada por las dinámicas del conflicto armado.

A la salida del evento caminamos un par de cuadras juntas hasta el Transmilenio. Le pregunto a Míriam si se ha sentido atacada o incómoda con la dinámica. Me dice que no: “Pero yo ya estoy cansada de esa interrogadera. Hay cosas que son solo mías. ¿Usted sabe yo cuántas veces pude decir eso en la guerra?, ¿que había algo mío? Nunca. Al menos que le dejen algo pa uno en todo este circo que arman”. Una de las características del conflicto fue la exposición de todo, que no dejó un rincón sin auscultar. Incluso las relaciones íntimas: la maternidad, el amor, las configuraciones familiares, la convivencia y los vínculos de parentesco se vieron afectados por las dinámicas de la guerra. Las prácticas silentes brotan aquí como una suerte de fuerza que empuja para abrir pequeños resquicios que hagan posible un espacio propio, aquello que, en palabras de Míriam, se denomina *la privacidad*. Los silencios aparecen entonces como una forma de proteger una región propia, como un gesto que permite resguardarse en medio de un entorno en el que (así como en el apartamento de Sarita) todo debe ser examinado y conocido. “¿Es decir que tú nunca has contado toda tu historia y experiencias del pasado?”, le pregunto durante la caminata. “No, si acaso una vez se lo conté así por encimita a ONU que vino a hacernos una actividad, pero eso fue un barridito, y las cosas que le he contado a usted, pero los guardados son míos”. “¿Y de dónde sale este gesto, Míriam?”, indago. Me contesta sin ambages:

Porque es la *privacidad* de uno, la privacidad uno no la cuenta toda. Yo, por ejemplo, no, y hay cosas más dolorosas que desde un principio uno no, [...] ni a las hijas les cuenta todo. Yo veo a mis hijas y veo a mi sobrina y mire los años que tienen ahorita, ya tienen sus hijas y todo, pero yo sé que ellas nunca dijeron: “Mire, allá me hicieron tal cosa”. Uno como mamá o como tía tampoco se anima a decirles nada. Yo sé que, entonces, hay más de un hecho que va a quedar impune y el culpable va a quedar echando risas porque no contamos todo, pero pues es rescatando nuestra privacidad también, porque es que, entre uno más cuente, también da pie para que le digan a uno qué hacer y qué no hacer. Yo ya tuve suficiente de eso en la guerra.

Los silencios pueden aparecer, así, como prácticas que permiten retomar o reconfigurar una pertenencia, un lugar propio en el mundo, la privacidad. Por supuesto, recordando que esta investigación afirma una ontología relacional, no se trata de rescatar un espacio individual, autónomo y aislado del mundo, pero sí de reclamar una geografía personal sobre la que se tenga autonomía. Al no contar, narrar o poner a circular lo vivido se modula, de alguna manera, la exposición que se ha exacerbado en medio del conflicto armado. Se trata, en palabras de Miriam, de guardar, reservar, dejar en reposo e, incluso, atesorar experiencias, o “de dejar algunas cosas para uno solo”. Y con este gesto pareciera manifestarse una suerte de barrera o de distancia frente a los parámetros de disciplinamiento y de control sobre los cuerpos, que fueron vigilados en exceso en tiempos de guerra y que ahora buscan hacerse un lugar en el mundo en la capital del país. Con ello, la renuencia a contar las experiencias de la vida, y particularmente aquellas vinculadas con el sufrimiento y el dolor, pone un freno al gesto inquisidor de algunos mecanismos transicionales que buscan auscultar todos los resquicios de la existencia de las y los dolientes. Los silencios son, entonces, una forma de recuperar tanto una autonomía relacional como una privacidad que fueron vorazmente penetradas por el conflicto.

Conclusiones

En este artículo propongo una comprensión particular de la precariedad que afecta las vidas de las mujeres que hacen parte de esta investigación. Esta comprensión emana del ejercicio etnográfico mismo y, por ello, aunque encuentra eco en los aportes de Judith Butler, señala aspectos que exceden el trabajo de esta autora. Como lo expuse antes, la noción de precariedad hace referencia a una condición

ontológica que tiene que ver con el carácter relacional de la vida o, mejor, de todas las formas de vida. La vida es sostenida siempre por otros cuerpos, por una red de manos, que es la que la hace vivible. Aun así, algunos cuerpos carecen de esa red de manos, o su red de manos está considerablemente resquebrajada, lo que los expone de manera más profunda al daño. Este acceso diferenciado al resguardo es lo que Butler entiende por *precaridad* (2017, 40). Las mujeres que participaron en esta etnografía pertenecen a ese grupo que ve maximizada su vulnerabilidad y está más expuesto a las distintas clases de violencia. Como se presenta en este texto, las mujeres atravesadas por la precaridad están sometidas en mayor medida a la regulación y al disciplinamiento estatal (cómo materner, cuándo, etc.), pero también a la violencia doméstica y heteronormativa, como lo muestran algunos episodios de la vida de Teresa.

Ahora bien, más allá de Butler, este artículo pone de presente una relación entre la precaridad, la privacidad y la autonomía relacional. En concreto, señala que solo es posible llegar a ser singular y autónomo o autónoma en términos relacionales cuando se cuenta con otros u otras, es decir, cuando se tiene una red de manos robusta. Pero, además, deja ver que la precaridad incrementa la exposición de los cuerpos en la medida en que limita las posibilidades de conservar una vida privada. Esto significa que los cuerpos quedan sujetos a regulaciones, formas de violencia y disciplinamientos intensos que se manifiestan, por ejemplo, en las amenazas que recibe Yéssica por parte del ICBF, la violencia doméstica que padece Teresa y la persecución de la que es víctima Míriam en su propia casa. En este contexto de restricción de la autonomía relacional y de lo propio, que aquí he denominado *privacidad*, las mujeres llevan a cabo una serie de prácticas de resistencia, algunas de ellas asociadas al silencio, es decir, a la reticencia a nombrar, a hacer explícito o visible el dolor o el sufrimiento.

Más específicamente, muestro cómo guardar silencio, sobre todo en escenarios de posconflicto, constituye una forma de retejer un espacio propio, de poner límites para configurar una privacidad que fue agujereada por la precaridad y por el conflicto armado. Los silencios se revelan como prácticas camufladas u ocultas, pero potencialmente disruptivas, que abren nuevos caminos. La puesta en marcha de estas prácticas y los retazos experienciales de estas mujeres dejan ver cómo algunas acciones sutiles permiten que se cuele la luz incluso en medio de situaciones de intenso dolor y sufrimiento.

Referencias

- Acosta, María del Rosario.** 2017. “Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman”. En *Los silencios de la guerra*, editado por Camila de Gamboa y María Victoria Uribe, 85-116. Universidad del Rosario.
- Aranguren Romero, Juan Pablo.** 2010. “De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura”. *Papeles del CEIC* 63: 1-27. <https://doi.org/10.1387/pceic.12279>
- Auto 092.** 2008. Corte Constitucional de Colombia. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/a092-08.htm>
- Bourdieu, Pierre.** 1999. “Actualmente la precariedad está en todas partes”. En *Contrafuegos*, 503-509. Icaria.
- Butler, Judith.** 2010. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, Judith.** 2017. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducción de María José Viejo Pérez. Paidós.
- Cancimance López, Andrés.** 2017. *Echar raíces en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES).
- Casas-Cortés, Maribel.** 2021. “Precarious Writings: Reckoning the Absences and Reclaiming the Legacies in the Current Poetics / Politics of Precarity”. *Current Anthropology* 62 (5): 509-667. <https://doi.org/10.1086/716721>
- Castillejo Cuéllar, Alejandro.** 2020. “Remendar lo social: espíritus testimoniales, árboles adoloridos y otras epistemologías del dolor en Colombia”. *Ciencia Nueva: Revista de Historia y Política* 4 (2): 103-123. <https://doi.org/10.22517/25392662.24450>
- CEV (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición).** 2022. *Mi cuerpo es la verdad: experiencias de mujeres y de personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*. T. 7 de *Hay futuro si hay verdad: informe final*. CEV.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2015. *Aniquilar la diferencia: lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. CNMH.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2017. *La guerra inscrita en el cuerpo: informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.
- Franco Gamboa, Angélica.** 2016. “Fronteras simbólicas entre expertos y víctimas de la guerra en Colombia”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 24: 35-53. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda24.2016.03>

- Franco Gamboa, Angélica y Laura Franco Cian.** 2020. “Managing Suffering in War-Affected Pluricultural Contexts: Reflections on the Assistance to Victims in Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 73: 109-121. <https://doi.org/10.7440/res73.2020.09>
- Han, Clara.** 2018. “Precarity, Precariousness and Vulnerability”. *Annual Review of Anthropology* 47: 331-343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041644>
- Jelin, Elizabeth.** 2002. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jimeno, Myriam.** 2019. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento*, 339-363. Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo.** 2015. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Universidad Nacional de Colombia; ICANH.
- Ley 1448. 2011.** “Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”. Congreso de Colombia. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=43043>
- Martin, Emily.** 1994. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Beacon.
- Mazzarella, William.** 2009. “Affect: What Is It Good for?”. En *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, editado por Saurabh Dube, 291-309. Routledge.
- Meertens, Donny.** 2007. “Género, desplazamiento forzado y migración: un ejercicio comparativo en movilidad y proyectos de vida”. En *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*, editado por Gerardo Ardila, 427-444. Universidad Nacional de Colombia.
- Millar, Kathleen M.** 2014. “The Precarious Present: Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil”. *Cultural Anthropology* 29 (1): 32-53. <https://doi.org/10.14506/ca29.1.04>
- Millar, Kathleen M.** 2017. “Toward a Critical Politics of Precarity”. *Sociology Compass* 11 (6): e12483. <https://doi.org/10.1111/soc4.12483>
- Ortega Martínez, Francisco A.** 2011. “El trauma social como campo de estudios”. En *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*, editado por Francisco A. Ortega Martínez, 17-59. Universidad Nacional de Colombia.
- Quintana, Laura.** 2020. *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Quintana, Laura.** 2021. *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*. Herder.
- Ruta Pacífica de las Mujeres.** 2013. *La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. G2.

