



**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**-SEDE ACADÉMICA ARGENTINA-**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**TÍTULO DE LA TESIS**

**TRAVESÍAS DEL CUIDADO EN EL NORORIENTE ANDINO: UNA  
ETNOGRAFÍA SOBRE ESPACIOS, GÉNERO Y AGUA EN  
CHÍCHIRA.**

**AUTORA**

**Andrea García Becerra**

**DIRECTOR**

**Dr. Cesar Ceriani Cernadas  
CONICET-UBA**

**FECHA**

**Diciembre 2024**

**Resumen:** Esta tesis analiza los trabajos del cuidado de la tierra y el agua, desplegados para posibilitar el *producir*, el *habitar* y el *crear* en Chíchira, territorio rural ubicado en el nororiente de la cordillera de los Andes colombianos. La investigación etnográfica indaga en prácticas cotidianas de lugar, organizadas a partir del género y pensadas como formas de producción de espacialidades campesinas. Aborda como problema de investigación un denso entramado de cuidados y lugares, un tejido que articularemos con memorias, ecosistemas, economías y espiritualidades en Chíchira, comunidad andina, católica y mestiza, situada en el nororiente de Colombia, junto a la frontera con Venezuela. Entre julio de 2020 y diciembre de 2023 hice trabajo etnográfico allí. Mis principales herramientas de investigación fueron la observación, la participación, la recolección y las conversaciones con las personas de Chíchira. La tesis partirá presentando sus tramas y urdimbres teóricas –entretejidas también con experiencias etnográficas–, articulando el cuidar con el habitar y considerando la centralidad del género, el trabajo y la naturaleza. Posteriormente, reconstruirá las memorias del cuidado del campo, a partir del archivo y la consulta de historiografía, teniendo también en cuenta las narrativas *pañadas* en terreno. Luego describirá detalladamente los trabajos del cuidado situados en fincas y espacios comunitarios –donde se hizo etnografía–, considerando especialmente las relaciones con el agua y el sostenimiento de las infraestructuras hídricas. Finalmente, se enfocará en los quehaceres espirituales para sostener la tierra y el agua: las vírgenes, santos y santitos de devoción popular, así como las ritualidades y peregrinaciones asociadas al ciclo agrario.

**Palabras clave:** cuidado, ruralidad, género, agua, relaciones con la naturaleza, espiritualidad.

**Abstract:** This thesis analyses the work of caring for the land and water, deployed to enable production, living and believing in Chíchira, a rural territory located in the north-east of the Colombian Andes Mountain range. The ethnographic research investigates everyday practices of place, organised on the basis of gender and thought of as forms of production of peasant spatiality's. It addresses as a research problem a dense web of care and places, a fabric that we will articulate with memories, ecosystems, economies and spiritualities in Chíchira, an Andean, Catholic and mestizo community, located in the north-east of Colombia, near the border with Venezuela. Between July 2020 and December 2023, I did ethnographic work there. My main research tools were observation, participation, collection and conversations with the people of Chíchira. The thesis will start by presenting its theoretical plots and warps -also interwoven with ethnographic experiences-, articulating care with dwelling and considering the centrality of gender, work and nature. Subsequently, it will reconstruct the memories of land care, based on archival and historiographical research, also taking into account the narratives collected in the field. It will then describe in detail the care work situated on farms and in community spaces -where ethnography was carried out- with particular regard to relationships with water and the maintenance of water infrastructures. Finally, it will focus on the spiritual tasks to sustain land and water: the virgins and saints of popular devotion, as well as the rituals and pilgrimages associated with the agrarian cycle.

**Keywords:** care, rurality, gender, water, relations with nature, spirituality.

**Resumo:** Esta tese analisa o trabalho de cuidar da terra e da água, utilizado para possibilitar a produção, a vida e a crença em Chíchira, um território rural localizado no nordeste da cordilheira dos Andes colombianos. A pesquisa etnográfica investiga as práticas cotidianas do lugar, organizadas com base no gênero e pensadas como formas de produção de espacialidades camponesas. Ela aborda como problema de pesquisa uma densa rede de cuidados e lugares, um tecido que articularemos com memórias, ecossistemas, economias e espiritualidades em Chíchira, uma comunidade andina, católica e mestiça, localizada no nordeste da Colômbia, perto da fronteira com a Venezuela. Entre julho de 2020 e dezembro de 2023, realizei um trabalho etnográfico no local. Minhas principais ferramentas de pesquisa foram a observação, a participação, a coleta e as conversas com o povo de Chíchira. A tese começará apresentando suas tramas e urdiduras teóricas -também entrelaçadas com experiências etnográficas-, articulando o cuidado com a moradia e considerando a centralidade do gênero, do trabalho e da natureza. Em seguida, reconstruirá as memórias do cuidado no campo, com base em pesquisas arquivísticas e historiográficas, levando em conta também as narrativas contadas no campo. Em seguida, descreverá detalhadamente o trabalho de cuidado situado nas fazendas e nos espaços comunitários - onde a etnografia foi realizada - com especial atenção para as relações com a água e a manutenção das infraestruturas hídricas. Por fim, enfocará as tarefas espirituais para sustentar a terra e a água: as virgens, os santos e as santas de devoção popular, bem como os rituais e as peregrinações associados ao ciclo agrário.

**Palavras-chave:** cuidado, ruralidade, gênero, água, relações com a natureza, espiritualidade.

## **Agradecimientos**

Al agua, el fuego, la tierra y el aire que me permitieron hacer esta investigación, me sostuvieron y acompañaron siempre, a lo largo de todo este recorrido epistemológico y existencial, desde la formulación del proyecto en las aulas de clase y parrillas de Buenos Aires, a orillas del río de la Plata, pasando por el trabajo de campo etnográfico en las montañas, caminos y casas de Chíchira, junto a las estufas de leña y chimeneas, también junto a las pequeñas lagunas y nacimientos de agua, en medio del entramado hídrico altoandino que conforman las quebradas de Tanahucá, Santa Helena, Torres, Sararito, La Circa y El Silencio, las cuales me parecían sagradas cuando las escuchaba discurriendo por aquellos peñascos con sus rocas majestuosas.

A las familias de Chíchira, quienes me recibieron, me abrieron los portones de sus fincas, los portillos de sus cultivos y potreros, y las puertas de sus hermosas casas campesinas; me enseñaron la vida en el campo, me brindaron mucho café y pan, conversaron y caminaron conmigo, posibilitando de este modo la realización de esta tesis doctoral.

Especialmente a las hermanas Luisa, Lucía y Ana Araque y a sus hijos e hijas, quienes cotidianamente me recibían en su casa y en su finca y me enseñaban con paciencia los oficios cotidianos y femeninos de cuidado de la tierra y el agua. También, un agradecimiento especial a Álvaro Araque y a Gladys Flores, con quienes cotidianamente hablábamos y hacíamos oficios alrededor del acueducto y de lo sagrado en Chíchira.

A Alonso y Lucelly, principales transportadores de leche, mercados y pasajeros entre Chíchira y Pamplona. Por todos los apoyos logísticos que me brindaron estos años, por los recorridos y las conversaciones. Aprendía mucho en su compañía, de los conocimientos que tienen de la vereda, porque

además de recorrerla, también la habitan y su parentela se distribuye por diversas fincas, a las cuales tuve acceso gracias a ellos.

A don Antonio y doña Neira. Gracias, también, a don Germán, de la descendencia musical y duraznera de *Los Tranquilos*, por la *carranga* y los momentos de compartir cervezas, tonadas y saberes. Ellos tres eran mis vecinos más cercanos geográficamente en Chíchira, quienes además de acogerme cálidamente, me enseñaron muchas cosas sobre cultivos, ganados y manejo del agua.

A Manuel Soto y Omaira López, actuales *vivientes* de la finca Los Arrayanes, quienes se convirtieron en amigos muy cercanos, compañeros de vida en el campo y grandes maestros del cuidado de la tierra y el agua. Y a sus hijos Andrey y Fernanda. También, recuerdo mucho y agradezco inmensamente las enseñanzas de Gustavo y a María, quienes fueron *vivientes* de Los Arrayanes en 2022; ellos habían retornado de Venezuela y hablábamos mucho de sus travesías transfronterizas de cuidado del campo.

A mis tías maternas Gloria Becerra Santos y Esperanza Becerra Santos, quienes me han cuidado, sostenido y acompañado a lo largo de esta investigación y con quienes conviví durante gran parte de mi trabajo de campo. Ellas han conservado la finca Los Arrayanes, una propiedad rural que constituye una herencia familiar del abuelo materno Eudoro Becerra Fernández, oriundo de las montañas de Onzaga y fundador el Minidistrito de Riego Rural de la vereda, quien murió en 1997 y cuyo legado honro en esta tesis. También, a la memoria de mi abuela materna: Isolina Santos. En la finca Los Arrayanes viví tres años para hacer esta investigación y allí sentía que el espíritu amoroso y furioso de mi abuelo me acompañaba siempre. También, a mi tío Raúl Antonio Becerra Santos, administrador principal de estancia familiar, quien se ha encargado de los arreglos de esta finca desde hace más de dos décadas. Y a mi tía Gladys Becerra Santos, otra propietaria y persona que me ha apoyado mucho estos años. A mi mamá Patricia, mi hermana Laura y

mis sobrinos Juan José y Miguel Ángel, también por su aporte en el cuidado de estas tierras y en mi cuidado. Mis sobrinitos me ayudaban a escribir cuentos y a dibujar estos paisajes y aguas que narro en la tesis. A Gerardo Díez Jiménez, mi novio y compañero de vida, mi especial gratitud por tanto apoyo y tanto amor estos años, por comprender los estados de ánimo extremos que experimentaba durante el doctorado y la escritura de tesis, porque su apoyo material y emocional ha sido indispensable.

También debo agradecer a mi padre, Octavio García Gómez, pues juntos conversábamos mucho sobre estas tierras, su historia, sus tradiciones y sus sistemas productivos; él siempre me ha inspirado con sus relatos, sus datos y sus conocimientos sobre la región. Y a mis tías paternas Inés, Raquel y Helena García Gómez, también debo un especial agradecimiento, pues ellas siempre han sido un apoyo inmenso y valiosas interlocutoras alrededor de mis temas de investigación. Además, con su esmerado y amoroso trabajo han cuidado espacios hermosos y muy cómodos en Barichara y Onzaga (Santander), donde pase tiempos de escritura de esta tesis, recibiendo su compañía y cuidados.

A mis primas hermanas: Astrid Lorena Becerra Flórez y Ángela Milena Salas García, quienes siempre han estado muy cerca de mí y también son colegas del área las Ciencias Sociales. Su afecto, sus diversos apoyos y su compañía amorosa y poderosa, fueron muy importantes en estos años de tesis y estudios doctorales.

A Ramiro Delgado Salazar, Sergio Salazar Pinzón, Jonathan Echeverri y Natalia Quiceno Toro, antropólogos y antropóloga de la Universidad de Antioquia, quienes constituyen mi parentela antropológica originaria, mi grupo básico de pensamientos y afectos. Ramiro ha sido mi maestro y amigo, y Sergio, Jonathan y Natalia han sido mis amigos y compañeros, desde que empecé mi travesía como estudiante de Antropología, en Medellín, en 1998. Durante los últimos años de etnografía y escritura de

esta tesis siempre estuvieron presentes, nutriéndome con sus ideas en nuestras conversaciones y sosteniéndome con sus múltiples cuidados. También, recibiéndome en sus espacios y restaurándome, cuando lo necesitaba.

Un agradecimiento especial a Lina Montoya, Antropóloga de la Universidad de Antioquia, quien también hace parte de dicha parentela antropológica originaria y quien vive en Buenos Aires desde hace varios años. Lina y Sebas, su compañero, me recibieron, en su hogar, en la maravillosa ciudad de Buenos Aires en 2019 y me acogieron, me enseñaron cómo moverme en ella y cómo habitarla, me llevaron a Tigre, lugar hermoso de agua y fuego, donde pude reflexionar y escribir mi proyecto de investigación doctoral. Gracias a Lina me introduje en la academia y en la cotidianidad porteñas y sus múltiples apoyos fueron fundamentales para la realización de mi doctorado.

A Cesar Ceriani Cernadas, mi director de tesis. Por su acompañamiento y sus minuciosas lecturas, siempre amables y estimulantes. Por recomendarme teorías y autores fantásticos. Por su comprensión y hospitalidad intelectual. Por la edición minuciosa, acertada y brillante de tantos apartados confusos que logró organizar.

Un agradecimiento especial al Doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO-Argentina, a sus profesoras, profesores y a sus estudiantes de la 19° cohorte (2019-2024), pues en sus aulas y en los espacios de formación virtual, después de la pandemia de Covid-19, se gestaron las categorías de análisis, las descripciones y los análisis de esta tesis.

A la Pontificia Universidad Javeriana, mi total gratitud y lealtad, pues me sostuvo económicamente durante cinco años de estudios doctorales y durante el tiempo de escritura de este informe de investigación en formato tesis. A mis jefas directas y a la Vicerrectoría Académica, debo un especial agradecimiento por creer y confiar en mí durante todos estos años, por

apoyarme con todos los requerimientos administrativos y, también, con sus consejos académicos y soportes emocionales. A Concepción Romero, coordinadora del Plan de Formación Profesorado y a María Adelaida Farah, Vicerrectora Académica. A Juana Marín Leoz (Decana de la Facultad de Ciencias Sociales), Maite Yie (Directora del Departamento de Antropología) y Luisa Sánchez (Directora de la Carrera de Antropología), dirijo mis especiales agradecimientos. Sin el apoyo y soporte de ellas no hubiese sido posible la finalización de esta tesis doctoral.

## TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE IMÁGENES.....	XIII
INTRODUCCIÓN.....	17
“La de estrato 8” y los cuidados de la tierra y el agua.....	17
Entramados del cuidado.....	20
Travesías etnográficas.....	27
Las memorias del cuidado.....	34
Chíchira: donde sale la luna.....	37
Entramados hídricos.....	41
Pensar y trabajar agua y tierra.....	44
Hidro-masculinidades e hidro-feminidades.....	48
Espacialidades del cuidado.....	54
Cartografías e infraestructuras del texto.....	59
Los capítulos.....	61
CAPITULO I. PENSAR CON CUIDADO.....	69
Enredarse, habitar, cuidar espacios.....	69
Construir el cuidado como categoría analítica.....	72
.....	72
Una genealogía.....	73
Teorías del desarrollo y trabajo doméstico.....	76
Ética del cuidado.....	84
División sexual del trabajo.....	88
Espacio, lugar y territorio.....	92
Teorías de la subsistencia.....	96
Género y naturaleza.....	101
Espiritualidades y materialidades agrarias.....	102
CAPÍTULO II: GENEALOGÍA DEL CUIDADO DE LA TIERRA.....	106
Finca Claro del Bosque.....	110
Entramados de memorias.....	112

El trabajo de la tierra y las memorias.....	115
De Encomiendas a Haciendas.....	131
Hacienda La Valenciana.....	135
Una genealogía de las Fincas en Chíchira.....	141
Violencia bipartidista y poblamiento.....	144
Periodización del cuidado de la tierra.....	146
Cereales: el fin del trigo y cebada (1970-1985).....	148
Lechería: pastos y ganado (1985-2000).....	153
Frutales: fresa, durazno y ciruela (2000-2022).....	157
Bonanza petrolera en Venezuela y éxodo rural en Colombia: 1970-2000.....	162
De éxodos y retornos en el siglo XXI.....	164
CAPÍTULO III: CUIDANDO LA FINCA.....	167
Prácticas situadas y multi situadas.....	169
Desplazamientos por el campo y la ciudad.....	171
.....	171
La casa campesina.....	174
La cocina.....	182
<i>Hacer mercado</i> .....	187
El pan fresco.....	189
.....	189
El primer fuego del día.....	193
El ganado.....	196
El cultivo.....	201
Tiempos campesinos.....	206
Jornales comunitarios y comida.....	208
<i>Pañar leña</i> .....	210
.....	210
CAPÍTULO IV: ECHAR L'AGUA Y OTRAS RELACIONES CON LA NATURALEZA.....	217
Espacialidades del agua.....	218
Paisajes contrastantes.....	221
.....	221

<i>Echar l'agua</i> .....	224
Conflictos por el agua.....	228
Historia del acueducto y minidistrito de riego rural.....	229
Entre la conservación y el uso cotidiano.....	232
La destrucción de la naturaleza.....	233
Imaginario del agua.....	238
Espectros del agua.....	241
Instituciones, campesinos y ecosistemas.....	245
CAPÍTULO V: VESTIR ALTARES Y PAGAR PROMESA. QUEHACERES DEL CUIDADO	
ESPIRITUAL EN CHÍCHIRA.....	251
Sobre la religiosidad popular agraria.....	252
Magdalena y los quehaceres espirituales en Chíchira.....	255
Espiritualidad y sentidos del cuidado.....	264
Ritual y economía en la cordillera de los Andes.....	269
Vírgenes, santos y santitos.....	272
<i>Pagar promesa</i> , peregrinaciones y otros recorridos místicos por el territorio.....	276
.....	276
La religiosidad popular.....	280
Espiritualidad y paisajes hidro-sociales.....	283
CONCLUSIONES.....	288
Hacia una antropología de las poéticas del cuidado campesino en los Andes.....	297
BIBLIOGRAFÍA.....	301

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1: Altar a la Virgen del Carmen en la finca Los Arrayanes

Imagen 2: Carretera Central del Norte-Ruta 55 (o *La Panamericana*), surcando el territorio de Chíchira.