- Theidon, Kimberly.** 2004. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Theidon, Kimberly.** 2006. "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra". *Cuadernos de Antropología Social* 24: 69-92. <https://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4409>
- Tsing, Anna Lowenhaupt.** 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

Pakialam y kalinga: sobre la materialidad del cuidado en la migración, o de cómo sobrevivir en ella

Pakialam and Kalinga: On the Materiality of Care in Migration, or How to Survive in It

Pakialam e kalinga: sobre a materialidade do cuidado na migração, ou de como sobreviver nela

Recibido: 27/05/2025 • Aprobado: 08/02/2026 • Publicado: 01/05/2026



Venes Carmelo Tiñana Banquiles

Universidad de Filipinas Diliman, Ciudad Quezon, Filipinas

vtbanquiles@up.edu.ph

<https://orcid.org/0009-0005-9351-3490>

Resumen

Usando la autoetnografía, este texto analiza las redes y prácticas de cuidado en la condición de migrante y las define a través de los términos filipinos *pakialam* y *kalinga*, formas de cuidado que se exploraron en el contexto de un estudiante filipino en Europa. Desde la óptica de la cultura material y el nuevo materialismo, se plantean dos ideas centrales: primero, que, aunque la migración esté motivada por lo económico, se requiere más que dinero para sostener la vida en el extranjero; y, segundo, que los objetos materiales tienen agencia y juegan un papel activo en las redes de cuidado en la medida en que facilitan la supervivencia en entornos precarios. Así pues, este artículo propone reimaginar el cuidado más allá del marco antropocéntrico y aboga por una antropología que desafía las teorías dominantes apelando a una resistencia frente a los paradigmas neocoloniales. Al mismo tiempo, resalta cómo este tipo de enfoques pueden contribuir a profundizar nuestra comprensión de la posibilidad de la supervivencia y de la vida en medio del precario devenir de los antropólogos de hoy.

Palabras clave: migración, materialidad, cuidado, relaciones, redes

Abstract

Using autoethnography, this text explores care practices and networks in migration through the Filipino concepts of *pakialam* and *kalinga*, in the context of a Filipino student in Europe. From a material culture and new materialism lens, two main arguments are presented: first, that migration, though often economically driven, demands more than financial gain—migrants need more than money to survive. Second, material objects possess agency and actively shape care networks, supporting migrants as they navigate precarious environments. The paper thus calls for a reimagining of care beyond anthropocentric frameworks and advocates for an anthropology that queers dominant theories to resist neocolonial paradigms, while also illuminating how such approaches can deepen our understanding of the possibility of survival and life amidst today’s anthropologists’ precarious becoming.

Keywords: migration, materiality, care, relations, networks

Resumo

Utilizando a autoetnografia, este texto analisa as redes e práticas de cuidado na condição de migrante e as define através dos termos filipinos *pakialam* e *kalinga*, formas de cuidado exploradas no contexto de um estudante filipino na Europa. Da perspectiva da cultura material e do novo materialismo, duas ideias centrais são apresentadas: primeiro, que, embora a migração seja motivada por fatores econômicos, para sustentar a vida no exterior é necessário mais do que dinheiro; e, segundo, que os objetos materiais possuem agência e desempenham um papel ativo nas redes de cuidado, na medida em que facilitam a sobrevivência em ambientes precários. Assim, este artigo se propõe a reimaginar o cuidado para além do quadro antropocêntrico e defende uma antropologia que desafia as teorias dominantes apelando à resistência contra os paradigmas neocoloniais. Ao mesmo tempo, destaca como tais abordagens podem contribuir para aprofundar a nossa compreensão da possibilidade de sobrevivência e da vida em meio ao devir precário dos antropólogos contemporâneos.

Palavras-chave: migração, materialidade, cuidados, relações, redes

A los doce años

No oí claramente lo que me decía porque, en la oscuridad de la noche, el conductor de nuestro pequeño *jeepney* se despistó y pasó por un hueco lleno de agua en la carretera sin asfaltar que atravesábamos. Los cuatro que íbamos dentro nos sacudimos y se interrumpió así mi conversación con nuestro cura de entonces. A continuación, me preguntó si estaría dispuesto a vivir indefinidamente en la casa cural para encargarme de preparar la iglesia para las misas diarias y de que su chofer, que también era su cocinero, tuviera a alguien que le ayudara en la cocina. Él se encargaría de mi “paga” diaria, yo solo tendría que ocuparme de eso. Como un niño de doce años cuya madre trabajaba lejos y que rara vez había recibido el cuidado cariñoso de su padre, me sentí en casa en la comunidad de la iglesia. Aquella

noche dije inmediatamente que sí, sin el consentimiento previo de mis padres, porque, de todos modos, pensé, era el cura quien me lo había ofrecido y era en la casa cural donde me quedaría. ¿Cómo podría ser perjudicial?

Me levantaba a las cinco de la mañana, abría la enorme puerta de madera de nuestra iglesia centenaria empujando mi pequeño cuerpo contra ella, preparaba el altar para la misa matutina y me ocupaba de que todo lo que necesitaba el cocinero estuviera fuera de la nevera. Además de eso, hacía malabarismos para asistir a la escuela primaria, al tiempo que cuidadosamente me esforzaba en mantener buenas relaciones con los que, por edad, eran como mis padres y mis tíos, solo para asegurarme de estar lejos de su ira (lo que rara vez ocurría) y poder estudiar sin que me molestaran mucho económicamente. Los fines de semana me pasaba los días enteros, la mayoría de las veces más de ocho horas, trabajando. Las labores parecían no parar nunca y, de alguna manera, pensaba que había razón en que fuera así, porque se trataba de una parroquia que nunca dejaba de celebrar misas y de un convento que daba de comer a varios empleados. ¿Cómo podía saber que algo iba mal y más todavía quejarme? Solo tenía doce años.

Pronto, el adverbio *cuidadosamente* se volvió un eufemismo. Mi frágil cuerpo empezaba a sentir el cansancio. El chofer del cura me convirtió en un paria entre las personas para las que estaba trabajando: me aisló. Hubo días en que la única compensación que recibía por horas y horas de ajetreo —una simple compensación menor a un euro— se volvía inaccesible por “olvidos”. Cada vez que regresaba a casa mientras mi madre estaba en el pueblo, ella notaba que me estaba poniendo más delgado, y sugería que quizás era el momento de dejar ese lugar y volver a vivir con mi familia. Pero yo me negaba. De niño, pensaba que lo que hacía era aliviar la carga de una madre que enviaba a seis hijos a la escuela, y que un peso levantado por mis hombros era un peso menos sobre los suyos. Razonaba que, tal vez, las personas con las que vivía eran hostiles porque no estaba haciendo bien mi trabajo y debía esforzarme más.

Me quedé más tiempo allí porque, a pesar de todo, había una comunidad que se preocupaba por mí. Estaban las mujeres mayores de la iglesia (*manangs* en filipino), que me daban dinero cada vez que se enteraban de que iba al colegio sin un céntimo. Estaba la señora que me daba de cenar gratis los lunes, cuando los curas y el personal de la casa cural disfrutaban de su día libre. Había compañeros monaguillos con quienes jugar, porque, después de todo, ¿no era yo un niño que debía estar jugando? Esta comunidad de cuidados me permitió olvidarme del infierno que era ese lugar y me mantuvo haciendo lo que creía útil para mi madre, mi acto de cuidado hacia ella. Parecía que no había forma de dejar de ver la situación de esta

manera. ¿Estaba sometido a trabajo infantil? Recién comencé a ver esta experiencia de otra forma cuando me convertí en antropólogo, hace únicamente unos años.

El antropólogo estadounidense Edward Bruner lo expresa con acierto: “Es la actualidad realizada la que convierte la experiencia en expresión, y es por la expresión cultural que vivimos” (1986, 29)¹. Comencé esta autoetnografía con una anécdota extremadamente personal sobre la precariedad y los cuidados. Lo hice con la convicción de que este texto es una *expresión* de esa experiencia y de que escribir sobre la antropología del cuidado (y sobre mí mismo, en este caso) me obliga a mirar mi posición y mi íntima comprensión del tema. Si no hubiera recibido la atención y la preocupación de la comunidad en medio de esas horribles circunstancias, este proyecto no estaría tan cargado de sentidos, tal vez, incluso, sería imposible. ¿Cómo podría reflexionar profundamente sobre los cuidados y su materialidad en la migración si yo mismo no hubiera tenido una experiencia visceral de ellos? ¿Y por qué iba a desaprovechar la gran oportunidad de recurrir a la autoetnografía, que la antropología nos ofrece, al hacer este trabajo?

Confieso un profundo amor por la forma en que escribimos los antropólogos. Recuerdo la primera vez que presenté una breve etnografía sobre la celebración de la Nochebuena² de los filipinos en Hungría. Al ver el texto, mi profesora me preguntó: “¿Por qué te escondes?”, dado que había escrito todo el texto en tercera persona, como estaba acostumbrado por mi formación previa en filosofía. Se preguntaba por qué parecía que me avergonzaba tanto del yo que necesitaba pasar desapercibido incluso en mi propio trabajo. A los filipinos les encanta estar al aire libre, alardear, ser vistos, relacionarse con los demás. He llegado a creer que ocultar el yo es, de hecho, muy “poco filipino” por mi parte, y la antropología me libera en mi trabajo académico cada vez que escribo *yo*. Pero la autoetnografía va más allá de la mera inclusión del yo en el texto; recoge conocimientos de lo que el yo es y ha vivido. De hecho, las autoetnografías son “relatos altamente personalizados que se basan en la experiencia del autor/investigador con el fin de ampliar la comprensión sociológica” (Sparkes 2000, 21). En cuanto a este artículo, su objetivo es comprender mejor qué es el cuidado en la migración explorándolo a través de su materialidad.

1 Todas las traducciones de los textos consultados en otros idiomas son propias.

2 La Nochebuena es una celebración en la que los filipinos, como otros pueblos, participan el 24 de diciembre para festejar la Navidad.

Pakialam y kalinga

Puede que el lector sienta curiosidad por saber qué significan las dos palabras filipinas del título: *pakialam* y *kalinga*. Antes de adentrarme en mis relatos autoetnográficos sobre el cuidado, estas necesitan explicación.

Por desgracia, pienso y escribo en inglés. Este es uno de los legados más trágicos del colonialismo estadounidense en Filipinas. Aunque mi lengua materna es el tagalo, no puedo especular teóricamente en ella y siempre reflexiono primero en inglés. Así, cuando conceptualicé el cuidado, lo hice en términos anglófonos. Pero cuando analicé cómo se traduciría esa noción al tagalo, me di cuenta de que podría tener varios equivalentes, de los cuales me interesan dos: *pakialam* y *kalinga*. Hay que recalcar que existen más palabras en tagalo para referirse al cuidado, como *aruga* y *lingap*, y más todavía en otras lenguas filipinas. Pero elegí *pakialam* y *kalinga* porque, dado que estoy utilizando la autoetnografía como método, son las que mejor captan las prácticas y redes de cuidado en las que yo estaba implicado y, por tanto, sus significados complementan lo que el yo experimenta. En las siguientes partes del texto, intento teorizar cómo estos dos términos encapsulan mejor y ponen de relieve la polifacética práctica del cuidado, principalmente en la cultura filipina y, en última instancia, en mi propia experiencia.

En primer lugar, *pakialam*. El diccionario filipino define esta palabra como “derecho a preocuparse, a molestar” (Adarna House 2015). Pienso en ella cuando reflexiono sobre el cuidado en inglés, ya que al preguntar cómo se traduce al filipino “Why do you care?”, la respuesta es “¿Anong pakialam mo?”. Eso es casi decir “¿Qué derecho tienes a preocuparte?”. La raíz etimológica de *pakialam* es *alam*, que podría significar el conocimiento (de algo) o la aptitud (para algo). Analizando estas definiciones, *pakialam*, como forma de cuidado, requiere saber sobre algo. Es como si, para que alguien pudiera cuidar (*makialam*), necesitara tener *conocimientos* de la cosa o la persona a la que cuida, o al menos la competencia suficiente para hacerlo. Vinculando esta acepción de *pakialam* a mi experiencia personal narrada anteriormente, las *manangs* que me daban dinero los días que no lo tenía para ir a la escuela lo hacían porque *conocían* mi situación y se preocupaban por mí. Su ímpetu para prestar cuidado, en este sentido, provenía del mero *alam* de que yo me encontraba en una situación difícil. *Pakialam* es lo que llevó a la gente a implicarse en mis propias luchas sin esperar nada a cambio. Aunque esta práctica es más bien unidireccional y podría cuestionarse (véase Baldassar y Merla 2014), *pakialam* es solo una forma de cuidado en filipino. Con otros ejemplos, pondré de

relieve la naturaleza multidireccional del *pakialam* y trataré el tema con mayor extensión en las siguientes partes del texto.

Kalinga también merece algunas explicaciones. Buscando su significado en el diccionario filipino, la palabra se define como “cuidar de un bebé, de un abandonado o de una persona discapacitada”, o simplemente “cuidar de alguien” (Adarna House 2015). Si tenemos en cuenta estas definiciones, se trata del acto de cuidar de alguien indefenso. Las personas que se preocuparon por mí en momentos de vulnerabilidad me brindaron *kalinga*, ya fuera mediante apoyo emocional o económico. Si *pakialam* es cuidar de alguien conociendo su situación, *kalinga* va un poco más allá, puesto que implica reconocer que la persona se encuentra en un estado de indefensión, que no siempre es física. Ser inmigrante en un lugar extranjero también puede poner a alguien en una posición semejante. Por tanto, un inmigrante es igualmente susceptible de recibir *kalinga* de los demás.

Hasta ahora, las conceptualizaciones de los equivalentes filipinos de la palabra *cuidado* han sido más bien etimológicas y léxicas. Sin embargo, los actos a los que estas palabras se refieren adquieren diferentes significados a medida que se dan y se reciben en el contexto de la migración. Este artículo mostrará cómo las prácticas de cuidado adoptan múltiples formas que implican tanto a humanos —capaces de autoconsciencia reflexiva, de lenguaje simbólico y de organizar conscientemente la vida social y los significados a través del tiempo y el espacio— como a no humanos —los cuales, aunque no tienen las mismas cualidades que los seres humanos, cuentan con formas propias de agencia, percepción y relacionabilidad que configuran y coconstituyen mundos compartidos con los humanos—.

Cuando el cuidado se siente en el extranjero

Fue una decisión aleatoria. Desde mediados de 2020 hasta mediados de 2021, trabajé en una empresa social³ que recaudaba fondos para mujeres y niños prostituidos. Éramos solo un equipo de tres personas, pero sentí que lo que hacíamos era tan noble que empecé a pensar en ampliar este trabajo comunitario. Volví a una de mis primeras opciones, la antropología, una disciplina que tiene en su centro al *anthropos*, lo humano. Estudié filosofía en el pregrado y, tras graduarme, sentí con mayor claridad que la producción de conocimiento confinada a las bibliotecas no era para mí. Mientras trabajaba con las mujeres, reflexionaba simultáneamente sobre esa experiencia y pensé que el conocimiento adquirido de primera mano a

3 Se trataba de una organización con ánimo de lucro. Por eso utilizo el término *empresa social*.

través del trabajo podía dar lugar a teorías para comprender otros fenómenos. Consideré que este proceso podía llevarse a cabo mediante la antropología. Cuando descubrí una beca que permitía hacer estudios de posgrado en el extranjero, no tuve más que enviar mi solicitud. Unos meses después, ya estaba a bordo del avión rumbo a Budapest. No pensaba mucho en las perspectivas profesionales de ser antropólogo cultural. Todo lo que pensaba era que, en plena pandemia, con el cúmulo de cosas desafortunadas y horribles a las que se enfrentaba Filipinas, marcharse a Europa era una opción para respirar aire fresco, literal y metafóricamente.

La experiencia de estar lejos de lo conocido, y más todavía de casa, es algo difícil para muchos estudiantes que cursan posgrados en el extranjero. Me atrevería incluso a argumentar que el impulso a buscar oportunidades fuera de nuestros países es en gran medida producto del colonialismo. Aprender en el norte global es una ocasión prometedora. Para un antropólogo del sur global, obtener un título de posgrado en una universidad europea puede ser toda una ventaja para conseguir un buen trabajo dentro o fuera del sector académico. Pero lo que quizá olvidamos preguntarnos es esto: con el actual movimiento de personas del sur al norte, ¿a qué coste de supervivencia se produce esta oportunidad de aprendizaje? Y, si se me permite reformularlo de un modo más personal, ¿cuáles son las condiciones que están detrás de nuestro *precario devenir* como antropólogos? (Pereira y Banquiles 2024).