Imagen 3: Paisajes del agua.

Imagen 4 Marquitos, pequeño fontanero rural, *echando l'agua* en la cuenca alta de la quebrada El Silencio.

Imagen 5: Tanque australiano, parte de un sistema de riego para producción agrícola.

Imagen 6: Sistema de riego con *surtidores* -aspersores- en un cultivo de papa.

Imagen 7: Hombres demarcando el camino del agua en las montañas de Chíchira.

Imagen 8: Entrando al monte, buscando el agua.

Imagen 9: Ubicación de Chíchira en Suramérica.

Imagen 10: Ubicación de Chíchira en Colombia.

Imagen 11: Chíchira, *por donde sale la luna*.

Imagen 12: Dibujo colectivo del territorio, hecho con mis interlocutoras en campo.

Imagen 13: Bosque nativo que protege el agua.

Imagen 14: Celebrando a San Isidro, santo de las agricultoras.

Imagen 15: Cultivo de avena para alimentación animal.

Imagen 16: Finca Claro del Bosque.

Imagen 17: Carátula del Almanaque creditario (1980), con la historia gráfica de esta publicación que acá se usó como archivo histórico.

Imagen 18: Mural, en la ciudad de Pamplona, con el significado etimológico indígena de la palabra Chíchira.

Imagen 19: Casa central de la antigua Hacienda La Valenciana, construida por religiosas; actualmente, finca La Valenciana.

Imagen 20: Línea de tiempo, diseñada, alimentada y socializada con mis interlocutoras en campo, de donde salió parte del segundo capítulo.

Imagen 21: Almanaque creditario (1968), sobre la tecnificación del trigo en Colombia antes de su desaparición como cultivo.

Imagen 22: Almanaque creditario (1971), informe sobre la cuestión agraria en el país, sus relieves andinos y variaciones ecológicas. OIT, 1970.

Imagen 23: Cultivos de fresa, papa y arveja, conviviendo en los Andes nororientales.

Imagen 24: Montañas del páramo de Sisaeva.

Imagen 25: Cartografía realizada con mis interlocutoras sobre la “finca ideal”, resaltando la importancia de la red hídrica y las producciones agrícolas.

Imagen 26: Cultivo de rosas en invernadero.

Imagen 27: Arreglando la estufa de leña y el buitrón.

Imagen 28: Casa principal de la finca Los Arrayanes.

Imagen 29: Estufa de leña campesina: lugares etnográficos.

Imagen 30: Chimenea de la finca Los Arrayanes.

Imagen 31: Estufa de leña y cocinando para obreros.

Imagen 32: La arepa de trigo, no puede faltar.

Imagen 33: Jannette con su torete Emiliano: cuidadoras de ganado.

Imagen 34: Masculinidades, hombres y tecnologías ganaderas.

Imagen 35: Cultivo de papa de don Antonio.

Imagen 36: Almanaque de la Cabaña 2020, tiempos campesinos.

Imagen 37: El frailejón, planta del agua. Páramo de El Almorzadero (límites entre los departamentos de Norte de Santander y Santander).

Imagen 38: Cuenca de captación del agua para el Minidistrito de Riego Rural.

Imagen 39: Sietecueros, árbol nativo, y el páramo de Sisaeva.

Imagen 40: Altar a la Virgen del Carmen, en la Carretera Central del Norte-Ruta 55 (o *La Panamericana*), municipio de Chitagá (Norte de Santander), a 35 kilómetros de Chíchira.

Imagen 41: Misa en honor a San Isidro Labrador, iglesia de la Escuela.

Imagen 42: Altar a San Isidro Labrador en su fiesta patronal, con la producción agrícola de la vereda.

Imagen 43: Altar y procesión en la fiesta de la Virgen del Carmen.

Imagen 44: Fiesta veredal-popular de la Virgen del Carmen.

Imagen 45: Gruta al Niño Dios en una gran roca, en medio del bosque.

Imagen 46: Convite o jornada de trabajo colectivo para *echar l'agua* del Minidistrito de Riego Rural.

Imagen 47: Indio/Astrólogo Poeta de Guaman Poma de Ayala (Cusco, 1615).

Fotografías tomadas por la autora.

## La de estrato 8

No hace un año que salió  
de la casa'onde se crio  
pero ya se le olvidó  
hasta por'onde bajó... ¡Ay jedionda!

Qué haremos con la muchacha,  
que se cree de estrato 8,  
que no conoce una ruana,  
no sabe qué es un costal,  
que nunca ha visto una enjalma.

No se ha sentado en butacas,  
no se ha cargado un canasto,  
no sabe qué es un zarando,  
nunca ha visto una manea,  
con que se manea una vaca.

No ha hecho popo en el rastrojo,  
no sabe qué es un abrojo,  
no ha caminado entre charcos,  
no se ha bañado con tutuma  
y nunca ha cocinado con leña.

No conoce la manguera,  
por donde ella echaba el agua,  
almuerzos nunca ha cargado  
y una olla nunca ha lavado,  
jamás se ha alumbrado con velas... ¡Ay  
si la viera!

### Coro

No hace un año que salió, de la casa  
donde se crio, qué sería lo que comió,  
que todo se le olvidó...

Ya no conoce los piojos,  
ni pulgas, ni garrapatas,  
la asusta una cucaracha,  
pero tubo picaduras hasta la punta de las  
patas.

Nunca ha oído hablar de un fara, de  
armadillos y de iguanas,  
ya no conoce las ranas, los grillos y las  
lombrices, si hasta con ellas jugaba.

Se le olvido qué es la changua,  
la cebolla le da gases,  
es alérgica a la yuca,  
el aguacate la brota  
y la sardina le da agrieras,  
que el chocheco no es comida,  
que el caldo de frijoles qué es,  
que el ajiaco eso pa' qué,  
ahora es la comida escogía y se crio con  
agua de panela...  
¡Ay tan exigente la condenilla!

### Coro

No hace un año que salió, de la finca  
donde se crio, pero ya se olvidó, a donde  
fue que nació.

Qué haremos con la princesa,  
ya no sabe qué es carranga,  
pregunta qué es esa vaina,  
pero en cuanta fiesta había,  
bailando la amanecía ¡Ay!

Dónde ponemos la reina,  
de mucho dedito alzado,  
se ríe porque me ve en botas  
y cuando ella iba a la escuela,  
remendadas se las ponía.

Porque estuvo en la ciudad,  
lavando trapos por allá,  
cree que como ella no hay más,  
se le olvidó de dónde es,  
ahora está de mucho estrato.

Porque estuvo en la ciudad,  
otro nombre se buscó,  
porque el de ella lo olvidó,  
está creyendo que yo  
¡ya me estoy comiendo el cuento!

Canción de:  
**Los Doctores de la Carranga**  
Norte de Santander-Colombia  
2016

## INTRODUCCIÓN

### **“La de estrato 8” y los cuidados de la tierra y el agua**

La canción de *Los Doctores de la Carranga*, que uso como epígrafe, me acompañó durante todos estos años de trabajo de campo en Chíchira. Sus acordes y líricas estuvieron presentes a lo largo de mi etnografía y escritura, y continuamente se enredaban, en mis prácticas y reflexiones antropológicas, con la pregunta central de investigación acerca de la organización social de los cuidados en lo rural. Muchas veces he pensado que los temas que trabajo en esta investigación podrían resultar muy bien musicalizados con los acordes y las estrofas de esta popular canción del nororiente andino.

Por dichos motivos “La de estrato 8” es la introducción a esta tesis que analiza las múltiples formas que asumen los trabajos del *cuidado* de la tierra y el agua, desplegados por mujeres y hombres para posibilitar el *producir*, el *habitar* y el *crear* en Chíchira. De manera especial, la investigación etnográfica indaga en prácticas cotidianas de lugar, asociadas a roles de género y pensadas acá como formas de producción de espacialidades campesinas: los recorridos y las redes de lugares que emergen del cuidado; los haceres y destrezas necesarias para sostener y reconstruir espacios campesinos abandonados o deteriorados, o infraestructuras hídricas vulnerables (Strang, 2019); las actividades cotidianas de subsistencia en el campo y el pueblo; y, finalmente, la religiosidad popular andina con sus ritos, cartografías sagradas y vínculos con las materialidades agrarias.

Todos estos quehaceres y recorridos del cuidado que investigué estaban acompañados por la música *carranguera* que se escuchaba frecuentemente en los radios, celulares y equipos de sonido de las personas del campo. Algunas

veces, las manos fuertes y callosas de los agricultores, de repente, rasgaban un viejo requinto y un tiple y alguien empezaba a cantar, pedían cervezas para los presentes y repentinamente se armaba una parranda *carranguera* que podía durar hasta el amanecer. Otras veces, era en honor a una advocación mariana venerada colectivamente o se trataba de una fiesta popular un algún pueblo cercano, hasta donde se extendía la parentela, lo cual implicaba una organización de varios meses de anticipación, con ahorros individuales o colectivos y logísticas de desplazamientos y hospedajes por la región.

Actualmente la *Carranga* es el género musical más escuchado por las y los campesinos de la región del nororiente andino, donde se realizó esta investigación. En Colombia, se consume y produce principalmente en territorios cundiboyacenses (Departamentos de Cundinamarca y Boyacá) y santandereanos (Departamentos de Santander y Norte de Santander), pero su influencia trasciende las fronteras nacionales, pues (atravesando de sur a norte nuestra región de estudio) alcanza a llegar hasta las tierras andinas venezolanas de los Estados de Mérida y el Táchira.

Esta música campesina es tradicional en nuestra región y surge de siglos de mestizajes sonoros, pero como género *carranguero* se empezó a conocer y difundir en medios de comunicación masiva, en los años setenta del siglo pasado, desde el Departamento de Boyacá, fundamentalmente por la agrupación *Los carrangueros de Ráquira*, liderada por el músico, compositor y escritor Jorge Veloza Ruíz. Sin embargo, sus orígenes y alcances culturales son muchos más amplios y resultan representando a toda una extensa región andina.

La *carranga* se origina a partir de la hibridación de las *cantas*<sup>1</sup> tradicionales con diversos ritmos musicales que acompañaban las labranzas, los mercados, las celebraciones y las peregrinaciones de los y las campesinas de esta gran franja nororiental de la cordillera de los Andes, la cual se extiende desde el Altiplano Cundiboyacense<sup>2</sup> hacia el norte, por las vertientes y los páramos de la Cordillera Oriental colombiana hasta la Serranía del Perijá y la Serranía de Mérida, que muy cerca de Chíchira se desprende de los Andes hacia el oriente, entrando a Venezuela.

En la *carranga*, los ritmos mestizos de estas tierras andinas, tales como el bambuco, el torbellino, la guabina y los merengues o paseos campesinos, se ensamblan con acordes mexicanos de rancheras y con tonadas de la Sierra Madre del Norte también de raigambre rural, conformando así un sentimiento colectivo, asociado a este género musical campesino, que podríamos denominar *cultura carranguera andina*, tal vez abusando de los conceptos antropológicos. Sus instrumentos básicos son el tiple, el requinto, la guacharaca y la voz; algunas grandes agrupaciones actuales, muy populares, usan también guitarra, bajo y percusiones, tales como *Los Dotores de la Carranga*, *Herederos*, *El Tocayo Vargas* o *Los Filipichines*.

Gran parte de mi trabajo etnográfico en Chíchira estuvo acompañado por los acordes de la música *carranguera* y la que más sonaba era “La de estrato 8”.

---

<sup>1</sup> Las *cantas* eran las coplas, estrofas o refranes que se entonaban cotidianamente en el campo, musicalizando, con hermosas y recias voces boyacenses y santandereanas, las labores de cuidado de la tierra y el agua. También, se interpretaban durante las celebraciones religiosas o en fiestas populares, acompañando con voces a estas músicas campesinas de las que acá hablamos. Muchas *cantas* eran propias de las mujeres, pero las voces femeninas cundiboyacenses y santandereanas se silenciaron cuando la industria cultural dio origen y difusión mediática al género *carranguero*, dominado por las melodías, los instrumentos, las líricas y los acentos de los hombres de la región.

<sup>2</sup> Territorio donde se encuentran, entre muchas otras poblaciones de Cundinamarca y Boyacá, Bogotá, capital de Colombia; Tunja, capital del Departamento de Boyacá y Chiquinquirá -Boyacá-, con la Basílica de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, patrona de Colombia, lugar de peregrinaciones multitudinarias desde finales del siglo XVI y advocación mariana adorada por el fervor mestizo, agrario y popular de los campesinos de la región, que trabajaremos en el capítulo final de la tesis.

Además, esta canción que usamos como epígrafe, muy popular entre los gustos y consumos musicales en la región estudiada, presenta, en sus letras, experiencias y temas que se desarrollarán a lo largo de la investigación, por lo cual nos resultó pertinente como abre bocas *carranguero* de este relato etnográfico. Cuestiones como el olvido y la memoria, las movilidades del cuidado, los éxodos y retornos, la comida, la leña y la relación con el agua, por ejemplo, están allí representadas y logran ilustrar parte de nuestros intereses de investigación.

En tanto representación musical, su función no consiste en capturar y mostrar objetivamente las realidades de las que habla, sino justamente en representarnos asuntos relevantes para las sociedades rurales del nororiente andino, que acá nos interesan especialmente porque vehiculan nostalgias, trabajos y recorridos por espacios campesinos. En efecto, pensamos que, si existe realmente una *Estrato 8*<sup>3</sup>, es posible que ella sí recuerde bien sus orígenes: a su finca y su madre, incluso, hasta a sus ancestros -abuelos y bisabuelos- campesinos. También, es probable que en ocasiones sienta nostalgia escuchando su canción en la ciudad, que se ponga muy triste y extrañe las tierras y aguas a las que sueña algún día poder retornar.

## **Entramados del cuidado**

---

<sup>3</sup> La clasificación socioeconómica oficial en Colombia, es decir, la usada por el Estado, las Agencias de Desarrollo y las ONG, funciona a partir de la estratificación de la población en seis (6) categorías que van del estrato 1 hasta el estrato 6, siendo el estrato 1 el de mayor pobreza y el estrato 6 el de mayor riqueza o nivel adquisitivo. Por lo cual, nuestra canción, *La estrato 8*, podría ser interpretada como una ironía del sistema nacional de clasificación socioeconómica y de las aspiraciones de ascenso social de aquellas mujeres que migran del campo a la ciudad para trabajar como empleadas domésticas; también representa una hipérbole y una suerte de burla, a la vez, de tales experiencias femeninas relacionadas con movilidades -sociales, espaciales- del cuidado.

Entonces, comprendemos que nuestras espacialidades rurales, en las que nos introdujo la canción, son posibilitadas por densos tejidos o entramados del cuidado, que además articulan memorias, ecosistemas y espiritualidades en Chíchira, una comunidad agrícola de larga tradición y acción católica, situada en el nororiente de los Andes colombianos, próxima a la frontera con Venezuela. Así, la pregunta central de investigación es: ¿Cómo se organizan socialmente los entramados del cuidado en la cotidianidad de Chíchira? Nuestra pregunta, se despliega a través de tres objetivos específicos que a su vez estructuran la argumentación de la tesis: I) el análisis histórico de los trabajos del cuidado de la tierra, II) describir minuciosamente las dinámicas de sostenimiento de las fincas e infraestructuras hídricas, y III), identificar articulaciones entre espiritualidad, espacialidad y producción agrícola en el noreste andino colombiano.

Para abordar dicha pregunta de investigación, así como los objetivos propuestos, diseñé y desarrollé una metodología etnográfica definida por la observación, la participación y el *estar allí* como criterios fundamentales de recolección de los datos, organización, descripción y análisis de los trabajos del cuidado de la tierra y el agua que observaba, escuchaba y practicaba. Como se verá más en detalle en el próximo acápite, realizar mi etnografía me implicó vivir más de tres años en Chíchira, en la finca Los Arrayanes, participando de los diversos quehaceres que implica la cotidianidad en el campo: arreglar la casa, el altar, el acueducto, las huertas, los jardines, los cercados, la carretera y reforestar bosques y nacimientos de agua. Cotidianamente *pañaba*<sup>4</sup> leña, ciruelas, papa e información etnográfica en aquellas hermosas montañas altoandinas, a lo largo de mi trabajo de campo, entre 2020 y 2023.

---

<sup>4</sup> La palabra *pañar* se usa constantemente en las conversas en la región y se refiere a las diversas prácticas de recolección, especialmente de la leña, las cosechas de papa y las frutas o flores silvestres. En mi investigación se convirtió en una estrategia metodológica y en una técnica de recolección de información etnográfica.



Imagen 1: Altar a la Virgen del Carmen en la finca Los Arrayanes.

La pregunta, construida desde la formulación del proyecto en 2019 en Buenos Aires<sup>5</sup> y reconstruida a lo largo de toda la investigación, se terminó de afinar durante la fase final de escritura en 2024. Comenzando el trabajo de campo a mitad de 2020, en plena pandemia de Covid-19 y durante las primeras experiencias viviendo en Chíchira, el cuidado se convirtió, empíricamente, en la categoría central de la investigación. Al observar, participar y registrar sus diversos quehaceres y percibir la importancia de dichas prácticas en la cotidianidad rural, organizada alrededor de los múltiples trabajos necesarios para sostener la tierra y el agua. Aquel, se trataba de un cuidado otro, diferente, de unas formas de cuidar que se distanciaban de las políticas represivas y urbanas del Covid-19 que circulaban en los medios y en las representaciones sociales dominantes de aquel momento.

Cuidar los animales, los cultivos y el acueducto; también, a la familia, a los hijos e hijas propias y de las vecinas y a las personas mayores; sostener las fincas, ecosistemas y altares, son prácticas cotidianas que, como se verá, organizan ciclos, flujos y redes en la *vereda*<sup>6</sup> de Chíchira. Entre las

---

<sup>5</sup> Fue gracias a los valiosos aportes y la generosidad de la antropóloga brasileña Menara Lube Guizardi, quien hace etnografía en regiones fronterizas del sur de los Andes (Perú, Bolivia, Chile y Argentina) y fue evaluadora de mi proyecto de investigación doctoral hacia noviembre de 2019, que opté por trabajar la categoría feminista de *trabajos del cuidado*. La investigadora compartió sus insumos teóricos y metodológicos al respecto, tales como las conexiones entre las movilidades andinas transnacionales que ella observaba y los trabajos del cuidado, desarrollados especialmente por mujeres campesinas e indígenas migrantes, en diversos escenarios tanto metropolitanos como provincianos, sagrados como profanos, de conservación ecológica como degradación ambiental. Luego, en campo, el *cuidado* se convertiría en el concepto principal de mi pregunta de investigación.

<sup>6</sup> Es así como se denominan, en Colombia, las agrupaciones de las fincas o Unidades de Producción Rural. Las formas campesinas de organización social, económica y territorial se estructuran a partir de las veredas. Los municipios dividen sus territorios rurales en veredas con fines administrativos y de gestión pública, a su vez, cada una de ellas cuenta con Junta de Acción Comunal -JAC- y con un presidente de JAC, principales figuras políticas de representación rural ante el Estado (Alcaldías Municipales, Gobernaciones Departamentales, Gobierno Central y Agencias de Desarrollo) y las ONG's. Las infraestructuras hídricas y relaciones comunitarias con el agua muchas veces competen también a estas instancias que gestionan, administran y sostienen los acueductos y sistemas de riego veredales. También tienen injerencia en las infraestructuras de transporte, pues los arreglos de las carreteras rurales o *trochas* son asuntos que competen a las organizaciones comunales de las veredas. Las identidades, comunidades y economías veredales son centrales en la cotidianidad y las prácticas de las y los campesinos de la región. En ocasiones, incluso, las veredas implican

conversaciones, anotaciones y sensibilidades etnográficas desarrolladas en el terreno, constantemente aparecían expresiones, frases, formas del habla cotidiana como, por ejemplo: “*cuidar la finca*”, “*apartar los terneros*”, “*racionar las vacas*”, “*pañar leña*”, “*hacer mercado*”, “*echar l’agua*” e “*ir a misa*”, cuestiones éstas que organizan la investigación y que se agruparon en la categoría feminista de *trabajo del cuidado*, la cual será desarrollada en detalle en el primer capítulo teórico (Pérez Bustos, 2018; Arango y Molinier, 2011; Batthyány, 2020). Junto con estos datos y teorizaciones, se trenzaban también los acordes y las estrofas de la música *carranguera* que le cantaban a los cuidados de la finca, al sostenimiento del páramo y sus aguas, a las peregrinaciones a la Virgen de Chiquinquirá y a las travesías cuidadoras desplegadas por los campos, pueblos y ciudades de estos Andes nororientales.

En nuestras hipótesis preliminares, al formular el proyecto de investigación, nos atrevimos a plantear que las construcciones culturales de género y las dinámicas migratorias organizaban la cotidianidad, el trabajo y el territorio en lo Chíchira (García-Becerra, 2019). Aquella primera hipótesis estaba compuesta por unas preguntas, que esperábamos que funcionasen como guías de terreno para la futura etnografía, alrededor de la cotidianidad campesina, sus redes parentales y económicas, los sujetos que construyen dichas redes, sus relaciones con el territorio, así como los éxodos y retornos que experimentaban. Por otro lado, las relaciones con el agua y los vínculos de la espiritualidad con la economía agraria, dos de los temas principales trabajados en esta tesis, surgieron durante el terreno etnográfico y no se habían presupuestado, ni teórica ni metodológicamente, en la formulación el proyecto de investigación. Entonces, las relaciones hidro-sociales y las articulaciones de la religiosidad popular con la economía rural son considerados dos hallazgos relevantes del trabajo de campo.

---

diferencias subjetivas y culturales a nivel micro local, es decir al interior de los municipios. Lo veredal es a lo rural, lo que lo barrial es a lo urbano.

Después de realizada la investigación pudimos corroborar, en parte, y, sobre todo, complementar y trascender etnográficamente (es decir, desde las prácticas, desde el hacer cotidiano en Chíchira) aquellas hipótesis antes planteadas, desde la distancia y únicamente en base a la consulta bibliográfica y a las configuraciones teóricas. Como veremos a lo largo de esta tesis, las construcciones de género resultaron más determinantes de lo que presupuestamos en aquel entonces, pues además de culturales, nos encontramos en campo con sus dimensiones económicas -del cuidado y productivas-, hídricas, religiosas, y subjetivas -en las configuraciones más íntimas y profundas de las subjetividades rurales, en sus narrativas sobre su ser mujer y ser hombre eran fundamentales los roles del cuidado organizados según los modelos culturales de género-.



Imagen 2: Carretera Centra Panamericana, Ruta 55, surcando tierras de Chíchira.

## Travesías etnográficas

Como ya lo he mencionado antes, entre julio de 2020 y diciembre de 2023 hice trabajo de campo etnográfico. Mis metodologías iniciales para *pañar* información consistieron en observar atentamente las montañas de Chíchira y recorrer constantemente sus caminos, realizando lecturas antropológicas y geográficas del territorio. Al principio de mi etnografía, la pandemia me obligó a estar sola en mis recorridos, lo cual me permitía dedicarme mucho tiempo y con mucha concentración a la labor de observar los paisajes, de descifrar aquellos relieves andinos, de entrever en esas montañas que habitaba y recorría los procesos geológicos, prehistóricos, históricos y agrícolas que conformaban sus paisajes contemporáneos. Me dediqué entonces, durante los primeros meses del campo, a la *observación densa* de estas tierras andinas, retomando las propuestas de Clifford Geertz (2006) de la “descripción densa”.

Observando, recorriendo y leyendo estos relieves andinos me empezaron a surgir una serie de inquietudes sobre la geomorfología o geografía física de la tierra que pretendía etnografiar. Por ejemplo: sus procesos geológicos de formación como sub Cordillera Oriental y como relieves septentrionales de la gran Cordillera de los Andes; o su particular ubicación geográfica en este norte de los Andes, justamente en el lugar donde se desprende la Serranía de Mérida hacia el oriente<sup>7</sup>; así como sus estructuras oro-hidrográficas que, junto con las aguas de los páramos, conforman las cuencas altas de poderosos ríos

---

<sup>7</sup> La confluencia, justo en nuestro lugar de investigación, de dichas formaciones montañosas andinas (Cordillera Oriental y Serranía de Mérida) produce un territorio especialmente quebrado, con intensas variaciones climáticas -por las variaciones de altura y humedad- y con diversas vertientes, las cuales presentan tanto paisajes de relieves abruptos, como pequeños y medianos valles que se abren, entre las peñas, a diversas alturas sobre el nivel del mar. Una de estas vertientes se dirige al suroriente, bajando en dirección a los llanos orientales colombo-venezolanos; otra, se dirige al nororiente, hacia el Táchira en Venezuela; y una tercera ramificación al norte, hacia los Andes nortesantandereanos y las tierras bajas de Cúcuta en la frontera, territorios que, a su vez, conectan con la Serranía del Perijá y la región del Catatumbo en Colombia, y con el Golfo de Maracaibo en Venezuela.

binacionales como el Arauca, el Zulia y el Pamplonita, se convirtieron en cuestiones sobre las que me preguntaba en aquellos primeros momentos, pandémicos y solitarios, de mi etnografía de la tierra.

También, al mirar con cuidado y al caminar *pañando* datos, surgió un fuerte interés por las lecturas de la prehistoria en los territorios que estudiaba, por sus procesos de poblamiento más antiguos, aquellos de los primeros humanos nómadas que llegaron a estas tierras en el Paleolítico y miles de años después, de las primeras sociedades sedentarias y agro alfareras que, en el Holoceno, empezaron a cultivar papa, maíz, arracacha y frijoles en estas tierras.

Tal interés por los datos y las periodizaciones de la arqueología me permitía imaginar unas genealogías más extensas de los cuidados de la tierra en Chíchira y la región, remontarme en mi relato genealógico hasta las bandas de cazadores-recolectoras que hace 10.000 años recorrían estos paisajes glaciares -en aquel entonces-, en sus circuitos nómadas de subsistencia, recolectando frutos y cazando megafauna del Pleistoceno, conectando así, mediante sus extensos recorridos, estas alturas con las tierras bajas de Cúcuta y el Zulia. E incluir también a los chitareros, pueblo de lengua chibcha que desde el siglo XIV, hasta la Colonización europea de mediados del siglo XVI, habitaba y cultivaba estos territorios (ICANH, 2008; Langebaek Rueda, 1996; Pabón Villamizar, 1994). Dichos procesos de poblamiento y sociedades prehistóricas, bajo esta perspectiva arqueológica, podrían incluirse en los antecedentes de nuestras memorias de la tierra.

Las lecturas que intentaba hacer del paisaje, de aquella tierra que observaba e interpretaba como un texto donde se inscribía la genealogía del cuidado, se articulaban con lecturas académicas de trabajos históricos de Pamplona y Chíchira. Hace casi quinientos años se empiezan desarrollar prácticas de escritura colonial sobre estos territorios que caían bajo el dominio de la historia, la fe cristiana y las instituciones del Virreinato, a mediados del siglo

XVI, alrededor de 1.549, fecha oficial de fundación de Nueva Pamplona de Indias.

Del encuentro de los chitareros con los colonizadores europeos (fundamentalmente con navarros, castellanos, italianos y alemanes, militares y sacerdotes, en un primer momento), con su religión católica, sus caballos, sus ganados y su trigo, empiezan a emerger unas escrituras de la tierra, así como la fisionomía social y económica de lo que actualmente es Chíchira; en aquellos momentos se empieza a escribir como “Encomienda de Chíchira” (Colmenares, 1999) este territorio que nos interesa estudiar en la actualidad. En el siguiente apartado de esta Introducción hablarle más en detalle de los archivos implicados en mi reconstrucción de las memorias de la tierra y de la Encomienda de Chíchira, es decir, de los contenidos y de cómo se construyó el segundo capítulo histórico de esta tesis.

Así fue, entonces, el principio solitario y pandémico de mi etnografía, en el cual las lecturas del paisaje que hacía en mis recorridos en terreno se entretejían con algunas lecturas de geografía, arqueología e historiografía rural sobre Chíchira y la región de estudio, empezando a conformar, en aquel diálogo intertextual de lecturas de superficies de inscripción de la historia -tierra y texto-, el relato de las memorias del cuidado que acá presento.

Después de las medidas de distanciamiento social impuestas a raíz del Covid-19 durante el 2020 y el 2021, estas memorias las fui construyendo, tejiendo, hilvanando, también, a través de interacciones etnográficas con mis vecinos y vecinas de Chíchira. En las conversaciones que entablábamos acerca de la historia del territorio, de nuestro pasado que nos constituía, de las periodizaciones que se me ocurrían para organizar el relato histórico y de los hallazgos que encontraba en la historiografía que estaba revisando, terminé de afinar y llenar de contenidos el orden del relato histórico, las periodizaciones y las temáticas que desarrollaré más adelante, en la genealogía del cuidado.

A finales del 2021 y entrando el 2022, se empezaron a flexibilizar las políticas de la pandemia, lo cual me permitió visitar las fincas vecinas y asistir a reuniones comunitarias, convites y celebraciones religiosas de la vereda, cuando se levantaron finalmente las medidas de aislamiento impuestas por el Covid-19 y todos estos encuentros volvieron a realizarse, con tapabocas, entre el miedo persistente al contagio y la felicidad por volver a encontrarnos en actividades sociales.

Con las personas de Chíchira conversábamos siempre desde el hacer-convivir, practicando colectivamente las faenas cotidianas de cuidado de la tierra y el agua, como vecinas de la vereda, más que desde la relación vertical investigadora-investigadas o entrevistadora-entrevistadas, que impone la academia. Estas conversaciones desde la horizontalidad y la convivencia cotidiana se convirtieron en una de las principales técnicas de investigación usadas como parte de la metodología etnográfica (Comerford, 2014).

Es precisamente desde los quehaceres colectivos del cuidado, desde las prácticas, los recorridos y las conversaciones que implicaba llevarlos a cabo en un contexto rural, desde donde escribí los capítulos tercero, cuarto y quinto, dedicados a la descripción detallada de los cuidados de la finca, el agua y lo espiritual en Chíchira, respectivamente. En nuestra investigación, las prácticas etnográficas resultaron fundamentales, no solamente como terreno de recolección de información, sino también como lugar epistemológico de construcción de conocimiento en ciencias sociales. Podríamos afirmar, retomando los planteamientos de Michel de Certeau (1996), Pierre Bourdieu (1997) y Dona Haraway (1995), que acá presentamos unos conocimientos situados en las prácticas, unos saberes ubicados en el hacer cotidiano.

Nuestras primeras actividades etnográficas descritas hasta acá (de observación pandémica y participación pospandémica, de lecturas del paisaje y conversas cotidianas horizontales), estaban acompañadas siempre de

intensas formas de registro: tomaba nota en libretas de apuntes y en diarios de campo, escritos a mano o en documentos en computador, en los que hacía anotaciones de palabras, nombres e ideas, o describía minuciosamente paisajes, quehaceres, recorridos, historias de vida de personas, estudios de casos de fincas, casas, cultivos o animales, de herramientas antiguas y modernas para trabajar la tierra. Las infraestructuras hídricas rurales, algunas tan rudimentarias que pasaban desapercibidas, otras más tecnológicas y de mayor complejidad, también entraban en mis registros etnográficos<sup>8</sup>. Además, los dibujos, bocetos y esquemas realizados en campo funcionaron como registros gráficos de la observación, las conversaciones y las reflexiones etnográficas realizadas.

Durante todo el tiempo de mi etnografía en Chíchira viví en la finca Los Arrayanes, participando de las diversas jornadas y trabajos del cuidado que implica la cotidianidad en el campo: arreglar la casa y la finca, el acueducto doméstico, los nacimientos de agua, las huertas, los jardines, los cercados, los caminos y carreteras, los altares y las grutas de la Virgen del Carmen y el Niño Jesús, eran parte de mis quehaceres cotidianos. La relación cotidiana con la casa y la finca Los Arrayanes, la experiencia de habitarla durante algunos años en compañía de mi familia materna, los vínculos que establecimos con los y las vecinas, y los sentimientos y materialidades que movilizó este proceso de habitar un espacio rural, fueron también lugares etnográficos muy importantes en esta investigación, tanto en la recolección de datos como en la construcción del conocimiento.

Las experiencias que viví en mi finca Los Arrayanes y aquellas de la finca Claro del Bosque, con mis vecinas las Robles, así como los recorridos,

---

<sup>8</sup> De las prácticas de registro etnográfico resultaron 7 libretas pequeñas llenas de apuntes, 3 cuadernos medianos con información de diario de campo y un archivo en Word de 50 páginas, con descripciones minuciosas de campo. Parte de las reflexiones de esta tesis doctoral surgen de los datos y la información contenida en estos materiales de registro etnográfico.

quehaceres y conversas que también realizaba cotidianamente en otras fincas, constituyeron el insumo etnográfico principal del tercer capítulo, titulado *Cuidando la finca*. En este capítulo describo las labores cotidianas de sostenimiento de la familia, la casa, los trabajadores, los cultivos y los animales, es decir, hago una etnografía del trabajo cotidiano en las fincas. Para lo anterior me baso en metodologías y teorizaciones de otros antropólogos que también han retomado la finca como unidad antropológica de análisis y acción, es decir, de saber participativo (Anzola, 2020; Stolen, 2004).