Hay una serie de cuestiones que la pregunta anterior toca. Pero, en interés de lo que se ha discutido en este texto, me centraré en el cuidado como un factor/práctica significativa en mi propia supervivencia y la de otros estudiantes internacionales. Cuando hablo del tema, cada vez advierto más que me resulta demasiado familiar, ya que mi supervivencia en Europa ha dependido, en gran medida, de prácticas, comunidades y redes de cuidados. Y como antropólogo que ha coaprendido y coproducido conocimiento con estudiantes de programas de movilidad académica (véase Fedotov 2022), se trata también de un interés académico personal. Sin el cuidado de mis compañeros filipinos, el de unos pocos húngaros preocupados y cariñosos y el de mis nuevos amigos, no habría aguantado mis estudios de posgrado. Cuando esto se siente en el extranjero, lejos de lo doméstico y lo familiar, adopta una forma más visceral, ya que no consiste solo en ser objeto de “buenas acciones”, sino también en el fortalecimiento de los lazos entre conocidos convertidos en amigos en un contexto sociopolítico que margina a los inmigrantes.

Hungría, que experimenta una aguda escasez de mano de obra como resultado de una emigración sostenida desde 2010, ha necesitado cada vez más el trabajo de

migrantes y ha suscrito un acuerdo con el Gobierno filipino para la llegada de *trabajadores invitados*. Sin embargo, esta dependencia económica coexiste con una retórica política antiinmigrante que enfatiza el proteccionismo cultural y la identidad nacional, algo que el Estado húngaro expresa con claridad tanto en el discurso como, no tan veladamente, en sus políticas públicas (Than 2022). Los relatos que escuché de personas migrantes filipinas dan cuenta de experiencias de discriminación laboral y marginación social. Esta práctica estatal es lo que Genova (2002 y 2005) denomina *la producción legal de la ilegalidad*. En ese contexto sociopolítico, y dado que las relaciones son el marco dentro del cual piensa la antropología (Strathern 1995), el cuidado se convierte ahora en una cuestión fundamental que nuestra disciplina debe abordar constantemente.

Según Joan Tronto, el cuidado “está compuesto por todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, para poder vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, todo lo cual intentamos entretejer en una compleja red que sostiene la vida” (1993, 103). De acuerdo con el constructivismo poshumanista, sin embargo, este planteamiento es problemático porque sigue propagando las bifurcaciones entre sujetos y objetos, conocimiento y mundo, afectos y hechos, política y ciencia. Pensar en el cuidado también requiere un enfoque no antropocéntrico; por lo tanto, sigo la paráfrasis no humanista de Tronto hecha por Puig de la Bellacasa: el cuidado es todo lo que se hace (en lugar de todo lo que *nosotros* hacemos) para mantener, continuar y reparar *el mundo* (en lugar de *nuestro mundo*) para que todos (en lugar de *nosotros*) puedan vivir en él lo mejor posible (2017, 161). Como en este texto pretendo examinar la materialidad del cuidado en la migración, solo podré hacerlo a través de una visión no antropocéntrica del cuidado, es decir, una visión que tenga en cuenta que los objetos materiales son también, para decirlo con Latour (2005), actores.

¿Cómo son los cuidados en la migración? La investigación en enfermería y gerontología —junto con estudios más amplios sobre la familia y el género— suele definirlos de forma limitada, centrándose en la implicación directa de las personas y en la necesidad de una presencia física cercana (Leira y Saraceno 2006). En el contexto de los movimientos de personas de un país a otro, resulta imposible considerar el tema desde esta perspectiva, pues su ideal de proximidad lleva a suponer que la distancia y la ausencia prohíben automáticamente el intercambio de cuidados (Baldassar y Merla 2014). Pero las comunidades de migrantes siguen siendo capaces de prodigarlos, dentro de sí mismas y a las personas que dejaron en casa, a pesar de la distancia. Millones de migrantes en todo el mundo y yo hemos podido sostener creativamente nuestras relaciones sin importar la lejanía,

a través de muchas cosas y mecanismos, como el envío de objetos materiales (Albuero 2005; Camposano 2012 y 2018; Hof 2018; Parreñas 2005), el intercambio de alimentos entre países (Abranches 2022), las remesas (Zelizer 1989) y diferentes medios tecnológicos de comunicación (McKay 2004; Madianou y Miller 2012), entre otros. Así pues, surge la necesidad de replantear la definición del cuidado en la migración, teniendo en cuenta las formas cambiantes de las familias y los hogares. Los migrantes tienen la agencia —“la capacidad socioculturalmente mediada de actuar” (Ahern 2001, 110)— de idear maneras por medio de las cuales pueden seguir haciendo sentir el cuidado no solo a quienes dejaron en sus países de origen, sino también a quienes lo necesitan en sus propias comunidades migrantes.

Huevo y pan: sobreviviendo a una cuarentena

Fue necesario un largo vuelo desde las Filipinas, entonces todavía azotadas por el covid-19, hasta Budapest. Recuerdo perfectamente que el funcionario de inmigración del aeropuerto internacional de la ciudad, el Ferenc Liszt, me entregó una pegatina roja con instrucciones de adherirla a mi puerta para indicar que estaba en cuarentena. En aquella época, Europa y Hungría ya estaban suavizando las restricciones. Mis amigos y compañeros de estudios, que habían volado antes, no estaban obligados a aislarse, así que me sorprendió saber que yo tenía que hacerlo. Al salir de mi país por primera vez, solo podía esperar lo mejor cada que se me presentara algún problema. Por eso, cuando la administración de la universidad me aseguró que se habían tomado medidas y que podía pasar la cuarentena dentro del campus, sentí un gran alivio. Para alguien que aún no sabía cómo desenvolverse en un lugar nuevo, una *garantía* era un buen mensaje.

Pero el alivio no duró. Estaba efectivamente en cuarentena, de modo que tuve que arreglármelas solo durante diez días. Me alojaron en un edificio administrado por la universidad, donde un guardia se aseguraba de que todos los que estábamos aislados no saliéramos de nuestras habitaciones. La universidad contaba con un programa de mentoría consistente en designar a estudiantes húngaros para asistir a los recién llegados en cualquier dificultad. Al saber que no podría salir de la habitación, informé de inmediato a mis mentores sobre la situación y sobre las cosas que me hacían falta. Pero los asignados no aparecieron: uno estaba en una fiesta de apertura de semestre justo frente a mi edificio, el otro estaba de viaje. En su lugar, pidieron a otros estudiantes internacionales que atendieran mis necesidades, principalmente de alimentación. Como no sabía qué se podía comprar en el supermercado ubicado a pocos metros del campus, pedí solo dos cosas que

con certeza estarían disponibles y que terminaron llegando de manera constante: huevos y pan. Pasé los diez días con esta dieta, salvo algunos cambios periódicos cuando un compañero brasileño, que irónicamente estaba en cuarentena conmigo en la misma habitación, cocinaba arroz y zanahorias que le traía su mentor.

Cada vez que esos “extraños” me traían comida a la habitación, solían expresar de manera no verbal su frustración por la situación y eventualmente me decían: “Lo siento, solo son pan y huevos”. A lo que yo les respondía: “¡Qué bien que sean pan y huevos!”. A menudo mi tono y acento eran malinterpretados como condescendientes, y hubo ocasiones en que tuve que explicar mi manera de hablar⁴. Lo que puede observarse en este tipo de intercambio es que los objetos materiales, en este caso bajo la forma de alimentos, son percibidos de varias maneras por diferentes cuerpos. Aunque yo respondiera con gratitud, parece haber existido una sutil discordancia de mi parte; de ahí la necesidad de explicarme. Y profundizo mi comprensión de esta situación siguiendo el pensamiento de Jacques Rancière (1999) sobre el desacuerdo. El filósofo francés define este concepto como “el conflicto entre uno que dice blanco y otro que también dice blanco, pero no entiende lo mismo por ello”. Para él, las diferencias de comprensión (que pueden conducir a los malentendidos) que provocan el desacuerdo surgen cuando “hay una disputa sobre lo que significa hablar”; es decir, “una disputa sobre el objeto de la discusión y sobre la capacidad de quienes hacen de él un objeto” (X-XII). Las personas que me proveían de huevos y pan sentían pena de que solo tuviera eso durante días y días, porque sabían que podría haber tenido una alimentación mucho mejor (teniendo en cuenta lo que sus propios cuerpos obtenían), mientras que mi respuesta era de agradecimiento, pues, encontrándome en una situación tan terrible, aún podía al menos permitirme huevos y pan para no morir de hambre. El desacuerdo inducido por el lenguaje, en términos de Rancière, residía precisamente en que dos cuerpos diferentes (el de los extraños y el mío) percibían el alimento (como objeto material) de manera distinta: ellos veían los huevos y el pan como algo frustrante y mediocre; yo los veía como suficientes para sobrevivir. ¡En efecto, aunque todos hablábamos de blanco, no entendíamos lo mismo por ello!