Junto con mis vecinas de la finca Claro del Bosque –quienes participan en esta investigación en calidad de coproductoras del conocimiento y de interlocutoras– y con el proyecto Mi-Páramo<sup>9</sup>, creamos en 2021 un vivero (llamado *Chíchira: donde sale la luna y nace la vida*) de árboles nativos, para la preservación y reforestación de bosques y fuentes de agua, experiencia que también hizo parte de nuestro trabajo de campo y que aparece, a su vez, en los registros.

De este modo, con las Robles iniciamos un proyecto de preservación de la naturaleza, enmarcado en mi trabajo etnográfico sobre el cuidado de la tierra y el agua. Hasta el presente, ellas aún sostienen el vivero en su predio, pero se han especializado en la producción y comercialización de plantas de jardín, florales y suculentas, especialmente en algunos mercados campesinos que se organizan en Pamplona en celebraciones especiales, civiles y religiosas, del pueblo.

---

<sup>9</sup> Este proyecto constituyó una iniciativa del sector privado de la empresa Bavaria, productora de cerveza, refrescos y agua embotellada, relativa a la conservación de aguas en los páramos y territorios rurales aledaños, en la cual también participaban dependencias ambientales del Estado, agencias de cooperación internacional para el desarrollo y empresas públicas locales de acueductos urbanos. En el capítulo cuarto, sobre relaciones con la naturaleza y el agua, se describirá Mi-Páramo y se analizarán sus efectos en las políticas y relaciones hídricas en Chíchira y la región.

Nuestro objetivo inicial, al presentar el proyecto y crear el vivero, consistía en la propagación, siembra y comercialización de especies nativas para el cuidado de ecosistemas andinos de fincas, bosques y aguas en Chíchira y la región, cuestión que ha sido muy difícil, pues cuando pudimos finalmente reproducir algunos pequeños arbolitos nativos de especies como sietecueros y alisos, no encontramos posibilidades de comercializarlos, ni logramos sembrarlos en la vereda para reforestar nuestros propios ecosistemas, por lo cual resultaron perdiéndose aproximadamente 100 arbolitos nativos propagados y cuidados por nosotras en el vivero *Chichira, donde sale la luna y nace la vida*.

Como se verá en esta tesis, las brechas tecnológicas (Tabet, 2005) atraviesan las experiencias de género y de naturaleza en los contextos rurales, pues tanto para las mujeres como para la propagación de árboles nativos, es mucho más difícil el acceso a técnicas y tecnologías productivas y ecológicas, ya que el desarrollo e implementación de tecnologías rurales está encaminado a los saberes y relaciones económicas de los hombres con la tierra, el agua, los cultivos, los animales y la finca como unidad productiva agrícola. Los cuidados femeninos y los cuidados para la preservación ambiental están ubicados, jerárquicamente, por debajo de los cuidados masculinos de producción agrícola, con más efectos nocivos contra los ecosistemas, los humanos y los no-humanos de estas montañas andinas.

Además, con las Robles cotidianamente caminábamos por el territorio, conversábamos y *pañabamos* leña, papa, moras y ciruelas en las montañas andinas de Chíchira, recorriendo la vereda, nuestras fincas y las de las vecinas. De estos recorridos y jornadas de recolección resultaba, también, parte de la copiosa información etnográfica que yo registraba y que posteriormente usaría para describir y teorizar.

Todas estas prácticas de cuidar el espacio y convivir con las vecinas, junto con las labores cotidianas de la subsistencia que realizábamos (mediante las

cuales conseguíamos alimentos, hierbas y combustible -leña- para cocinar y calentarnos), se convirtieron en el terreno etnográfico principal de la investigación. Y de ahí resultó que mis principales herramientas de investigación fueron, como ya lo he indicado, la participación, la recolección, la observación y las conversaciones.

Realicé varias entrevistas abiertas con las personas de Chíchira, pero al final del trabajo de campo, en noviembre y diciembre de 2023, cuando existían lazos de confianza y afecto muy consolidados que permitieron el registro de las conversaciones y puntualizar datos y fechas concretas. Para las personas de Chíchira era muy incómodo someterse a las formas de registro y a los formatos académicos de recolección de información, no les gustaba ser grabadas ni fotografiadas, ni se sentían a gusto con las posturas y rutinas que imponen las entrevistas etnográficas; por ejemplo, siempre preferían conversar (Comerford, 2014) haciendo algún oficio (cocinando, arreglando la huerta, pastoreando ovejos, *pañando* leña, *echando l'agua*, haciendo un mandado...) que sentarse sólo a hablar alrededor de unas preguntas o temas, junto a algún aparato de registro que casi siempre les generaba desconfianza o temor.

## **Las memorias del cuidado**

Como parte de la aproximación a las memorias del cuidado de la tierra que acá proponemos, se consultaron 10 números de una revista institucional hallada en terreno, durante el trabajo de campo, en la biblioteca de la finca Los Arrayanes, la cual cumplió la función de archivo histórico en esta investigación: el *Almanaque Creditario* (1968–1980).

Esta revista-calendario anual de un banco rural del Estado colombiano<sup>10</sup> empezó a publicarse en 1944 y estuvo dirigida a tanto a campesinos y finqueros letrados, como a técnicos, planeadores y profesionales agropecuarios, con temáticas sobre políticas agrarias, cuidado de las fincas, desarrollo y tecnificación rural. Dicho acervo institucional resultó convirtiéndose en una puerta de acceso a la reconstrucción histórica del cuidado de la tierra en la región estudiada, por ejemplo, a la transición de la producción de cereales -trigo y cebada- a la lechería.

Como se indicó en el apartado anterior, las conversaciones, el registro en diarios de campo y libretas de apuntes de formas del habla y las entrevistas, constituyeron otro archivo histórico para rastrear nuestras memorias del cuidado, es decir, el espacio que las experiencias históricas y lecturas del pasado asumen en el presente de mis interlocutoras e interlocutores. También, se conversó etnográficamente con, se leyó y se entrevistó a Silvano Pabón Villamizar, historiador de Pamplona y de la región, quien lleva mucho tiempo escribiendo, enseñando y consultando archivos históricos sobre el pasado de esta parte sur y andina del departamento de Norte de Santander. Silvano, en su incansable trabajo histórico y prehistórico sobre nuestra región, ha organizado una gran cantidad de fuentes primarias prehispánicas, coloniales y republicanas sobre estos territorios. Su generosidad y amabilidad me permitió usar su recopilación y organización de archivo de la Encomienda de Chíchira desde 1.559, hasta principios del siglo XIX (1820), momento en que Chíchira ya se encontraba conformada por estancias laicas y por haciendas de órdenes -masculinas y femeninas- católicas. Parte de mis genealogías del cuidado de

---

<sup>10</sup> La Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero, se llamaba oficialmente en aquel entonces el banco que publicaba nuestro documento, pero era mucho más conocida como *Caja Agraria* en las memorias y narrativas del campesinado regional y nacional. Actualmente aún existe y se denomina Banco Agrario, con funciones similares de crédito rural, pero se privatizó en los años noventa del pasado siglo y dejó de publicar, en ese momento, nuestro *Almanaque Creditario*.

la tierra se organizan alrededor de la conversación entablada con Silvano (2022).

En tiempos de la Colonia todo este territorio fue la Encomienda de Chíchira (siglos XVI y XVII) (Colmenares, 1999), luego, a finales del siglo XVIII se convirtió en estancias de productores agrícolas y en haciendas religiosas de monjas y monjes de diversas órdenes que tenían sus conventos principales en Pamplona. A finales de la Colonia y principios del periodo Republicano, en medio de las guerras y el caos, se mantuvo la lógica de propiedad en forma de haciendas religiosas y estancias laicas, pese a las expropiaciones que sufrieron algunos latifundistas realistas y algunas órdenes religiosas como los Jesuitas tras el proceso independista. A finales del siglo XIX y principios del XX gran parte de la actual vereda de Chíchira pertenecía a la Hacienda La Valenciana, propiedad de una orden religiosa hasta aproximadamente 1940, cuando empezó su proceso de disolución en mina de carbón y en pequeñas y medianas fincas, un poco antes de las reformas agrarias estatales de la segunda mitad del siglo XX en Colombia (1961–1972).

Las fincas, en tanto medianas y pequeñas unidades rurales de producción, han atravesado diferentes etapas en los últimos cincuenta años: fin de cultivo de cereales (en los años setenta y ochenta se deja de sembrar trigo y cebada), lechería (se intensifica la ganadería de leche y los pastos desde 1980) y producción de frutales (monocultivos de fresa, durazno y ciruela desde finales de los noventa hasta hoy), que implican formas específicas de cuidado de la tierra y los espacios campesinos actuales. En nuestro segundo capítulo sobre las genealogías del cuidado de la tierra profundizaremos en la descripción de esta periodización agrícola, construida colectivamente en terreno con las y los agricultores de Chíchira.

Asimismo, las fincas de Chíchira han establecido diversas relaciones contemporáneas con el agua y las infraestructuras hídricas -estanques de trucha, sistemas de riego, tanquillas y rejillas captación de aguas para

acueductos comunitarios y para Minidistritos de Riego Rurales- que conllevan tensiones territoriales, ecológicas y económicas, así como problemáticas ambientales asociadas a las formaciones productivas y habitacionales en lo rural andino. De estas temáticas hidro-sociales nos ocuparemos en detalle en el cuarto capítulo, titulado *Echar l'agua* y otras relaciones con la naturaleza.

Es así como este entramado de memorias del cuidado de la tierra y las fincas, que acá presenté, pero que desarrollaré en detalle en el capítulo dos, se ha tejido a partir de la revisión bibliográfica y de archivos constituidos por documentos institucionales y por escrituras del registro etnográfico que cumplen la función de archivo. También, y especialmente, de manera etnográfica: conversando con las personas de Chíchira, recorriendo con ellas o sola el espacio circundante, observando paisajes y arquitecturas, analizando maquinarias y herramientas antiguas para el trabajo de la tierra (trilladoras de cereales destartaladas, arados para yuntas de bueyes, antiguos y oxidados tractores, molinos abandonados), registrando y dibujando.

### **Chíchira: donde sale la luna**

Chíchira significa *donde sale la luna*, en la lengua chibcha de los chitareros. Se trata, en la actualidad, de un territorio campesino mestizo ubicado en las montañas altas y frías. La luna era una deidad central en las cosmologías de los pueblos originarios andinos, tal como lo han mostrado las etnografías, los trabajos históricos y sobre religiosidad popular a lo largo de la cordillera de los Andes (Rivera-Cusicanqui; Federici, 2004; Adarve, 2007; Pabón Villamizar, 1994).

Las religiosidades aimaras, incas, muiscas y chitareras, en este caso, ubicaban sus territorios sagrados en relación con los astros, con los ciclos solares y lunares, con los lugares donde salen y se ocultan el sol y la luna. En las cosmogonías de los indios muiscas, guanes y chitareros, por ejemplo, el oriente y el occidente tenían connotaciones especiales, representaban la vida y la muerte, el principio y la terminación de los ciclos, el origen y el fin de lo humano, respectivamente. Nuestro lugar de estudio se encuentra ubicado al oriente del valle de Ulaga o de Ulago, territorio que, en la época prehispánica, estaba poblado por comunidades locales de indígenas, gobernadas por pequeños jefes que recibían tributo de estas unidades domésticas extensas que constituían la forma de organización social propia, indígena de esta región (Colmenares, 1999; Langebaek 1996).

Los indígenas chitareros, primeros habitantes sedentarios y agricultores de la región, tenían acá sus santuarios y lugares de peregrinación antes de 1549 (fecha de fundación de la Nueva Pamplona de Indias en territorios cercanos del valle de Ulagá o valle del Espíritu Santo, como fue bautizado por los conquistadores europeos a su llegada), y preferían cultivar y habitar las tierras más bajas, templadas y cálidas del norte, junto al río Pamplonita (Pabón-Villamizar, 1994; Colmenares, 1999). Por su parte, las tierras frías, alejadas y altas de los bosques de niebla y los páramos con sus paisajes hídricos (humedales, lagunas, nacimientos de ríos altoandinos) conformaron un espacio poderoso habitado por entidades y espectralidades propias amerindias, cuestiones que pervivieron en los pueblos mestizos emergentes y en las relaciones raciales coloniales con el territorio durante el siglo XVI en territorios andinos (Adarve, 2004; Pabón-Villamizar, 1994).

Dichas entidades y espectros que pueblan los ecosistemas hídricos andinos, que durante casi cinco siglos han resistido a la devastación ambiental y la destrucción de las aguas, aún aparecen en las narrativas y en las relaciones con el territorio de los campesinos. Pero quizá estas apariciones cada vez se

perciben menos y en la actualidad están como en una fase agónica o de retirada; hoy parece que están muriendo, al igual que mueren sus hábitats tradicionales, cada vez más degradados, drenados e iluminados, como discutiremos en nuestro cuarto capítulo sobre agua y relaciones con la naturaleza.

Chíchira es una vereda del municipio de Pamplona (Norte de Santander–Colombia), conformada por 62 fincas y habitada por 54 Familias, según los datos que me compartió, en enero de 2022, el entonces presidente de la Junta de Acción Comunal, don Hernando Peñaloza. Fue en una de nuestras habituales conversas en su tienda junto a la Escuela, escuchando “La de estrato 8”, tomando cerveza y observando el territorio. Como ya lo hemos indicado, se encuentra ubicada en el norte de los Andes, en la vertiente oriental de la Cordillera Oriental, en tierras altas y frías, de subpáramo y páramo, entre los 2.200 y los 4.000 m.s.n.m., y regada por las aguas de las quebradas El Silencio, Santa Helena, Torres, Tanahucá y Chíchira. Estas microcuencas nacen en los páramos de La Lejía, Sisaeva y Tierranegra, y desembocan en el río Pamplonita, configurando una imbricada red hídrica al atravesar nuestro territorio.



Imagen 3: Paisajes del agua.

## **Entramados hídricos**

Las personas de Chíchira viven en medio de este entramado hídrico altoandino y allí establecen cotidianamente sus relaciones con el sostenimiento familiar, la producción agrícola, los ecosistemas de subpáramo y las religiosidades andinas, como mostraremos en esta tesis que se sumerge en dichos entramados hidro-sociales del cuidado para analizar las relaciones de poder, las tensiones y las contradicciones que se generan al habitar y producir en ecosistemas del agua tan vulnerables y tan importantes, a la vez, para garantizar la seguridad hídrica de las familias rurales y de varias comunidades urbanas ubicadas en estos territorios y aguas de frontera colombo venezolana.

Se puede observar cierta abundancia de agua en algunos lugares de Chíchira (durante las temporadas lluviosas de abril y octubre, aunque estos ciclos pluviales han variado por las dinámicas actuales de cambio climático), específicamente en sus bosques de subpáramo y en sus fincas ubicadas en las tierras más altas, enclavadas en los valles que se abren en medio de dichos bosques nativos, algunas de las cuales cuentan con infraestructuras de estanques, tuberías de varias pulgadas y desagües, que constituyen sistemas productivos de trucha, aprovechando sus privilegiados caudales hídricos; o poseen tecnologías de almacenamiento y riego para cultivos, especialmente de papa o de pastos para lechería.

Pero, por otra parte, las fincas y unidades productivas ubicadas en los terrenos más bajos de la vereda experimentan escasez y contaminación de cuerpos de agua, los cuales actualmente se ven afectados por la minería de carbón, el relleno sanitario y las unidades productivas mencionadas, ubicadas aguas arriba. Dentro de la vereda de Chíchira podemos observar marcados contrastes hídricos entre lugares con abundancia de flujos y lugares secos que

*sufren por agua*, asunto que captó nuestro interés en terreno y que más adelante describiremos en detalle.

A las desigualdades de ubicación geográfica en cuanto a acceso y uso de agua de calidad (para riego, abreviar y consumo humano) que acá estamos presentando, se suma el precario sistema de riego rural, principal fuente de suministro para aproximadamente 30 familias. Como veremos en el capítulo cuarto, en dicho sistema de riego, que se usa también como acueducto para el consumo de las familias de la vereda, continuamente se ve interrumpido el flujo por diversos problemas relacionados con sus tecnologías de captación, conducción y distribución del líquido. Más adelante observaremos cómo estas infraestructuras hídricas, que son vitales en lo rural, a la vez, son altamente vulnerables y requieren de un arduo trabajo cotidiano de sostenimiento. Por cierto, dicha vulnerabilidad infraestructural (Strang, 2019) muchas veces genera conflictos, tensiones y desabastecimiento en el lugar de estudio.

La mayoría de las fincas beneficiarias del sistema de riego, especialmente aquellas que están más alejadas del punto de captación (es el caso de Los Arrayanes, la finca donde viví), así como las más pequeñas y las menos productivas, carecen de sistemas domésticos eficientes de almacenamiento y tampoco cuentan con tecnologías de aprovechamiento de aguas lluvias, por lo cual dependemos de los flujos inestables de las infraestructuras vulnerables que acá trabajaremos. Nos fijaremos en cómo las desigualdades hídricas están estrechamente vinculadas a la economía agrícola y al acceso a tecnologías de irrigación. También, prestaremos especial atención a las estructuras tradicionales de género que median las relaciones de los hombres y las mujeres de Chíchira con las infraestructuras hídricas rurales.

Debido a un taponamiento en las rejillas o tanquillas de aducción, presentado por una fuerte tempestad, por ejemplo, o a una ruptura de algún tubo viejo o por alguna conexión que se reventó, el suministro de agua en Chíchira puede verse interrumpido algunos días e incluso algunas semanas, cuando el daño es

algo grave y no se ha podido organizar el *convite* y la travesía para ir a repararlo. En los últimos años, a las problemáticas de la vulnerabilidad de la infraestructura hídrica en Chíchira, se han sumado los bajos niveles de agua en las cuencas de captación de la región, lo cual ha agudizado los conflictos y desigualdades hidro-sociales.

De este modo, entre las fincas de Chíchira encontramos unas estructuras de desigualdad que también pasan por la disponibilidad y el suministro, así como por las infraestructuras o tecnologías de almacenamiento, distribución y uso del agua. Se configuran, entonces, unos complejos entramados jerárquicos de hidro-poder en lo rural, que nos empezaron a interesar haciendo trabajo de campo y etnografiando, tanto los usos y ecosistemas del agua, como las infraestructuras vulnerables de suministro. Observando y experimentando las jerarquías que implicaba contar con media o una pulgada de agua permanentemente en la finca, o con un buen tanque de almacenamiento con capacidad suficiente; viviendo y analizando lo que estas pulgadas o tecnologías hídricas de almacenamiento posibilitaban en términos de bienestar familiar, habitabilidad rural y productividad agrícola en la tierra que investigaba. De esta forma práctica, el agua devino agente en el terreno etnográfico.

Algunas personas contaban con buen suministro de agua, entonces, mientras que otras *bregaban* cotidianamente para conseguir al menos *media pulgadita* y poder regar algún cultivo, poner *surtidores* o llenar un par de tanques. Las infraestructuras rurales de almacenamiento y uso cotidiano del líquido implican la clasificación y jerarquización de diversos tipos de aguas; por ejemplo: para reservas de riego, para abrevar animales y para abastecer la casa de la finca, es decir, tres categorías y calidades diferentes. La última categoría de agua mencionada estaría destinada a las personas que habitan y trabajan la finca, por lo cual se trata de un agua especial para el consumo humano, más limpia que las demás, más cuidadosamente almacenada y transportada hasta

el hogar campesino. Entre aguas humanas y no humanas también existen jerarquías, como se verá en esta tesis.

En medio de estos entramados andinos del agua y esquemas de desigualdades hídricas que presenté, en pequeñas y medianas fincas las personas de Chíchira viven y producen durazno, ciruela, mora, fresa (frutilla), uchuva (aguaymanto), tomate de árbol, papa, arracacha, arveja, frijol, coles, leche y trucha. También, diversas hortalizas y flores.

Estas producciones agrícolas (algunas serán descritas en detalle en nuestro tercer capítulo. Por cierto, dichas producciones agrícolas también son muy vulnerables), requieren de los ciclos de lluvias y de las infraestructuras hídricas que venimos mencionado para su sostenimiento y para poder ser productivas. En los capítulos tercero y cuarto, especialmente, haremos descripciones densas de todo el dispendioso trabajo del cuidado que implica el sostenimiento hídrico de las producciones agrícola en Chíchira.

Por supuesto que estas dinámicas del agua que empezamos acá a mostrar interactúan con otras dinámicas importantes, como, por ejemplo, las relaciones con la tierra y con el trabajo; temáticas que también abordaremos y que se entretrejarán con el agua en esta investigación. A lo largo de los capítulos intentaremos justamente hacer un diálogo, un entrecruzamiento constante entre cuestiones de agua, tierra y trabajo de cuidado.

## **Pensar y trabajar agua y tierra**

Algunas de las familias que viven en Chíchira son propietarias de la tierra, mientras que otras alquilan parcelas productivas o son *vivientes* en fincas ajenas que cuidan y habitan. *Vivientes*, *arrendados*, *medianeros* o *agregados*, son términos usados en estas regiones andinas para designar a aquellas

personas que no poseen tierra ni dinero suficiente para alquilarla, quienes habitan y trabajan terrenos de un dueño diferente que generalmente está en el pueblo o en la ciudad.

Los *vivientes* cumplen importantes funciones en el cuidado y el sostenimiento de las fincas como veremos más adelante. Ellos no establecen contratos formales o escritos de arrendamiento con los propietarios ni realizan pagos anuales o mensuales por la tierra (como los hacen algunas personas de Chíchira que sí alquilan terrenos o fincas para producir y vivir), pues con los trabajos del cuidado y sostenimiento de las fincas que realizan suplen el valor de la renta.

Generalmente se realizan contratos *de palabra*, es decir, acuerdos verbales entre propietarios y *vivientes*, en los cuales se incluye el tiempo que vivirá y las funciones que cumplirá la familia *arrendada* en el predio. Es frecuente que las fincas cuenten con dos casas: una para los dueños o patrones y otra más pequeña para la familia de *arrendados* o *vivientes*, por lo cual esta práctica se refleja también en las arquitecturas rurales desiguales que observamos en los paisajes.

Si bien la propiedad de la tierra es familiar y nominalmente cobija tanto a hombres como a mujeres, en Chíchira se procura siempre realizar estos contratos o acuerdos verbales entre hombres, pues acá se pone en juego-como observo Pitt-Rivers (1979) en tierras andaluzas- *la palabra* y el *honor* (Pitt-Rivers, 1979), atributos asociados a lo masculino en nuestras sociedades rurales. Como veremos más adelante, *la palabra* y el *honor* también estructuran los demás acuerdos de trabajo de cuidado de la tierra entre patrones y jornaleros: el tiempo que durará una labranza, la forma cómo se repartirán las ganancias del cultivo, el manejo de las reses o los usos del agua disponible y de los ecosistemas de la finca, responden a pactos entre hombres, a negociaciones en las que se ponen en juego los atributos de las masculinidades agrarias.

De esta forma, los acuerdos establecidos para la producción agrícola son androcéntricos, se organizan a partir de principios masculinos y se fundan en las relaciones que los hombres establecen con la tierra; en los tiempos, las tecnologías y las expectativas masculinas relacionadas con el trabajo de cuidar la tierra. Es posible que algunas mujeres participen en estos acuerdos, pero en términos generales se perciben como asuntos de hombres, como pactos de lealtad entre varones pertenecientes a dos condiciones sociales diferentes: uno es patrón propietario y otro es jornalero sin tierra.

En la vereda de Chíchira la fuerza de trabajo principal la constituyen jornaleros y jornaleras que trabajan el campo y las cocinas de las fincas. Los integrantes adultos y jóvenes de las familias retornadas de Venezuela, en los últimos años, se han insertado en estas dinámicas de relaciones con la tierra y mercado local de trabajo, aunque no logran suplir la demanda local de jornales. Generalmente, los dueños de las fincas y los productores agrícolas hablaban de todas estas cuestiones y manifestaban constantemente su preocupación o decepción por este tema: los lamentos por la poca disponibilidad de jornales en la vereda eran comunes en las conversaciones cotidianas con propietarios y productores.

Esta crisis de los jornales que acá observamos, registramos y describimos, era quizá simplemente un síntoma de la crisis más general que experimentan actualmente las sociedades agrícolas. En el caso de las personas más privilegiadas de Chíchira, por ejemplo, los hijos de sus familias rurales propietarias y productoras estaban estudiando en Pamplona o se iban a los pueblos, ciudades, minas de carbón o grandes obras de infraestructura vial, a trabajar como obreros asalariados y con las garantías de un empleo formal, garantías que no se ofrecían en sus economías domésticas de origen, ni en la vereda, ni en las producciones agrícolas vecinas. Por las ventajas que les brindaban aquellos trabajos formales, la mayoría terminaban llevando a cabo

sus proyectos de vida y conformando sus familias en pueblos o en ciudades cercanas, como Pamplona, Cúcuta y Bucaramanga, especialmente.

Por su parte, muchos jóvenes -hombres y mujeres- que retornaban a Chíchira, de Venezuela, no se insertaban directamente en el mercado de trabajo local que tanto les demandaba, pues no lograban ofrecer jornales a los productores y propietarios locales, ya que el arreglo de su casa y su finca, así como los quehaceres propios de sus espacios productivos, consumía toda la fuerza de trabajo de la que disponían. Incluso, algunas parejas jóvenes de retornados o migrantes venezolanos llegaban a estas tierras contratados ya a tiempo completo para cuidar de alguna unidad productiva rural. Por estas razones, entre otras que también observaremos más adelante, las dinámicas de movilidad transfronteriza y de retorno a la tierra en Chíchira no lograban solucionar la crisis local de jornales. La demanda de fuerza de trabajo, en forma de jornales, en las fincas y unidades de producción rural, junto con su escases generalizada, seguían siendo preocupaciones recurrentes y aparecían como lamentos continuamente en las conversaciones cotidianas.

Siguiendo, entonces, con esta presentación de nuestras perspectivas etnográficas y antropológicas alrededor del trabajo, la tierra y el agua, encontramos en campo diversas relaciones con las estructuras de género. De manera especial con los mandatos e imaginarios de género, y también con las destrezas, subjetividades y disposiciones de los hombres y las mujeres rurales, cuestiones éstas que tendremos muy en cuenta a lo largo de toda nuestra investigación.

Veremos que la propiedad de la tierra, así como sus usos y las formas de trabajo que implica su cuidado en Chíchira, son cuestiones organizadas alrededor de los modelos de lo masculino y lo femenino. Lo mismo sucede con el agua, pues tanto sus usos, como el conocimiento y el manejo de las tecnologías e infraestructuras hídricas que determinan el acceso al líquido, están determinados por estructuras hídricas de género. Estos vínculos y

entrecruzamientos serán temas recurrentes que aparecerán en nuestros capítulos, como hilo conductor y como reflexión nuclear de nuestras descripciones y teorizaciones.

Entonces, junto con la relación antropológica, estrecha y permanente que establecemos entre trabajo del cuidado, tierra y agua, desarrollaremos una perspectiva feminista y de género que nos permitirá analizar atentamente los roles de hombres y de mujeres rurales en el cuidado de la tierra y el agua. Nos sumergiremos en las estructuras de género que influyen en las infraestructuras del agua; así como en las desigualdades entre lo masculino y lo femenino que se traducen, en terreno, en brechas tecnológicas y en formas cotidianas y naturalizadas de exclusión de las mujeres de las decisiones y usos de la tierra y el agua que implican asuntos productivos, tecnológicos y ecológicos.

El androcentrismo en las relaciones con la tierra y el agua, en la historia del cuidado de la tierra, en los trabajos productivos de las fincas y en las infraestructuras hídricas rurales será evidenciado y descrito en los contenidos de esta tesis. Incluso, veremos cómo en las propuestas más contemporáneas y participativas de conservación ambiental y de productividad, emprendimiento e innovación rural que se están desarrollando en la vereda, encontramos aún vigentes muchos de estos modelos patriarcales que dan prelación a los saberes y las relaciones de las masculinidades rurales, de los hombres del campo, con la tierra, el agua, los ecosistemas y la productividad. Estas últimas cuestiones, acerca de las pervivencias de sesgos tradicionales de género androcéntricos en las intervenciones ambientales y emprendedoras contemporáneas, las trataremos más en detalle el cuarto capítulo.

## **Hidro-masculinidades e hidro-feminidades**

¡Una finca sin agua no sirve pa' nada! ¡Una tierrita sin agüita no vale nada!  
Me decía muchas veces Isidro Robles, el *fontanero* del acueducto de la vereda, en nuestras conversaciones, recorridos y trabajos de reparación de la infraestructura hídrica, alrededor del suministro del líquido para los 25 puntos usuarios y más de 30 familias beneficiarias del Minidistrito de Riego de Chíchira.

El *fontanero* es la persona encargada de los arreglos y el sostenimiento de las redes hídricas rurales en la región. Los acueductos y minidistritos de riego rurales, debido a las vulnerabilidades que antes presentábamos, siempre deben contar con *fontaneros*, pues su trabajo es lo único que puede garantizar el suministro permanente de agua y el buen estado de las redes de irrigación. El *fontanero* detenta un conocimiento detallado de toda la red del acueducto y de los accesos a los puntos más críticos, de aquellas geografías hídricas que recorre cotidianamente en su trabajo y de las diversas tecnologías que constituyen las infraestructuras hídricas rurales, entre muchos otros saberes empíricos que posee y practica los cuales son indispensables para el suministro de agua en Chíchira.

Los *fontaneros* siempre son hombres y sus conocimientos se adquieren por transmisión de saberes generacionales -de padre a hijo, de abuelo a nieto, de tío a sobrino- o por los contextos y prácticas de homo socialización masculina, es decir, de compartir entre hombres/pares, donde se aprenden estos oficios, recorridos y destrezas que, por cierto, hacen parte de los atributos de las masculinidades rurales hegemónicas en el nororiente de los Andes, como veremos más en detalle en el cuarto capítulo sobre hidro masculinidades. Así, los trabajos, recorridos y conocimientos de las redes de las infraestructuras hídricas rurales, funcionan como espacios de producción de masculinidad, al ser lugares de homo socialización exclusiva entre hombres.



Imagen 4: Marquitos, pequeño fontanero rural, *echando l'agua* en la cuenca alta de la quebrada El Silencio.



Imagen 5: Tanque australiano de un sistema de riego para producción agraria



Imagen 6: Sistema de riego con *surtidores* -aspersores- en un cultivo de papa.

*¡Lo que más vale de la tierra es el agua!* Era una frase recurrente o incluso una idea que con diversas palabras, acentos emocionales o intencionalidades económicas expresaban las personas de Chíchira en nuestras conversaciones cotidianas y discusiones acerca de las relaciones con la tierra y el agua, donde busqué indagar en los sentidos, las relaciones y las vivencias de las personas con estos elementos. Cuando una finca no cuenta con el preciado suministro hídrico se percibe ésta mucho más como un problema, como una especie de condena o calamidad que recae sobre él o la desdichada propietaria o habitante del terreno, seco, improductivo, conflictivo, trabajoso, casi maldito. *Toca bregar mucho con el agua.*

Las intensidades y dificultades de los trabajos del cuidado de la tierra se agudizan cuando *no baja agua*. Tanto para los hombres como para las mujeres se duplican, triplican o hasta cuadruplican las jornadas (en tiempo requerido), pues debe buscarse y transportarse el agua hasta los lugares de trabajo, ya que es indispensable para las labores rurales masculinas y femeninas. La práctica de  *echar l'agua*, en sí misma, es un trabajo que puede llegar a ser muy demorado, agotador, costoso y dispendioso, según el lugar y la magnitud del daño que presenten las variadas infraestructuras hídricas. Estas pueden ser domésticas, comunitarias o ecológicas, por ejemplo, cuando en el punto de captación o aducción *no baja agua* por la sequía, la deforestación o el calentamiento global con sus impactos micro locales. Todas estas infraestructuras, labores y conflictividades del agua serán descritas en detalle en el cuarto capítulo, enfocado en los paisajes hídricos de Chíchira.

Seguiremos algunas propuestas y perspectivas feministas sobre el agua en la cordillera de los Andes (Oré, Castillo y Trigos, 2011) para tratar de pensar sus flujos, formas de almacenamiento y usos cotidianos en la vida de mujeres y hombres rurales (Neimanis, 2017; Strang 2019; Camargo y Camacho, 2019). Asumiendo una postura feminista crítica de los lenguajes de las

ciencias sociales que aluden a estabilidades y demarcaciones supuestamente más claras (Estado, poder, organizaciones sociales, sistemas productivos, comunidades, colectivos, grupos...), usaremos el agua como espacio epistemológico para pensar las infraestructuras hídricas campesinas (tanques, mangueras, tubos, *tripa*, nacimientos, quebradas) como contenedores y posibilitadores de la relaciones comunitarias, productivas y sagradas de las personas en lo rural. Estamos tratando con *cuerpos de agua* (Neimanis, 2017), más que con sociedades o comunidades rurales sólidas y establecidas. La vida, el conflicto, el capital y el trabajo, en Chíchira, fluyen por entre una manguera.