Lo que me sucedió en mis primeros y desafortunados días en Budapest es lo que Smith y Freyd (2014) llaman *traición institucional*, que ocurre cuando una institución causa daño a un individuo que confía o depende de ella. La falsa garantía

4 Cuando se vive en un mismo dormitorio con otros estudiantes internacionales, una experiencia común es entrar en discusiones un poco acaloradas por la simple razón de que uno ha malinterpretado la actitud de otro en función de su forma de hablar y su acento.

que me dio mi universidad forma parte de un problema mayor: la capitalización de la diversidad (encarnada por los estudiantes internacionales) en la academia neoliberal (Banquiles, en prensa). Cada vez que observaba el pequeño cesto de basura dentro de nuestra habitación, lleno de cáscaras de huevo, y las migas de pan que se habían vuelto una presencia cotidiana en el espacio, es decir, los desechos de mi consumo diario, pensaba en lo que Parrini (2016) describe como el *flujo del abandono*. Por despreciable que fuera la situación, es en este tipo de circunstancias en las que se manifiesta el cuidado. Al encontrarme en una posición de vulnerabilidad, recibí *kalinga* de esos compañeros estudiantes que atendieron mis necesidades ante la ausencia de las personas que realmente debían encargarse de mí.

Recordando esta experiencia, advierto que la comida es un actor en las prácticas de cuidado en las que me vi inmerso, ya que desempeña un papel importante para los estudiantes en el extranjero en cuestiones ligadas a la adaptación (Brown 2009; Brown *et al.* 2010), la identidad cultural (Amos y Lordly 2014) y el vínculo entre nostalgia, hogar y pertenencia (Jamal 1998; Locher *et al.* 2005). Comer implicaba relaciones sociales que posibilitaban el ejercicio del cuidado, lo que a su vez me permitió efectivamente vivir lo mejor posible. Así, al abordar el problema del cuidado desde la perspectiva de la agencia de los objetos materiales, la comida asumió un rol central en este análisis. En esta práctica específica de *kalinga*, los alimentos entregados en mi habitación se configuraron como lo que Jane Bennett (2010) denomina un *actante*: una fuente de acción que puede ser humana o no humana; aquello que posee eficacia, capacidad de actuación y suficiente coherencia para generar una diferencia, producir efectos y alterar el curso de los acontecimientos (véase también Lauser *et al.* 2022). No solo me nutrieron en aquellos días de vulnerabilidad (produciendo así diferencia), sino que además generaron efectos, el más tangible de los cuales fue la creación de lazos sociales entre los otros y yo. Si bien fueron personas quienes trajeron la comida, la comida misma se convirtió en un medio a través del cual el cuidado se hizo inteligible. El análisis de las historias y prácticas humanas (como el cuidado) revela siempre que los procesos afectivos, materiales y sociales están intrínsecamente entrelazados: trabajan de manera conjunta y se pliegan unos en otros (Krohn-Hansen 2019).

Cura personalis: cuerpo, supervivencia y cuidado de sí

¿Cómo puede el Estado hacer que incluso las personas migrantes “legales” se sientan no bienvenidas? Cansándolas, agotándolas, hiriendo y fragmentando sus cuerpos (Jusionyte 2018; León 2015; Rivera Andrade 2022). ¿Cómo sobrevive alguien

en un lugar en el que se lo marca por múltiples identidades: migrante, asiático, estudiante extranjero, pobre y *queer*? Hungría es un país que pone a prueba estas identidades de manera implacable. En un contexto dentro del cual el Gobierno es antiinmigrante, ser no caucásico supone un desafío diario. En un Estado en el que se han prohibido las marchas del orgullo gay por, supuestamente, “promover la homosexualidad” entre niños (Luckhurst 2025), ser *queer* implica un riesgo. Con una beca cuyo estipendio apenas superaba los 100 dólares mensuales y bajo las restricciones legales de dicha beca, tuve que trabajar medio tiempo para sostenerme mientras estudiaba antropología. Estudiar resulta extremadamente difícil cuando uno tiene hambre; no había otra opción.

Budapest es la ciudad húngara que alberga la mayor población filipina. Cuando inicié mis estudios de posgrado, en 2021, esta comunidad estaba formada principalmente por estudiantes y residentes permanentes. Sin embargo, tras la pandemia, aumentó la llegada de personas de mi país como *trabajadores temporales* (Gauriat y Siposhegyi 2023). No sorprende que el único restaurante filipino en Hungría esté en Budapest ni que haya sido fundado por una pareja filipina que emigró buscando mejores oportunidades. De un pequeño café, el negocio creció hasta ofrecer comida tanto a migrantes nostálgicos como a húngaros curiosos. Cuando la dueña —conocida cariñosamente como *ate*⁵— buscó personas dispuestas a trabajar durante el verano, no dudé en aceptar. Era la mejor manera de aliviar mi precaria situación económica.

Trabajaba por turnos junto con otras personas. Era curioso pasar horas leyendo textos antropológicos para mi tesis y, por la tarde, lavar platos y limpiar mesas en el restaurante-café. Mi mente y mi cuerpo producían de formas distintas. Como filipino, era gratificante oír a clientes húngaros elogiar la comida y prometer volver. Trabajar allí me enseñó mucho: aprendí a preparar bebidas, a cocinar, a manejar la caja y a tratar con comensales difíciles. Fue una experiencia integral que, de muchas maneras, contribuyó a mi formación como antropólogo. A través de este empleo comprendí hasta qué punto podía ser adicto al trabajo, pues en ocasiones llegué a laborar mucho más allá de mis horas de turno y solo me detuve cuando era momento de cerrar el restaurante o, lamentablemente, de descansar. Mi cuerpo se convirtió en mi herramienta política (para resistir) como una persona de la diáspora (Rivera Andrade y Mazariegos Herrera 2025). Esta experiencia también me llevó a entender la importancia de la *cura personalis*: el cuidado de uno mismo.

5 En el idioma tagalo, *ate* significa “hermana mayor” y se usa no solo para el hermano biológico, sino para cualquier persona que sea mayor por edad.

Cura personalis es una frase popularizada por una universidad jesuita en Filipinas. Es una actitud que promueve “el cuidado de la persona en su totalidad” (Otto s. a.), que en la tradición católica jesuita abarca lo físico, lo emocional y lo espiritual. No obstante, esta tradición no se aleja demasiado de la teorización académica, ya que Glenn (2010) considera el autocuidado como el primer trabajo de cuidado. Personalmente, me reapropio de la idea de la *cura personalis* al mismo tiempo como *pakialam* y como *kalinga*: preocuparme por mí mismo cuando sé (*pakialam*) que debo detenerme porque mi cuerpo ya ha llegado al punto de vulnerabilidad y necesita atención (*kalinga*). En la migración, el autocuidado es una condición *sine qua non* para la supervivencia. Aunque la *cura personalis* puede parecer demasiado individual, también puede ser dada por otros. Cuando mi jefa sabía que mi turno ya había terminado, pero yo seguía trabajando, siempre me decía que descansara ofreciéndome comida. Quizá una de las razones por las que trabajar resultaba tan reconfortante era que siempre había algo para comer y no tenía que preocuparme. El cuidado, particularmente en cuanto *kalinga*, es algo que une a las personas. La fatiga del cuerpo como materia, en especial cuando se hace evidente, invita a la empatía con la vulnerabilidad del otro y de manera eventual allana el camino para conexiones humanas más profundas. Mi jefe y mis colegas, quienes también eran estudiantes, nunca dejaron de *sentir conmigo*, en consonancia con el valor filipino fundamental del *pakikiramdam*⁶.

En esta teorización a través del concepto de *cura personalis*, trato mi cuerpo como la materia vital que sirve de instrumento para entender el cuidado. Esa materia me ayuda a formular preguntas antropológicas, pues también es una herramienta de registro etnográfico (Mazariegos Herrera 2022). Incluso la necesidad de cuidar de uno mismo proviene de la experiencia (percibida por el cuerpo como medio) de la precariedad. Mi cuerpo, como materia vital con sus peculiares necesidades biológicas y emocionales, siente la fatiga provocada por una estructura legal que, por medio de acuerdos diplomáticos, exigió trabajo informal para la supervivencia tanto de las personas (incluyéndome) como de una economía considerada entre las más pobres de Europa (Horváth Kávai 2023). La misma estructura hizo además que este cuerpo fuera *dócil* (Foucault 1995), a tal punto que, a través de la *cura personalis*, yo (o el cuerpo) me vi obligado a crear una rutina bien definida que daba espacio para el trabajo, para el descanso y para el ocio.