## **Espacialidades del cuidado**

Estos espacios o paisajes rurales -de tierra y agua- que aquí estudiamos están atravesados por relaciones micropolíticas de género y poder, por formas de sometimiento y dependencia, con marcadas jerarquías que establecen diferencias entre los hombres y las mujeres de Chíchira. Estos se encuentran segmentados en clases sociales diferentes que se establecen alrededor de la propiedad y el uso de la tierra y el agua, como venimos introduciendo en estas páginas.

A lo largo de la tesis observaremos las formas en que se otorga menos valor a las aguas y a las tierras de las mujeres, percibidas éstas como más insignificantes e improductivas, siempre empequeñecidas y subvaloradas en los imaginarios, las burlas y las charlas cotidianas de las personas de la vereda. Muchas mujeres, propietarias de pequeñas parcelas y producciones agrícolas, experimentaban intensos problemas de sequía en sus tierras, así como muchos hombres también pequeños propietarios, o los jóvenes

*vivientes* sin tierra, habitantes y trabajadores de predios ajenos, es decir, aquellas masculinidades rurales subalternas, explotadas, sin privilegios. En parte la jerarquía social, en Chíchira, podía reflejarse en el agua y las tecnologías hídricas disponibles en tu finca y en tus lugares productivos.

Como veremos en los capítulos tres y cuatro, las fincas más productivas y las más grandes, propiedad de los hombres generalmente, contaban con múltiples cuerpos de agua que las abastecían permanentemente, desde quebradas y nacientes que irrigaban sus tierras, hasta sofisticados montajes de tanques australianos y otras técnicas de almacenamiento y distribución del líquido, conectadas a sistemas de riego con aspersores o goteo para sus cultivos o producciones pecuarias. Las masculinidades campesinas con poder en Chíchira (es decir, los hombres adultos, propietarios y productores) siempre estaban asociadas a la irrigación, a tecnologías y ecosistemas de abastecimiento hídrico disponibles. Todas estas cuestiones conforman nuestro tema de masculinidades hídricas, el cual ya introdujimos más arriba en esta Introducción.

De este modo, las masculinidades rurales que acá hemos presentado están estrechamente asociadas a estas tecnologías hídricas. Como hemos venido mostrando en esta Introducción, los modelos de lo masculino, del ser hombre, se figuran, se construyen, se establecen a través de las formas como se obtiene, contiene y distribuye el agua en una finca en tanto unidad productiva agrícola o ganadera. Las relaciones entre poder, masculinidad e irrigación, han sido tema de análisis en los estudios feministas andinos del agua que usamos en esta investigación como parte de nuestro marco teórico (Oré, Castillo y Trigos, 2011; Camargo y Camacho, 2019), para pensar las hidro masculinidades de Chíchira.



Imagen 7: Hombres demarcando el camino del agua en las montañas de Chíchira. Fotografías de la autora.

Por supuesto que las mujeres también manejan el agua y lo femenino está también estrechamente asociado al líquido, pero en otras dimensiones mucho más acotadas, al margen de lo productivo y del reconocimiento social, es decir, en contextos domésticos, familiares y de sostenimiento. Además, de sometimiento, pues en general ellas dependen de los saberes, técnicas y destrezas masculinas para tener acceso al líquido en sus fincas, casas, huertas

y pequeños abrevaderos. En los espacios de gestión y administración de las infraestructuras hídricas rurales ellas siempre participan como secretarias y tesoreras, o en la logística y alimentación de los hombres fontaneros, los cuales son los únicos que saben y suben a  *echar l'agua*  a los ecosistemas que proveen el líquido. Como se verá en el capítulo cuarto, las labores hídricas están siempre vinculadas a construcciones de género, a las formas de ser hombre y mujer en la vereda.

En dicho entramado hídrico de poder, género y economía rural, que intentamos presentar acá, se desarrollan los trabajos del cuidado de la tierra en Chíchira que nos interesa investigar, los cuales posibilitan las espacialidades rurales que describiremos, pues cotidianamente se imaginan, se construyen y se sostienen los lugares de la vida campesina gracias a los incesantes haceres del cuidado. Como veremos a lo largo de los siguientes capítulos, estos recorridos, destrezas y conocimientos, heredados de los antepasados, son actualizados en el día a día, en las prácticas, en las labores que deben adaptarse  *in situ*  y al instante a las necesidades y a los cambios tecnológicos, a las nuevas tecnologías que desplazan o se mezclan con las anteriores.



Imagen 8: Entrando al monte, buscando el agua.

## **Cartografías e infraestructuras del texto**

Antes de presentar el orden secuencial y cada uno de los capítulos que componen la tesis, quisiera mencionar los criterios más amplios de organización de este extenso proceso de recolección, análisis y organización de datos etnográficos y, posteriormente, de escritura en el campo y afuera, en otros lugares.

Organicé el texto partiendo de los referentes teóricos que utilicé y continuando con una reconstrucción histórica de la tierra donde trabajé, en la que exploro las memorias del cuidado y las genealogías de las fincas de Chíchira, lugares que pasaré a describir etnográficamente, enfocándome en los trabajos de cuidado de la casa, la familia, la fuerza de trabajo y las producciones agrícolas.

Siguiendo con nuestro enfoque etnográfico, nos sumergiremos en las aguas frías de Chíchira, tanto en sus ecosistemas e infraestructuras hídricas, como en sus problemáticas actuales de acceso al líquido y los conflictos que esto genera. Al final presentaremos unas descripciones etnográficas sobre la religiosidad popular agraria en Chíchira, articulando allí materialidades y espiritualidades alrededor de la tierra y el agua. De esta manera, intento organizar el texto partiendo desde lo teórico, pasando por un contexto histórico y luego llegando a las descripciones etnográficas. Podría afirmarse que esta es la infraestructura del texto.

Siguiendo algunas propuestas antropológicas de pensar desde el terreno y algunas propuestas feministas de valorar los trabajos del cuidado, construí el marco teórico, que presento a modo de primer capítulo, y en el cual busco articular la observación con la reflexión; los datos *pañados* en campo con las teorías académicas; los haceres cotidianos de cuidar el agua y la tierra con las reflexiones desde las ciencias sociales sobre economías rurales y del cuidado. Allí pretendo establecer un equilibrio entre teoría y etnografía, que quizá

luego se desbalancea un poco, en los siguientes capítulos, más pensados y escritos desde los datos, desde la descripción, desde el terreno, pero en los cuales intento no soltarme completamente de las teorizaciones.

Otro balance que intento desarrollar a lo largo de toda la tesis es el diálogo permanente entre la antropología y el feminismo: sus confluencias y debates alrededor de los temas que trabajo, sus posibilidades de complementariedad y sus contradicciones, y también los entretejidos etnográficos comunes que se encuentran al explorar las articulaciones entre estas dos perspectivas. Mi perspectiva feminista no se centra exclusivamente en las mujeres y en sus reivindicaciones de derechos, pues me interesa observar, más que organizaciones de mujeres y derechos formales, las prácticas y estructuras de género rurales, las experiencias de ser hombre y ser mujer en el campo, las interrelaciones de las masculinidades y las feminidades en el cuidado de la tierra y el agua que registré en Chíchira.

La consulta bibliográfica y teórica sobre sociedades rurales en Latinoamérica, la cordillera de los Andes y Colombia, realizada en el centro de documentación de FLACSO-Argentina en Buenos Aires y en internet, para construir el marco teórico y los antecedentes de mi proyecto de investigación (García-Becerra, 2019), me llevó directamente a la dimensión histórica del trabajo de escribir la tierra. Casi todos los libros y artículos consultados al respecto hacían referencia a la historia de las relaciones con la tierra, de la familia rural y de la producción agrícola, de las movilidades y las luchas campesinas en esta inmensa cordillera andina (Aranda Baeza, 1982; Colmenares, 1999; Calderón, 2000; Fals-Borda, 1978, 1957, 1980; León y Deerre, 1986; Cáceres, 1980).

## Los capítulos

Entonces, a partir de allí, propongo una secuencia de cinco capítulos que busca presentar de manera ordenada y coherente mi investigación doctoral. El capítulo uno: “Pensar con cuidado”, desarrolla las teorías en las que se fundamenta mi trabajo. El capítulo dos: “Genealogía del cuidado de la tierra”, muestra un recorrido histórico del surgimiento de las fincas. En el capítulo tres: “Cuidando la finca”, nos adentraremos en la descripción de las jornadas cotidianas de cuidado del campo.

En el cuarto capítulo: “*Echar l’agua* y otras relaciones con la naturaleza”, nos sumergiremos en los ecosistemas e infraestructuras hídricas. Para finalizar, en el quinto capítulo: “Vestir altares y pagar promesa. Quehaceres espirituales del cuidado en Chíchira”, vincularemos la espiritualidad con los trabajos del cuidado agrícola. A continuación, presentaré con un poco más de detalle sus contenidos para luego poder pasar a su lectura.

El primer capítulo de la tesis reconstruye una genealogía feminista del concepto de cuidado y presenta el marco teórico sobre la articulación del cuidar y el habitar, considerando la centralidad del género, el trabajo, el agua y las relaciones con lo sagrado. Los debates sobre trabajo del cuidado, trabajo doméstico, relaciones de género y naturaleza, género y desarrollo, espacialidades feministas y teoría de la subsistencia se desplegarán allí, siempre en diálogo con los datos obtenidos en Chíchira, como nuestro terreno etnográfico desde donde también construimos los saberes.

De esta manera, después de establecer el marco teórico de la tesis, presento un segundo capítulo sobre la historia del cuidado de la tierra en Chíchira, el cual aborda aquel pasado que empezaba a entrever en los paisajes y las casas de Chíchira, que comenzaba a *pañar* en mis conversaciones y recorridos por el territorio. Describo unas épocas asociadas a cultivos particulares que

determinan momentos históricos del cuidado de aquella tierra que en ese instante observaba, caminaba, trabajaba y vivía. Allí propongo una periodización de la producción agrícola en Chíchira: los antiguos cultivos de trigo y cebada hoy desaparecidos; la lechería y los pastos para el ganado; y los cultivos de frutales de clima frío, tales como fresa, durazno y ciruela. Entre estas genealogías también entretrejo los procesos históricos y de poblamiento que desembocaron en la formación de las fincas contemporáneas de Chíchira.

Desde el principio de la observación etnográfica se empezó a definir *la finca* como unidad básica de análisis, como lugar etnográfico y epistemológico desde donde pensar la ruralidad y, podríamos también decir que, como *hecho social total*, en las palabras más sociológicas de Marcel Mauss. Asimismo, según discutiremos en el este segundo capítulo -y a lo largo de toda la tesis-, las fincas constituyen una formación rural histórica, un conjunto de lugares productivos interconectados con pueblos y ciudades; con la Carretera Central del Norte o la Autopista Doble-calzada Pamplona-Cúcuta, a través de caminos embarrados y trochas rocosas; con los circuitos locales, regionales y globales de comunicación y de control de la pandemia del Covid-19 y pospandémicos.

Siguiendo con dicho interés, en el capítulo tres nos dedicamos a describir *la finca* como un microcosmos con sus dinámicas internas, sus diversos actores y ecosistemas, y los múltiples quehaceres que la sostienen, pero siempre estableciendo interrelaciones con el afuera, con translocalidades a diferentes escalas, pretendiendo interrelacionar *la finca* con el entorno en que funciona y que la posibilita como unidad productiva y afectiva, rural. Aquí presentaremos una descripción minuciosa de la cotidianidad rural de Chíchira a partir de los trabajos del cuidado situados en las fincas, los espacios comunitarios y el pueblo-, lugares que se conectan a través de los recorridos y las labores para sostener y producir espacialidades. Cuidar la casa, hacer mercado, arreglar el

potrero, cocinar con leña, entre otras rutinas, serán teorizadas acá como prácticas cotidianas de producción de espacios rurales.

Después, en el cuarto capítulo nos sumergiremos en los paisajes hídricos de Chíchira, en las relaciones con los ecosistemas y con las infraestructuras rurales que permiten el abastecimiento de agua en las fincas, es decir, la vida y la producción en el campo. Nos fijaremos especialmente en las estructuras de género vinculadas a las infraestructuras del agua, es decir, en las hidromasculinidades y las relaciones de las mujeres con aguas domésticas y sagradas. Las relaciones de hidro poder y los conflictos líquidos de Chíchira también harán parte de nuestra descripción de estos paisajes húmedos.

Finalmente, en el quinto capítulo, abordaremos las dimensiones espirituales del cuidado, evidenciando las interrelaciones de las economías agrarias con las prácticas de la religiosidad popular, mostrando cómo coexisten materialidades y espiritualidades indisolubles en las experiencias productivas y espaciales en las sociedades rurales andinas. El argumento central que despliega este último capítulo es que las formaciones de lo sagrado en lo rural son posibles gracias a incesantes trabajos, quehaceres o labores del cuidado espiritual que también están organizados por género, pues en este caso también recaen especialmente sobre las mujeres y están feminizados, es decir, parecen invisibles y carentes de valor.

Nos parece, entonces, necesario abrir la categoría de *trabajo del cuidado* e incluir en ella ámbitos de la vida social que son muy cercanos al quehacer antropológico, tales como las memorias, las fincas (Anzola, 2020) o las *chacras* (Stolen, 2004), las interrelaciones con la naturaleza y los vínculos con lo sagrado. En adelante nos sumergiremos en unas conceptualizaciones y descripciones del cuidado del campo que quieren mostrar unos paisajes contruidos permanentemente por hombres y mujeres rurales mediante sus prácticas cotidianas del cuidado que producen espacios, comunidades y vínculos con la naturaleza, el agua y lo sagrado.



Imagen 9: Ubicación de Chíchira en Suramérica.







Imagen 11: Chíchira, *por donde sale la luna.*



Imagen 12: Dibujo colectivo de la vereda de Chíchira, hecho con mis interlocutoras en campo.

## CAPITULO I. PENSAR CON CUIDADO

Empezaremos, entonces con nuestro marco teórico sobre los trabajos del cuidado de la tierra y el agua. Aquí presentaremos algunos debates teóricos desde las espacialidades feministas, las economías del cuidado, la división sexual de trabajo y las teorías de la subsistencia, buscando dotar de historia y de contenidos analíticos a nuestros conceptos principales de investigación. Las herramientas teóricas del feminismo y de la antropología se intentaron articular en nuestra reflexión, identificando algunos conceptos en los que ambas perspectivas convergen: trabajo, desarrollo, naturaleza, religión y subsistencia. Entonces, entretrejiendo ambos enfoques, los conceptos mencionados se definieron, problematizaron y usaron en campo y en la escritura; se delimitaron y expandieron a través de las teorías y las lecturas antropológicas y feministas. También, estos conceptos se afinaron en el terreno etnográfico, se pusieron a recorrer los caminos y lugares de Chíchira, se llenaron de datos y contenidos etnográficos, y se sometieron a examen desde las prácticas cotidianas que se registraban y experimentaban, desde los quehaceres del cuidado.

### **Enredarse, habitar, cuidar espacios**

En Chíchira, los trabajos del *cuidado* se expanden, se multiplican y diseminan por espacios y cuerpos humanos y no humanos, antrópicos y naturales, sagrados y profanos, del agua y la sequía. A su vez, definen las dinámicas espaciales y productivas, así como las organizaciones familiares – localizadas–, las redes de parentesco –dispersas por el territorio– y lo

comunitario, tornándose cuestiones fundamentales en la vida cotidiana de las personas de la vereda. Tales trabajos están constituidos por tensiones, urdimbres y tramas, por contradicciones y múltiples relaciones de fuerza, generando *entramados* ambiguos y conflictivos del cuidado. Acá intentaremos identificar, describir y analizar estos entramados, usando metodologías y epistemologías etnográficas que nos permitirán desentrañar las diversas redes rurales de sostenimiento, con sus múltiples matices, tensiones y contradicciones, con sus complejos procesos históricos y sus manifestaciones contemporáneas.

Para efectos analíticos, en esta investigación definimos el *cuidado como el complejo y múltiple entramado de sostenimiento de los espacios rurales, tejido cotidianamente por las personas del campo mediante sus saberes, prácticas y recorridos, y entretejido por relaciones de fuerza históricas, políticas, económicas y religiosas. Se trata de múltiples redes de relaciones sobrepuestas. El sostenimiento del campo que se investiga en esta tesis incluye: el espacio doméstico, la subsistencia familiar, la producción agrícola, lo comunitario, lo ecológico y lo sagrado.*

Si bien la etnografía se enfoca en lo micro, en una comunidad particular, específicamente situada, donde se analizan sus prácticas cotidianas de lugar, la investigación anuda asimismo las fuerzas históricas, estatales y económicas que tensan y también conforman este entramado de cuidados constituido por prácticas, saberes y relaciones de poder inscritas en el incesante trabajo cotidiano de sostener la tierra y el agua.

Así, las prácticas que constituyen el sustento, tanto teórico como empírico, de esta investigación, están conformadas por aquellas labores campesinas cotidianas que no se reconocen explícitamente como productivas, pero que son necesarias para el sostenimiento de las familias, lo común, la producción y los ecosistemas. Generalmente, son roles masculinos o femeninos – asociados a los modelos diferenciales de género– que no se compensan

económicamente o que, cuando se remuneran, se ubican en una frontera ambigua entre el trabajo y la servidumbre, entre el jornal y la gratuidad (Arango Gaviria, 2011; Molinier y Arango Gaviria, 2011). Recolectar y cocinar con leña, barrer el establo del ganado o el corral de los cerdos, deshierbar cultivos, cosechar, reparar el acueducto comunitario, organizar el altar para la fiesta patronal de la Virgen de las Mercedes, cercar un monte nativo para su conservación, son ejemplos de las labores que investigamos en esta tesis doctoral.

En el campo, las actividades del cuidado se expanden, se distribuyen diferencialmente entre hombres y mujeres y demandan grandes esfuerzos por parte de los y las habitantes rurales. El espacio doméstico y el cuidado rural, expandidos, incluyen múltiples lugares, dispersos, que atender: casas, unidades productivas, carreteras, acueductos y ecosistemas; además, se complejizan actividades cotidianas como cocinar, hacer el mercado, sostener los animales y cultivos, por las características propias de la producción y el espacio rurales, así como por su aislamiento y dependencia de los centros poblados.

Uso la noción de *entramado*, porque me interesa profundizar en los diversos matices, texturas y relaciones de fuerza presentes en las *prácticas del cuidado del espacio rural*, entendidas, en esta investigación, como *urdimbres y tramas que logran conformar un tejido por medio de una serie de tensiones constitutivas* que se presentarán analíticamente a lo largo de este trabajo. Son múltiples redes entretejiéndose. No se trata, acá, de lo rural como categoría identitaria o política, ni opuesta a lo urbano, pues nuestras prácticas y entramados se ubican también en pueblos y ciudades de Colombia y Venezuela. Tampoco se trata de una reivindicación plana del cuidado ni univoca en términos éticos, juzgándolo siempre como lo bueno y lo deseable. Como se verá en la tesis, el cuidado que nos interesa es contradictorio, ambiguo y, en ocasiones, hace parte y reproduce estructuras naturalizadas de

explotación del trabajo y de la naturaleza. Se trata de un cuidado que debe ser revisado y alrededor del cual debemos establecer críticas y diálogos de saberes, pues nos compete a todos y todas –a nivel local, regional y global–, como sujetos de la tierra, el agua, el aire y el fuego.

### **Construir el cuidado como categoría analítica**

Para construir la perspectiva teórica de esta tesis doctoral, retomo el concepto académico de cuidado propuesto por Joan Tronto y Berenice Fisher (1990):

“En el nivel más general, sugerimos que el cuidado debe ser visto como una actividad característica de la especie humana que incluye todo lo que hacemos para conservar, continuar o reparar nuestro “mundo” de modo que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras individualidades (*selves*) y nuestro entorno que procuramos entretener conjuntamente en una red compleja que sostiene la vida” (citado en Tronto, 2018: 24).

Diversos abordajes transdisciplinarios del cuidado, desde Colombia y Latinoamérica, retoman esta conceptualización como punto de partida teórico (Arango Gaviria et. al., 2018, Arango Gaviria y Molinier, 2011; Viveros, 2010). Además, esta definición ampliada del cuidado me permite descentrar su teorización exclusivamente de las personas y ubicar el análisis en los diferentes *escenarios de la cotidianidad campesina*, es decir, en sus espacios productivos, comunales, ecológicos y religiosos, así como en las especificidades de sus organizaciones familiares y redes parentales.

Los estudios al respecto desde las ciencias sociales, actualmente, se enfocan tanto en los cuerpos como en los espacios del cuidado (Batthyány, 2018, 2010; Zaragozin, 2016; Lyons, 2016; Posso Quiceno, 2011; Puyana Villamizar & Rodríguez Fernández, 2011; Micolta León, 2018; Arango

Gaviria, 2018). Atender las necesidades de los demás implica, siempre, unas relaciones entre cuerpos y espacios que operan como contextos, como entornos arquitectónicos de quienes reciben y ofrecen cuidados, así como de las redes subjetivas, locales y transnacionales del cuidado. Las arquitecturas del cuidado acogen y expulsan, facilitan o interrumpen las labores y los flujos del cuidado, es decir, son cuestiones determinantes en los entramados que nos interesan, por lo cual los contextos espaciales estarán presentes a lo largo de la investigación.

En términos nativos, es decir, explorando una perspectiva propia desde las experiencias, lenguajes y visiones de la comunidad observada, retomo la importancia del *cuidar* en la vida cotidiana campesina. Todo el tiempo los y las campesinas están cuidando: de la familia, de sus fincas o las vecinas, de los cultivos y los animales, de los obreros en las unidades productivas, de las infraestructuras hídricas comunales o de las celebraciones religiosas. Los ciclos del cuidado de la tierra, el agua, lo sagrado y las redes familiares y comunitarias, organizan el calendario de la vida cotidiana y ritual en Chíchira, dándole forma al tiempo en este contexto rural estudiado (Legarreta Iza, 2011; Pineda Duque, 2011; Damamme, 2011).

## **Una genealogía**

Este marco teórico peregrino recorre una genealogía de la categoría de cuidado, conformada por diversos caminos o ramales que llegan a un mismo lado, a una misma palabra, a un concepto que acá funciona también como lugar: se imagina, se construye, se habita, se transita y, con el tiempo, se derrumban sus cimientos. Incluso, una se pierde algunas veces dentro de este confuso, laberíntico, intrincado espacio teórico observado y habitado en la

tesis. Una serie de historias teóricas y políticas entretujan esta versión de la genealogía del cuidado: el desarrollo económico, el trabajo doméstico, la ética del cuidado, los roles de género, la división sexual del trabajo y la teoría de la subsistencia.

Entonces, nuestra genealogía rastrea aquellos escenarios de reflexión y los debates donde se construyeron las ideas constitutivas de las actuales teorizaciones, persiguiendo epistemologías del cuidado dispersas e intentando construir con ellas una perspectiva analítica. La genealogía acá esbozada no es lineal ni unívoca, no establece un origen único ni se limita a una narrativa histórica instituida del concepto (Nietzsche; Foucault), tampoco intenta “fundamentar” (Foucault: *Nietzsche, la genealogía, la historia...*), delimitar o cerrar una categoría teórica que, al contrario, acá queremos expandir. Más bien, este relato genealógico rastrea algunos de los múltiples orígenes de la conceptualización del cuidado que nos aportan valiosas herramientas analíticas de investigación.

Empezaré explorando dos abordajes del término *desarrollo* que han delineado los orígenes del concepto de cuidado en las ciencias sociales y la teoría feminista. Uno se refiere a las críticas de las políticas del “desarrollo económico” que desde mediados del siglo XX vienen cuestionando y conceptualizando, desde perspectivas feministas antropológicas, sociológicas y económicas fundamentalmente, las formas de explotación del trabajo doméstico y la subsistencia familiar en territorios rurales y en contextos populares urbanos del Sur Global o del llamado “Tercer Mundo” – Latinoamérica, África, India y Sudeste Asiático– (Boserup, 1970; Mies, 1981; Mies & Bennholdt-Thomsen, 2000; Shiva, 2001; Braidotti, 2001; León, 1995; León & Deere, 1986; Parella Rubio, 2003; Aguinaga, 2011).

El siguiente abordaje tiene que ver con los modelos de desarrollo moral y cognitivo, específicamente con la “ética del cuidado”, propuesta por filosofas y psicólogas feministas del Norte Global (Gilligan, 1982; Arango Gaviria y

Molinier, 2011, Paperman, 2011; Tronto, 2018), en respuesta a las teorías androcéntricas del desarrollo subjetivo que postulaban una “ética de la justicia” como punto de llegada del desarrollo moral y cognitivo humano (Gilligan, 1982; Arango Gaviria y Molinier, 2011; Paperman, 2011; Tronto, 2018). De estos dos abordajes críticos feministas de los modelos de desarrollo económico y psicológico, se depende gran parte de las teorías contemporáneas del cuidado, tal como veremos a continuación.

Diversas teorías, políticas y colectivas feministas latinoamericanas vienen relaborado las nociones de “desarrollo económico” desde sus orígenes a mediados del siglo XX hasta la actualidad. Dichas teorías han deconstruido este concepto, evidenciando sus usos neocolonialistas, las formas cómo las políticas del desarrollo explotan y expropian -saberes, tierras, aguas, alimentos- campesinos. Además y como acá se describirá, agudizan brechas de género -con sus nuevas tecnologías (tractores, *fumigos*, semillas enlatadas, razas lecheras, cercas eléctricas, motosierras...) y sus infraestructuras (trucheras, monocultivos, acueductos, distritos y sistemas de riego, carreteras, camiones,...) androcéntricas, diseñadas y manipuladas por hombres;- reproduciendo modelos de dominación patriarcal de explotación de la naturaleza y del trabajo de las mujeres en la casa, en la huerta, el bosque o el pequeño tanque de agua con manguera rota, remendada con *tripa* -una banda de neumático de llanta de carro o moto, indispensables en la fontanería rural, en las labores de  *echar l’agua*- y goteando.

Las narrativas y promesas posmodernas del “desarrollo” intentan, desde 1949, reemplazar al moderno y ya casi en desuso concepto de *progreso*, acuñado hace un par de siglos por los europeos del Norte en sus proyectos imperiales en los orígenes de la globalización. Las posturas feministas y antropológicas más críticas, deconstruccionistas y genealógicas al respecto, se posicionan en sus análisis teóricos “más allá del desarrollo” o en el “posdesarrollo” (Aguinaga, Lang y Santillana, 2011), lo cual responde, no

tanto a un momento posterior ni a una superación, sino a una ubicación de confrontación, escéptica ante la narrativa y práctica institucional del “desarrollo”, que se opone a éste pues siempre es impuesto desde arriba, desde los poderes oficiales de planeación política, económica y cultural, y que propone los proyectos de vida de las comunidades desde perspectivas más territoriales, propias de los colectivos y sus diversos saberes locales.

En diferentes escenarios de Latinoamérica y la cordillera de los Andes son las mujeres étnicas, campesinas y populares urbanas quienes detentan dichas posturas críticas, combatiendo los efectos más adversos del “desarrollo”: la sequía por la destrucción de fuentes de agua y la devastación ambiental o el despojo y el desplazamiento por las obras de infraestructuras que generalmente benefician a las élites y clases medias de las grandes ciudades y afectan los territorios rurales o marginales urbanos que atraviesan (carreteras, autopistas, acueductos metropolitanos, redes de interconexión eléctrica) o inundan (hidroeléctricas, represas). Las teorías de la ecología feminista latinoamericana piensan y actúan, configuran sus epistemologías y sus formas de hacer política, desde los ecosistemas destruidos y desde los efectos adversos que el “desarrollo” con sus infraestructuras dejan a su paso. En ese sentido y de forma metafórica podría considerarse como una teorización que surge de las ruinas y la destrucción propias del desarrollo.

## **Teorías del desarrollo y trabajo doméstico**

Las primeras interpelaciones de las economistas al *desarrollo* se interesaron sistemáticamente en los diversos trabajos domésticos y de la subsistencia – reproductivos, ecológicos, comunitarios, hídricos, hortícolas y de recolección de alimentos y leña– realizados especialmente por las mujeres y por

masculinidades rurales sin prestigio, oprimidas, marcadas. Se trataba, paradójicamente, de trabajos despreciados pero indispensables para las familias y las producciones agropecuarias (Boserup, 1970; León, 1995; León & Deere, 1986; Braidotti, 2004; Parella Rubio, 2003, Aguinaga, 2011), también, para el sostenimiento tanto de ecosistemas estratégicos de conservación ambiental como de comunidades habitando paisajes destruidos por el naciente desarrollo económico (Shiva, 2004; Mies, 2004; Rocheleau, 2004; Cruz Hernández, 2020; 2021; Gargallo, 2012).

Dichas labores de la subsistencia familiar y el sostenimiento de la naturaleza y lo común, no se reconocían como trabajo ni como aporte económico por los poderes globales, nacionales, regionales y locales, sino que eran percibidas como parte de las obligaciones femeninas gratuitas y naturalizadas; se veían como una extensión “natural” de la reproducción biológica que implicaba los roles en lo doméstico, en lo privado, sin trascendencia a lo público y sin valor.

Tal perspectiva patriarcal y devaluadora del aporte económico femenino, también producía imaginarios que, en términos ecológicos, vinculaban directamente a las mujeres con la naturaleza, tanto por sus roles reproductivos (interpretados como cercanos a los ciclos naturales y a otras manifestaciones de la vida: el bosque, el agua, lo fluido, las plantas, los animales, lo salvaje), como por sus prácticas y conocimientos medioambientales, producto de las labores de subsistencia. Además, se despreciaban las geografías y cosmovisiones femeninas de la naturaleza y el espacio, las cuales se construían en la práctica -carentes de valor económico y epistémico- recolectando leña, alimentos, frutos y plantas para sanar; conociendo, recorriendo, observando y usando el entorno para cuidar la finca, el agua, el altar y la familia.

Por esta vía de la crítica de las mujeres al desarrollo, la teoría económica comienza a incluir, a regañadientes, en sus análisis y sistemas de cuentas, los aportes que antes eran invisibles de las trabajadoras del cuidado en contextos

rurales, en el hogar, la finca y la comunidad, junto a la estufa de leña cocinando para los obreros o en el monte recolectando leña con macheta o *echando l'agua*. Los múltiples quehaceres domésticos de las mujeres campesinas en los diversos lugares de la vereda, el pueblo y la metrópoli, adquieren lentamente un lugar –claramente marginal y feminista– en la reflexión económica y política, a través de esta perspectiva pionera de los años sesenta y setenta del siglo XX, reconocida como “Mujeres en el Desarrollo” –MED– (Braidotti, [1993] 2004: 24).

De otro lado, se establecía la “teoría de la dependencia” latinoamericana (Germani, 1963; Medina Echavarría, [1963] 2017; Cardoso y Faletto [1969] 2002; Nun, [1970] 2001; Prebisch, 2008), como perspectiva también crítica del desarrollo desde la periferia o “Tercer Mundo”. Esta teoría cuestionaba el “efecto de demostración” (Germani, 1963) que imponía, en nuestro continente, la necesidad de seguir e imitar los modelos del Norte Global. La “teoría de la dependencia” evidenció una contradicción estructural del desarrollo: no se trata de superar la pobreza con políticas de inversión y cooperación desde el Norte hacia el Sur Global, se trata, más bien, de develar la estructura desigual de las relaciones entre los territorios “subdesarrollados” (mediante su re primarización económica, el deterioro de los términos de intercambio, la desindustrialización implícita en las políticas mercantiles internacionales y la imposición de formas de consumo) y los “desarrollados”; el constante enriquecimiento de estos últimos a expensas de la explotación de la naturaleza y el trabajo de los primeros (Prebisch, 2008; Cardoso y Faletto [1969] 2002; Nun [1970] 2001). Esta teoría mostraba la estructura, necesariamente desigual, del modelo global de desarrollo y sus efectos perversos en las periferias y sus ecosistemas (Prebisch, 2008), pero sin tener en cuenta el papel del género, la producción campesina ni la explotación del trabajo del cuidado.

Por su parte, en los campos intervenidos y asediados por el naciente desarrollo económico y su nuevo repertorio de violencias de género y ambientales (degradación de aguas y bosques, tecnificación agraria destructiva de la naturaleza, acaparamiento de agua y tierra, desplazamiento de las familias rurales a las metrópolis en expansión), las mujeres que resistían en la tierra cotidianamente sostenían la vida con sus jornales de cuidado: alimentaban a la familia y a los trabajadores agrícolas, limpiaban los espacios domésticos, lavaban la ropa, recolectaban alimentos y leña, mantenían huertas y jardines, se encargaban de los animales y gestionaban el agua. Recorrían territorios rurales y urbanos en sus labores, configurando, de este modo, redes o entramados de sostenimiento, geografías del cuidado que se invisibilizaban y explotaban en el marco de las políticas y programas de desarrollo rural.

Además, cuidaban también de la salud emocional y física (pues tenían funciones de parteras, herbolarias, curanderas, rezanderas, teólogas comunitarias, acompañantes, escuchas) de sus comunidades y participaban activamente en la organización y en las movilizaciones colectivas, muchas de las cuales se efectuaban exigiendo justamente condiciones para mejorar el cuidado, como, por ejemplo, agua potable, luz eléctrica, escuelas, jardines infantiles o vías de acceso (carreteras, caminos, puentes) transitables. La plusvalía extraída de estos trabajos era absoluta, pues no se reconocía su valor económico y carecía de remuneración alguna. Evidenciar esta explotación y sus contradicciones fue parte de la labor realizada por el enfoque “Mujeres en el Desarrollo” desde la mitad del siglo XX (Boserup, 1970; Braidotti, 2004). Estas prácticas cotidianas y estas teorías económicas femeninas, ambas en las márgenes del desarrollo, constituyen un espacio importante para nuestra genealogía, pues son un lugar de origen que nos ha inspirado a lo largo de toda la investigación, allí se fundamenta nuestra pregunta, etnografía y conceptualización del trabajo del cuidado en Chíchira.