6 *Pakikiramdam* es una palabra filipina que se traduciría como *sentir*. Virgilio Enríquez, psicólogo filipino y promotor de la psicología nacional, sostiene que se trata de un valor fundamental para nosotros que tiene que ver con la *percepción interior compartida* con los demás (Pe-Pua y Protacio-Marcelino 2000).

El cuerpo aprendió a sobrevivir a la precariedad tanto por medio del trabajo como descansando de él. La experiencia de haber llegado al agotamiento me hizo reflexionar sobre la necesidad de los recursos económicos y cómo esta se ve superada por la importancia del autocuidado. Finalmente, le pedí a mi jefe que redujera mi jornada laboral. Mientras que las estructuras estatales tienen sus propias *estrategias* para controlar o atacar el cuerpo (marginado), mi agencia humana también me ha permitido navegar por ellas mediante lo que Michel de Certeau (1984) llama *tácticas*: una especie de antidisciplina. El trabajo que realicé en el restaurante encarnó, en muchos aspectos, actos de resistencia: ocuparme de mí mismo, mostrar hospitalidad a los húngaros —lo que probablemente desafiaba la impresión antiinmigrante difundida por los medios— y compartir la cultura filipina a través de la comida con aquellos que no son nuestra gente son todas tácticas contra un régimen que pinta a los migrantes como un *veneno* (Pearson 2018). Esta autoetnografía es, en sí misma, una forma de contar historias que puede abrir otras posibilidades para explorar la migración en las que el cuerpo sea una especie de herramienta de registro de lo vivido (Mazariegos Herrera 2022). La etnografía permite articular nuevas perspectivas políticas sobre la base de las profundas y variadas experiencias (Harvey *et al.* 2019), aunque estas sean precarias.

Fideos, productos enlatados y dinero en efectivo: sobrevivir a través de redes de cuidado

Aunque trabajar medio tiempo me ayudó mucho a sobrellevar la vida precaria de estudiante extranjero, las ganancias monetarias que obtuve no fueron suficientes para afrontar la complejidad de ser migrante. Sí contribuyeron a cubrir las necesidades del cuerpo, lo que antes llamé *materia vital*, pero el *anthropos* necesita algo que está más allá de lo que el cuerpo requiere: un sistema de apoyo moral y emocional. En esta parte me enfocaré en la importancia crucial de las redes (que incluyen objetos y prácticas) de cuidado. Las exploraré a través de objetos: fideos, productos enlatados y dinero en efectivo.

La creciente población de filipinos en Hungría ha dado lugar a la creación de ciertos espacios de consumo: el restaurante mencionado antes y, más recientemente, una tienda de comestibles. Esta última satisface los antojos de la comunidad residente en Budapest poniendo a disposición de los clientes productos provenientes de Filipinas. Visité el local, ubicado cerca de una estación importante del tren y, por lo tanto, en un lugar privilegiado de la ciudad, para conseguir mis propios artículos. Ofrecía cosas que se pueden comprar fácilmente en mi país, pero que

resulta un desafío obtener en el extranjero: fideos instantáneos, mezclas en polvo para sopas, carne y pescado enlatados, galletas y muchos más. Estas mercancías también se venden en otra tienda, una más grande que ofrece artículos asiáticos en general y que, igualmente, es un lugar común para la comunidad filipina. Era muy normal llegar a estos espacios solo para descubrir que se habían quedado sin existencias. Dado que viajan desde lejos y seguramente pasan por aduanas y redes de distribución, sus precios son mucho más altos en comparación con los del país de origen. Siempre hablamos de cómo ciertos productos que dábamos por sentados en Filipinas se habían convertido en nuestros antojos más caros. Comprarlos, por lo tanto, requería una buena cantidad de dinero que no todos tenían.

Cuando llegué a Hungría en 2021, era el único filipino en mi universidad que vivía en una ciudad cerca de la frontera húngaro-eslovaca. Al principio, esta soledad parecía emocionante, pero cuando entró el invierno, con su frío y tristeza, me di cuenta de la necesidad de una comunidad, específicamente una filipina. La más próxima estaba en la ciudad de Debrecen, donde varios de mis compañeros vivían en un apartamento de la era soviética, en la calle Mikszáth Kálmán, a poca distancia de la Universidad de Debrecen. Este apartamento se convirtió en un centro para la comunidad filipina donde se organizaban fiestas, cenas y reuniones. Sabiendo que estaba solo, mis amigos me invitaban frecuentemente a unirme, sobre todo durante las fiestas, lo que creó una red de apoyo que fue crucial para mi supervivencia.

Cada vez que visitaba su apartamento, llamado *bahay ni Tamas*⁷, una de las primeras cosas que hacía un amigo era cocinarme fideos instantáneos filipinos, que solía comprar en las tiendas asiáticas de Budapest. Al igual que la mayoría de los apartamentos, al entrar en este había percheros para zapatos y abrigos en un pasillo estrecho, frente a los cuales se encontraban las puertas de un pequeño baño y un aseo. La sala de estar era un espacio modesto, con alfombra, gabinetes a un lado y un sofá al otro. La cocina, gracias a las grandes ventanas, estaba bien iluminada durante el día y, si no fuera por los edificios de la era socialista que bloquean la vista, habría tenido una panorámica de la fachada principal del edificio de la universidad, de estilo neobarroco. La cocina era, sin duda, un lugar importante en el hogar. Allí, la preparación de los fideos siempre iba acompañada de la broma “¡Mahal yan!” (“¡Eso es caro!”), lo que también era una verdad, ya que eran bastante costosos. Cocinarlos, entonces, era un acto de cariño o cuidado por parte

7 *Bahay ni Tamas* se traduce literalmente al español como casa de Tamas, expresión en la que Tamas es el nombre del propietario del apartamento.

de mis amigos. En los días que pasé en *bahay ni* Tamas, era muy común encontrar a otros estudiantes que estaban allí solo por la comida. De hecho, uno de los anfitriones que participaron en mi investigación mencionó lo siguiente en una conversación: “Estamos en posiciones económicas relativamente más estables que ellos, así que simplemente les permitimos pasar tiempo aquí porque, de todos modos, son jóvenes. Un poco de cuidado”⁸. Al compartir alimentos se fomentan relaciones y vínculos entre las personas, algo que Glenn (2010) considera como la tercera forma del trabajo de cuidado⁹. Además, mis constantes visitas a este hogar me pusieron en contacto con otros filipinos residentes en la ciudad. Tal vez la más notable de ellas fue María, una mujer casada con un húngaro que vive a las afueras de la localidad. La llamábamos cariñosamente *ate* María. Con su amor por los estudiantes filipinos, ella organizaba regularmente almuerzos y cenas en su casa, y yo, como hijo adoptivo de *bahay ni* Tamas, siempre era invitado.

El hogar de *ate* María se encuentra en un barrio donde hay menos casas de la era soviética y más bungalós con patios y jardines propios. Adentro, la cocina es el centro del espacio, tanto arquitectónica como culturalmente. En todas mis visitas, nunca la he visto vacía o sin actividad; siempre está ocupada y desprende el aroma característico de un hogar filipino, gracias a los ingredientes familiares que utiliza. Su alacena está llena de productos típicos de mi país: pescado seco, vinagre de caña, salsa de soya, distintos tipos de arroz y fideos, y otros insumos más. Una vez le pregunté por qué permanecía tan llena, incluso con cosas que en Filipinas normalmente no se tendrían. María me respondió: “Para que, siempre que quiera cocinar literalmente cualquier cosa filipina, pueda hacerlo porque tengo todo lo que necesito”.

No sorprende, entonces, que pueda invitar a todos los estudiantes que quiera y que su hogar se haya convertido en un espacio de encuentro para la comunidad estudiantil filipina. La comida, una vez más, socializa a las personas. Y no se trata

8 Todas las citas de la etnografía provienen del registro que se hizo en campo entre diciembre de 2022 y marzo de 2023.

9 El trabajo de cuidado comprende tres formas de actividad estrechamente interrelacionadas. La primera consiste en el cuidado directo de las personas, lo que incluye la asistencia física y el apoyo emocional mediante la escucha, la conversación y la provisión de tranquilidad o consuelo. También abarca servicios prácticos orientados a ayudar a las personas a satisfacer sus necesidades físicas y emocionales cotidianas. La segunda se centra en el mantenimiento del entorno físico inmediato en el que viven las personas. La tercera implica cultivar y sostener las relaciones y redes sociales. Esta dimensión del cuidado, frecuentemente denominada *trabajo de parentesco* (*kin work*) o *maternidad comunitaria*, se enfoca en nutrir los vínculos interpersonales y fortalecer la conexión social dentro de las familias y las comunidades.

solo del acto de comer. Preparar comida filipina implica procesos largos, que se aceleran cuando *ate* María es ayudada por una docena de estudiantes. A menudo, estos trabajan en parejas en distintas tareas: cortar la carne y las verduras, lavar la loza, ayudar en la cocción y asar carne y salchichas en el jardín. Ella suele decir en broma: “Quien no trabaja, no come”, y todos lo toman en serio, y con gusto.

Mi limitación constante en el plano financiero era conocida por quienes vivían en *bahay ni* Tamas. Ellos eran los amigos a los que recurría, ya que se encontraban en situaciones económicas más estables que la mayoría. Sabiendo acerca de mis circunstancias, siempre se preocupaban por mí (*pakialam*) y me extendían generosamente su ayuda, sobre todo en forma de productos. Casi todos mis boletos de tren de ida y vuelta a Debrecen fueron pagados por uno de ellos. Un día, al levantar mi mochila al final de un almuerzo en la casa de *ate* María, sentí que estaba más pesada. Al revisar, encontré latas de carne en conserva y fideos, regalos de uno de mis amigos. También me daban las sobras de las comidas caseras, empacadas en recipientes plásticos como *baon*¹⁰. Además, el mismo amigo que pagaba mis boletos de tren siempre me prestaba dinero cuando la beca no llegaba a tiempo. Estas donaciones o regalos son un acto de acompañamiento, una forma de relacionarse y prestar atención, un paso hacia el reconocimiento de una crisis o un impacto que no solo afecta a los cuerpos individuales, sino también al cuerpo social (Scheper-Hughes y Lock 1987). Al recordar mi experiencia de la cuarentena, el acto de compartir y ofrecer alimentos en *bahay ni* Tamas o en la casa de *ate* María de algún modo compensó lo que no recibí entonces, al mismo tiempo que constituyó la atención que mi situación requería. Sin estas redes de cuidado, tanto humanas como no humanas, no habría sobrevivido a esos años precarios pero significativos. Viví gracias a eso, a través de prácticas tanto de *pakialam* como de *kalinga*.

El cuidado en la migración es un trabajo en red de actores humanos y no humanos. Yo reflexiono sobre él a través de su materialidad porque las interacciones de los objetos en las prácticas de cuidado, examinadas de cerca, nos revelan sus poderosas agencias en la formación y configuración de las relaciones entre las personas. Los encuentros a los que he asistido reflejan cómo la preocupación por el otro se manifiesta a través de acciones humanas que siempre involucran cosas concretas. Estas “aparecen como un conjunto de prácticas emocionales mediante las cuales se construye la identidad colectiva y se actualizan los lazos sociales” (Vázquez Gutiérrez 2023, 89). Visto de esta manera, el cuidado es una fuerza dispersa en múltiples agencias y materiales que sostiene nuestros mundos como una densa malla

10 En tagalo, *baon* es la comida que la gente se lleva al colegio o al trabajo.

de obligaciones relacionales (Puig de la Bellacasa 2017, 20). Con los datos autoetnográficos recogidos, estas obligaciones relacionales se evidencian en las respuestas de quienes me rodeaban ante mis necesidades: desde el día en que estuve en cuarentena, pasando por mi trabajo a tiempo parcial, hasta las comidas compartidas en la casa de *ate* María. Esos filipinos me vieron y trataron no solo como a un compañero, sino como a un *kapwa*, palabra filipina cargada de significado que, al menos literalmente, podría definirse como “alguien con quien compartes tu espacio”. Esto me remite al valor que mencioné anteriormente, el *pakikiramdam*, el sentir. Cuando se comparte un espacio con otro, se siente aquello por lo que el otro atraviesa y se actúa según sus urgencias. Esto lo experimenté plenamente, tanto física como emocionalmente. Como señala Marina Ariza de manera acertada, las prácticas de cuidado “evocan un flujo emocional denso y ambiguo” (2021, 7).

Mi contacto regular de cuidado primario con las personas en *bahay ni* Tamas y con *ate* María comenzó a través de la comida. Sin esta, su expresión de preocupación, y quizás de amor, no habría sido tan tangible como lo fue. Mirar el cuidado desde una perspectiva no antropocéntrica nos obliga a repensar el papel de los objetos en lo que siempre consideramos como asuntos muy humanos que permiten la supervivencia. En la migración, esto se vuelve posible, más palpable y visible en su dimensión sensible. Los sujetos humanos/sociales ya no son los dueños de las mediaciones de la agencia y la materialidad; los no humanos coactúan con ellos (Puig de la Bellacasa 2017).

Conclusión

Escribir una autoetnografía puede ser angustiante porque *obliga* a mirar, de una manera más íntima, historias y experiencias muy personales que acaso ayuden a teorizar cuestiones potencialmente antropológicas. Hice justo esto. Comencé este texto recordando situaciones difíciles de mi niñez que, después de la tristeza, al final llevaron a una humilde reconfiguración de la preocupación por los demás y por mí mismo. La autoetnografía me permitió entender la precariedad y el cuidado a través de una reflexión propia sobre estos, sin, por supuesto, divorciarlos de las teorías antropológicas que enriquecen su comprensión.

Intenté conceptualizar el cuidado porque, como se mencionó repetidamente en el texto, las relaciones son importantes en la antropología. Como se trata de una práctica que se hace, se da, se recibe y circula a través de una red de vínculos, examinarla en profundidad, en especial en el contexto de la migración, abre nuestras fronteras teóricas no solo para entenderla en sí misma, sino también de

acuerdo con las formas cambiantes de las relaciones, a medida que son influenciadas y modeladas por el orden mundial actual, que capitaliza a las personas, conduce al Antropoceno y, por lo tanto, nos aleja del *núcleo doméstico*. Lejos de él, y con el único objetivo de sobrevivir en situaciones precarias, los lazos sociales se *redefinen*; el cuidado viene con ello y en el mismo proceso también se resignifica.

Los conflictos sociales que nos desconciertan hoy en día están rígidamente entrelazados. Estamos en una época en la que un problema de determinada *naturaleza* no puede desvincularse del resto porque todos están complejamente interconectados. La antropología lo ha entendido desde hace tiempo. ¿Afecta esto la producción del conocimiento antropológico? Lo hace, porque todos los temas que nosotros los antropólogos buscamos explorar están afectados por estos vínculos, como se ve en mi experiencia de migración al norte global y de cuidado. Esta experiencia no habría ocurrido si yo no hubiera nacido en una sociedad dominada por el norte, que no nos deja más opción que buscar “mejores” oportunidades en el extranjero. No habría vivido la precariedad en una academia neoliberal si no hubiera un Estado que concede becas a personas del sur global, pero permanece ferozmente antiinmigrante y racista. No habría reflexionado sobre el cuidado si no lo hubiera necesitado para sobrevivir en contextos precarios. Es claro que mi *devenir* antropológico es producto de mi ser y mis circunstancias. José Ortega y Gasset, al decir “Yo soy yo y mis circunstancias”, no podría haber sido más acertado (1961, 45). En todo esto, la agencia humana funciona mejor siendo decolonial y anticolonial.

Este texto profundiza en la experiencia del yo, mira dolorosamente hacia un pasado reciente y desafía el presente y el probable futuro. Como antropólogo de una sociedad poscolonial, mi experiencia del norte global ha sido compleja. Aunque haya sido enriquecedora, no la romantizo. No obstante, a través de la misma experiencia, observo los hilos que unen a las personas, los objetos y las prácticas, y me doy cuenta de que muchas *cosas* realmente existen y viven en y a través de las *relaciones humanas de cuidado*.

Referencias

- Abranches, Maria.** 2022. *Food Connections: Production, Exchange and Consumption in West African Migration*. Berghahn.
- Adarna House.** 2015. *Diksiyonaryong Adarna*. Adarna House.

- Ahern, Laura M.** 2001. "Language and Agency". *Annual Review of Anthropology* 30: 109-137. <https://www.jstor.org/stable/3069211>
- Alburo, Jade.** 2005. "Boxed In or Out?: *Balibayan* Boxes as Metaphors for Filipino American (Dis)Location". *Ethnologies* 27 (2): 137-157. <https://doi.org/10.7202/014044ar>
- Amos, Stephanie y Daphne Lordly.** 2014. "Picture This: A Photovoice Study of International Students' Food Experience in Canada". *Canadian Journal of Dietetic Practice and Research* 75 (2): 59-63. <https://doi.org/10.3148/75.2.2014.59>
- Ariza, Marina.** 2021. "La sociología de las emociones en América Latina". *Annual Review of Sociology* 47: 1-19. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-082620-030256>
- Baldassar, Loretta y Laura Merla, eds.** 2014. *Transnational Families, Migration and the Circulation of Care: Understanding Mobility and Absence in Family Life*. Routledge.
- Banquiles, Venes Carmelo Tiñana.** En prensa. "Diversity for Sale: Autoethnographic Notes from a Neoliberal Academia". *Maguaré*.
- Bennett, Jane.** 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Brown, Lorraine.** 2009. "The Role of Food in the Adjustment Journey of International Students". En *The New Cultures of Food: Marketing Opportunities from Ethnic, Religious and Cultural Diversity*, editado por Martin K. Hingley y Adam Lindgreen, 37-56. Routledge.
- Brown, Lorraine, John Edwards y Heather Hartwell.** 2010. "A Taste of the Unfamiliar: Understanding the Meanings Attached to Food by International Postgraduate Students in England". *Appetite* 54: 202-207. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2009.11.001>
- Bruner, Edward M.** 1986. "Experience and Its Expressions". En *The Anthropology of Experience*, editado por Victor W. Turner y Edward M. Bruner, 3-30. University of Illinois Press.
- Camposano, Clement C.** 2012. "*Balibayan* Boxes and the Performance of Intimacy by Filipino Migrant Women in Hong Kong". *Asian and Pacific Migration Journal* 21 (1): 83-103. <https://doi.org/10.1177/011719681202100104>
- Camposano, Clement C.** 2018. "When Objects Speak Louder than Words: Food, Intimacy, and Power in the Contemporary Transnational Filipino Household". En *Mata-Codesal y Abranches* 2018, 73-93.
- Certeau, Michel de.** 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Fedotov, Dmitriy.** 2022. "The Empirical Analysis of Degree-Mobile Students: The Hosting Country Perspective". *Journal of Comparative & International Higher Education* 14 (4): 67-89. <https://digitalcommons.lib.uconn.edu/jcihe/vol14/iss4/6/>
- Foucault, Michel.** 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage.
- Gauriat, Valérie y Zoltan Siposhegyi.** 2023. "Hungary Calls for Foreign Nationals to Bridge Labour Gap despite Hardline Immigration Policies". *Euronews*, 21 de septiembre.

<https://www.euronews.com/2023/09/21/hungary-calls-for-foreign-nationals-to-bridge-labour-gap-despite-hardline-immigration-poli>

- Genova, Nicholas de.** 2002. "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life". *Annual Review of Anthropology* 31: 419-447. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>
- Genova, Nicholas de.** 2005. *Working the Boundaries: Race, Space, and "Illegality" in Mexican Chicago*. Duke University Press.
- Glenn, Evelyn Nakano.** 2010. *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*. Harvard University Press.
- Harvey, Penny, Christian Krohn-Hansen y Knut G. Nustad, eds.** 2019. *Anthropos and the Material*. Duke University Press.
- Hof, Karina.** 2018. "A Hard Look at the Balikbayan Box: The Philippine Diaspora's Exported Hospitality". En *Mata-Codesal y Abranches* 2018, 95-116.
- Horváth Kávai, Andrea.** 2023. "Hungary Still Second Poorest Country in EU". *Telex*, 15 de diciembre. <https://telex.hu/english/2023/12/15/hungary-still-second-poorest-country-in-eu>
- Jamal, Ahmad.** 1998. "Food Consumption among Ethnic Minorities: The Case of British Pakistanis in Bradford, UK". *British Food Journal* 100 (5): 221-227. <https://doi.org/10.1108/00070709810221436>
- Jusionyte, Ieva.** 2018. "Called to 'Ankle Alley': Tactical Infrastructure, Migrant Injuries, and Emergency Medical Services on the US-Mexico Border". *American Anthropologist* 120 (1): 89-101. <https://doi.org/10.1111/aman.12967>
- Krohn-Hansen, Christian.** 2019. "Contemporary Capitalism and Dominican New Yorkers' Livery-Cab Bases: A Taxi Story". En *Harvey et al.* 2019, 59-80.
- Latour, Bruno.** 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Lauser, Andrea, Antonie Fuhse, Peter J. Bräunlein y Friedemann Yi-Neumann.** 2022. "From 'Bare Life' to 'Moving Things': On the Materiality of (Forced) Migration". Introducción a *Material Culture and (Forced) Migration: Materialising the Transient*, editado por Friedemann Yi-Neumann, Andrea Lauser, Antonie Fuhse y Peter J. Bräunlein, 1-20. UCL Press.
- Leira, Arnlaug y Chiara Saraceno.** 2006. "Care: Actors, Relationships, Contexts". *Sociologi i Dag* 36 (3): 7-34. <https://ojs.novus.no/index.php/SID/article/view/904>
- León, Jason de.** 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. University of California Press.

- Locher, Julie L., William C. Yoels, Donna Maurer y Jillian van Ells.** 2005. "Comfort Foods: An Exploratory Journey into the Social and Emotional Significance of Food". *Food and Foodways* 13 (4): 273-297. <https://doi.org/10.1080/07409710500334509>
- Luckhurst, Toby.** 2025. "Hungary Bans LGBTQ+ Pride Marches". *BBC News*, 19 de marzo. <https://www.bbc.com/news/articles/c5y0zrg9kpno>
- Madianou, Mirca y Daniel Miller.** 2012. *Migration and New Media*. Routledge.
- Mata-Codesal, Diana y Maria Abranches, eds.** 2018. *Food Parcels in International Migration: Intimate Connections*. Palgrave Macmillan.
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina.** 2022. "El diario de campo encarnado: apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo". En *Las emociones de ida y vuelta: experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por Frida Erika Jacobo Herrera y Marco Julián Martínez-Moreno, 335-351. UNAM.
- McKay, Deirdre.** 2004. "Performing Identities, Creating Cultures of Circulation: Filipina Migrants between Home and Abroad". Ponencia presentada en la 15th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Canberra, Australia, 29 de junio - 1.º de julio.
- Ortega y Gasset, José.** 1961. *Meditations on Don Quixote*. W. W. Norton & Company.
- Otto, Andy.** S. a. "Cura Personalis". *Ignatian Spirituality*. <https://www.ignatianspirituality.com/cura-personalis/>
- Parreñas, Rhacel Salazar.** 2005. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford University Press.
- Parrini, Rodrigo.** 2016. *Falotopías: indagaciones en la crueldad y el deseo*. Universidad Central; UNAM.
- Pearson, Alexander.** 2018. "Viktor Orban's Most Controversial Migration Comments". *DW News*, 9 de enero. <https://www.dw.com/en/viktor-orbans-most-controversial-migration-comments/g-42086054>
- Pe-Pua, Rogelia y Elizabeth A. Protacio-Marcelino.** 2000. "Sikolohiyang Filipino (Filipino Psychology): A Legacy of Virgilio G. Enriquez". *Asian Journal of Social Psychology* 3 (1): 49-71. <https://doi.org/10.1111/1467-839X.00054>
- Pereira, Hitalo y Venes Carmelo Tiñana Banquiles.** 2024. "Tornando-se antropólogos em meio a precariedades multifacetadas". *Revista Zabelê* 5 (1): 4-11. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/revzab/article/view/6220>
- Puig de la Bellacasa, María.** 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. University of Minnesota Press.

- Rancière, Jacques.** 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Rivera Andrade, Samuel Fernando.** 2022. “Migrantes mutilados por La Bestia: dos décadas de expresión y lucha”. En *Dis-críticas en tránsito: complicidades tullidas*, coordinado por Víctor Alexander Yarza de los Ríos, Brenda Araceli Bustos García y Andrea Verónica Pérez, 27-38. Lado A. Boletín del grupo de trabajo Estudios Críticos en Discapacidad, número 3. Clacso.
- Rivera Andrade, Samuel Fernando e Hilda María Cristina Mazariegos Herrera.** 2025. “Lavar los pies: prácticas rituales de cuidado corpo-emocional para personas migrantes en el Bajío mexicano”. *Revista Estudios* 50: 117-147. <https://doi.org/10.15517/wb50jh14>
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret M. Lock.** 1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>
- Smith, Carly Parnitzke y Jennifer J. Freyd.** 2014. “Institutional Betrayal”. *American Psychologist* 69 (6): 578-587. <https://doi.org/10.1037/a0037564>
- Sparkes, Andrew C.** 2000. “Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action”. *Sociology of Sport Journal* 17 (1): 21-43. <https://doi.org/10.1123/ssj.17.1.21>
- Strathern, Marilyn.** 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Vol. 6. Prickly Pear.
- Than, Krisztina.** 2022. “Hungary’s Orban Says His Anti-Immigration Stance Not Rooted in Racism after Backlash”. *Reuters*, 28 de julio. <https://www.reuters.com/world/europe/hungarys-orban-says-his-anti-immigration-stance-not-rooted-racism-after-backlash-2022-07-28/>
- Tronto, Joan C.** 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.
- Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo, coord.** 2023. *Emociones, poder y conflicto: perspectivas teóricas, género, resistencias y políticas de Estado*. Universidad Iberoamericana; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad del Rosario.
- Zelizer, Viviana A.** 1989. “The Social Meaning of Money: ‘Special Monies’”. *American Journal of Sociology* 95 (2): 342-377. <https://doi.org/10.1086/229272>