Así, las políticas de desarrollo económico operaban, en un principio, invisibilizando y explotando estos trabajos femeninos y feminizados, expulsando hombres y mujeres cuidadoras de sus territorios, y destruyendo la naturaleza, pues se centraban exclusivamente en la ganancia, el crecimiento productivo y la ampliación de infraestructuras y mercados, sin consideraciones ni sociales ni ambientales de ningún tipo. Se empezaba, entonces, a identificar el conflicto *capital-vida* a través de estas perspectivas críticas de “Mujeres en el Desarrollo”, conflicto epistémico y político relevante en la teorización que nos interesa, que sería conceptualizado posteriormente por la teoría de la subsistencia (años setenta) (Mies, 2004), la economía feminista del cuidado (años ochenta) (Rodríguez Hernández, 2017, 2017b) y por los análisis contemporáneos del sostenimiento de la vida (primeras décadas del siglo XXI) (Pérez Orozco, 2014; Cruz Hernández, 2020, 2021; Gutiérrez Aguilar, 2020, 202; Vega, 2018, 2021).

En el llamado “Tercer Mundo”, durante el surgimiento de las políticas de desarrollo económico en la segunda mitad del siglo XX, se intensificaba también el proceso de urbanización mediante la movilidad del campo a la ciudad, así como la producción agrícola tecnificada en las periferias de las ciudades emergentes y la interconexión vial con territorios rurales que serían sus despensas agrícolas, para poder alimentar este desproporcionado crecimiento poblacional urbano que generaba una sobre oferta de mano de obra asentada en las nuevas metrópolis del “subdesarrollo”, conformándose así en las grandes ciudades latinoamericanas unos “ejércitos industriales de reserva” que nunca se lograron absorber completamente por el mercado de trabajo ni por las dinámicas de consumo (Nun, 2001).

Así, las urbes crecían desmesuradamente mientras la tierra se intoxicaba y tecnificaba: tractores, fertilizantes, fungicidas y semillas mejoradas invadían los campos de cultivo, siempre usadas por técnicos y campesinos hombres previamente formados en capacitaciones municipales, financiadas por

laboratorios o marcas multinacionales y por el Estado que fomentaba la tecnificación agrícola y la representaba como una cuestión de hombres, propia de las masculinidades rurales, como se puede ver claramente en el *Almanaque Creditario*, tanto en la propaganda comercial de tractores, semillas y agroquímicos, como en el fomento de las políticas rurales de Estado de endeudamiento, financiación, adquisición de tierras, maquinarias o insumos, y capacitación para los campesinos colombianos.

Mientras tanto, las mujeres rurales eran expulsadas de los cultivos tecnificados e hiper productivos que sembró y cosechó el desarrollo rural en los campos, también, eran apartadas de los establos, las pasturas y las vacas grandes e importadas que producían 10 litros de leche diarios, traídas a los altos Andes por veterinarios, zootecnistas y tecno-funcionarios públicos en la década de los setenta. Todos estos paisajes rurales que viene produciendo el desarrollo en los últimos cincuenta años, en Chíchira, son propiedad e identidad casi exclusivamente masculina.

En ese entonces muchas mujeres se fueron de la tierra, algunas eran desplazadas, otras se dejaban seducir por las promesas y posibilidades de trabajo, autonomía y educación en los pueblos o en las ciudades cercanas y migraban como trabajadoras domésticas o vendedoras: “Al menos uno por allá estaba tranquila unos años, trabajando en *casas de familia*, lejos de estos hombres borrachos y que le pegan a uno” ... Me contaba Carmenza en una conversación que tuvimos en la tienda de la vereda en septiembre de 2022. Unas pocas, las más privilegiadas, se iban a la ciudad como estudiantes, sostenidas por sus padres, por el latifundio y por alguna producción rural prospera. Por su parte, las que se quedaban en el campo eran confinadas a las oscuras cocinas de leña, a los altares, a las huertas caseras, a los corrales para pequeños animales y a los roles domésticos de sostenimiento (Boserup, 1970), mientras sus esposos, padres, hijos y hermanos varones, junto con los

tecnólogos y agrónomos universitarios, manejaban un tractor, sembraban semillas enlatadas y *echaban fumigo* por la finca.

Las interpelaciones de “Mujeres en el Desarrollo” (Braidotti, 2004: 23) han logrado incidir y transformar la planeación del desarrollo a niveles globales y retóricos en las últimas décadas. En sus dimensiones más generales y en sus discursos oficiales, se incluyó la “escala humana”, las “mujeres” primero y luego el “género” (a través del posterior enfoque “Género en el Desarrollo” – GED–, desplegado desde 1980), también, el interés por la conservación ambiental y los recursos estratégicos para la vida (aire, agua, suelo) (Braidotti, 2004). Muy pronto se volvió social, sensible al género y verde, es decir, pasó de “desarrollo económico” en 1949 a “desarrollo sostenible” en el 2000, en medio siglo aproximadamente experimentó esta transformación discursiva. Diversas producciones normativas internacionales incluyeron estas perspectivas “sostenibles” en la planeación e impactaron tanto los Estados–nación como las reivindicaciones sociales, imponiendo el desarrollo en diferentes estructuras del poder, léxicos, glosarios, lenguajes técnicos, formas de gobierno y agendas de emancipación social y ecológica.

Así, la doctrina y la práctica del desarrollo se asentó con fuerza tanto en las derechas como en las izquierdas; tanto en el Estado como en las organizaciones sociales. Se convirtió en una doxa política planetaria que aún se nos presenta como incuestionable (Escobar) y que cada vez adquiere más fuerza e institucionalización. Por ejemplo, la función gubernamental actual en Colombia está definida y supeditada a los “Planes de Desarrollo”, los cuales se implementan a diversas escalas, siguiendo siempre los modelos impuestos por la ONU en los ODS<sup>11</sup>: desde el nivel central del Gobierno Nacional, pasando por las Gobernaciones Departamentales hasta las Alcaldías Municipales deben operar basándose en un “Plan de Desarrollo”. Por dichas razones reconocemos el valor etnográfico de categorías como ésta, por sus

---

<sup>11</sup> Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Organización de las Naciones Unidas.

disputas y diversos significados, por sus múltiples usos políticos y sociales, además, porque consideramos que es preciso cuestionarlas y deconstruirlas, pues necesitamos buscar otros léxicos para lograr pensar lo social usando otros lenguajes y conceptos, empleando otras palabras que no sean impuestas tan verticalmente por los poderes oficiales ni por el sentido común. Deseamos, con toda esta narrativa teórica y etnográfica, interpelar la doxa del *desarrollo*.

A nivel local, el desarrollo sigue siendo mucho más limitado, más reducido, es decir, como estancado o fermentado aún en su fase primigenia más economicista. En Chíchira, puntualmente, el desarrollo se reduce a una carretera transitable para poder comercializar la fresa, el durazno, la ciruela, la uchuva, la papa, la arracacha, la trucha y la leche que se produce. Este desarrollo local de Chíchira, exclusivamente productivo, además es individualista y familiarista: se define a partir de los niveles de consumo e ingresos individuales y familiares; se reduce a tener una producción privada, una casa de material y una camioneta confortable y eficiente. El desarrollo no es tanto una cuestión comunitaria, es algo individual en calve de empresa familiar, limitado a la ganancia y sinónimo del término “progreso”.

Entonces, el desarrollo acá se concibe casi que exclusivamente como la generación de excedentes, es decir, está determinado por una economía agrícola con anhelos extractivistas, sin consideraciones ambientales, comunitarias y de género de ningún tipo, cuyo fin principal es abastecer mercados urbanos y provinciales con productos agrícolas mal pagos y cultivados a un coste ecológico y financiero relativamente elevado en las tierras campesinas. Comprar insumos agrícolas en tiendas agropecuarias; usar fertilizantes y agroquímicos, así como semillas mejoradas y enlatadas; transportar estas mercancías agroquímicas y los productos agrícolas en camionetas o Turbos último modelo; emplear tractores o equipos de mano de

obra exclusivamente masculina en las fincas, son cuestiones que definen, en el sentido práctico, el desarrollo en la vereda de Chíchira.

Esta forma de economía rural, mecanizada y contaminante –además de androcéntrica–, siempre se ha promovido como la única vía posible de desarrollo campesino en Chíchira, desde los programas rurales estatales de la segunda mitad del siglo XX, como se observará más adelante, a través de las imágenes del *Almanaque Creditario* y los datos etnográficos. Y si nos vamos aún más atrás, podríamos pasar, inclusive, por la Hacienda Republicana (siglo XIX) y la Encomienda Colonial (cuyo apogeo fue en el siglo XVI), como genealogías antiguas y originarias de estas lógicas contemporáneas de producción campesina, trabajo rural y cuidado de la tierra que nos interesa investigar.

## **Ética del cuidado**

Pasando al otro abordaje mencionado, los modelos de *desarrollo* moral y cognitivo de mitad del siglo XX postulaban una “ética de la justicia” como estadio superior del desenvolvimiento ético humano, es decir, como punto de llegada óptimo del proceso psíquico de evolución subjetiva. Esta “ética de la justicia” implicaba una capacidad de juicio y acción morales, guiadas por principios abstractos y universalistas, basados en acuerdos establecidos por normas pactadas de antemano. Las jerarquías y órdenes binarios de justo–injusto, legal–ilegal, correcto–incorrecto y bueno–malo estructuraban, entonces, los principios de conducta y pensamiento en esta “ética de la justicia”, definida por hombres psicólogos, filósofos, educadores y reformadores de diversa índole, fundamentalmente (Arango y Molinier, 2011; Gilligan, 1982). Una suerte de contrato –abstracto o explícito–,

fundamentado en las instituciones del derecho, la propiedad privada y la noción de sujetos autónomos y racionales, debía estructurar las conductas y los juicios morales en esta ética que se implantaba como superior y deseable, incluso, se convertía en proyecto reformista y pedagógico de Estado.

Carol Gilligan (1982), pionera de la teoría del *cuidado*, inició sus reflexiones al respecto interpelando la universalidad de dicha “ética de la justicia” desde perspectivas de género, observando cómo se trataba de un modelo de juzgamiento y acción propio de cierta clase de hombres que excluía a las mujeres, las cuales, en términos éticos, poseían “una voz diferente” según Gilligan (1982), pues experimentaban un proceso moral específico, en términos de su identidad de género femenina, es decir, de un desarrollo moral vinculado a la socialización en pos del *cuidado* de los demás, inculcando de múltiples maneras la disposición para atender las necesidades de las personas alrededor; a un tipo de vínculo emocional y material con el otro, que implica cuidar y sostener la vida como fundamento ético (Gilligan, 1982).

Entonces ésta, no se trata, según Carol Gilligan, de una ética basada en acuerdos universales y abstractos, en derechos formales, en sujetos autónomos que pactan; se trata, más bien, de una ética práctica que se rige por los contextos particulares de los cuidados, por las emociones y materialidades que allí se ponen en juego, por los cuerpos con sus necesidades específicas, es decir, por el valor de sostener la vida y de sostenernos desde los vínculos e interdependencias con el otro, con lo otro (Gilligan, 1982).

Dicha *ética del cuidado*, como cualquier tipo de ética, se construye colectivamente, se inculca, se incorpora a partir de la socialización y de la historia de vida de las personas; se trata de una construcción cultural y subjetiva de género, no responde a la naturaleza de unos cuerpos sexuados, femeninos, predispuestos genética y morfológicamente a cuidar (Gilligan, 1982; Tronto, 2018). Tanto los niños como las niñas poseen disposiciones naturales para cuidar, para sostener la vida, para vincularse con el afuera

desde los cuidados, pero en la socialización de las niñas, jóvenes y mujeres se refuerza dicha predisposición, mientras que la socialización masculina hegemónica implica, generalmente, un alejamiento del cuidado y de la dependencia. Sin embargo, algunas identidades masculinas subalternas (campesinas, racializadas, empobrecidas, migrantes, no hetero) sí son socializadas en marcos del cuidado e incorporan, también, un ethos del cuidado feminizado (Tronto, 2018; Pérez Bustos, 2018), como veremos en esta tesis, especialmente cuando hablemos de los hombres cuidadores del agua.

Tal ética del cuidado por supuesto que ha trascendido a la subjetividad femenina y a los vínculos exclusivamente humanos, y se ha usado para analizar cuestiones que tienen que ver con las instituciones del Estado, el trabajo y las profesiones, la raza y la clase social, y la naturaleza, convirtiéndose de esta forma en un concepto colectivo, político, ecológico y económico. En Latinoamérica se ha empleado la ética del cuidado como parte de la teoría feminista, especialmente en cuestiones relacionadas con la función social del Estado–nación, las instituciones educativas y de salud, la división racial y territorial del trabajo y las relaciones con la naturaleza en diversos ecosistemas amenazados.

En Chíchira, puntualmente, se inculca una ética del cuidado diferencial, masculina y femenina, asociada a las construcciones rurales de género y a la división sexual del trabajo agrícola. Así, la relación con la tierra implica la configuración de éticas diferenciales del cuidado. Las niñas se socializan junto a los fogones de leña, a la recolección de leña y alimentos, al lavadero, a las huertas y jardines, a la cría de pequeños animales. Los niños, por su parte, son más socializados en los cultivos comerciales, el cuidado del ganado, las técnicas de construcción (de casas, establos, carreteras, acequias, acueductos, cercados), los caballos y los vehículos que transportan pasajeros, productos agrícolas y mercados. Estas formas de socialización, generizadas y

económicas, implican la formación de distintas éticas del cuidado en los hombres y las mujeres campesinas, respectivamente.

La relación con el agua también está atravesada por el género e implica diferentes construcciones éticas del cuidado: las mujeres se encargan del agua en lo doméstico, puntualmente, en las casas (para cocinar, lavar platos y ropa, asear los espacios), los jardines y huertas (para riego) y con los pequeños animales (para abrevar). Las aguas más rituales y terapéuticas, como el agua bendita, el agua de los altares o las *agüitas* de hierbas para curar, son, también, asunto de mujeres. Por su parte, los hombres se encargan del acueducto y minidistrito de riego veredal (desde la captación del agua, las bocatomas, las tuberías, hasta los puntos de agua, tanques y mangueras en las fincas usuarias), de los sistemas de riego para cultivos comerciales y bebederos del ganado vacuno, de los tanques de almacenamiento, de los drenajes y acequias de las carreteras. Dentro de las fincas y casas, las cuestiones de plomería también son función masculina. Los niños y niñas de Chichira, entonces, crecen y conocen en medio de esta división sexual del agua, de tal modo que socializan e incorporan éticas diferenciales del cuidado, masculinas y femeninas, en relación con el agua.

\* \* \*

A partir de estos dos abordajes que acá presentamos del término *desarrollo* – el político económico y el subjetivo moral– se han construido los cimientos de las actuales teorías del *cuidado* en las ciencias sociales feministas y transdisciplinarias. Entre estos dos abordajes se han establecido fronteras o líneas de demarcación que los separan, presentándolos como espacios diferentes, incluso antagónicos, de teorización; como realidades opuestas que no deberían juntarse en el análisis (por ejemplo, en la tradicional antinomia

sociológica sujeto–estructura). Pero también se han establecido puentes, accesos o desplazamientos conceptuales entre el desarrollo económico y el moral. Los estudios que vinculan el trabajo y la ética del cuidado son ejemplos de estos vasos comunicantes entre desarrollo estructural y subjetivo, en última instancia, entre lo colectivo y lo individual, cuestión central en las ciencias sociales contemporáneas.

Entonces, en las dos concepciones del desarrollo expuestas se comienzan a gestar las teorías contemporáneas del cuidado, que pronto se expandirán a diversos campos del conocimiento e impactarán múltiples disciplinas de las ciencias sociales, políticas, económicas, naturales y de la salud. Aproximadamente, hace cuarenta años se empieza a acuñar la categoría analítica del cuidado para pensar lo social desde perspectivas feministas de género, que incluyen la diferencia sexual en el análisis de la subjetividad, el trabajo y las relaciones con la naturaleza. Dicha categoría, central en nuestra investigación, emerge concretamente de las teorías del desarrollo psicológico femenino y de las críticas feministas al desarrollo económico, como se ha indicado en estos apartados del marco teórico. Sin embargo, la historia de la perspectiva del cuidado es mucho más extensa y acá pretendo esbozar una genealogía más amplia de este concepto, a partir de otras epistemologías, de otros lenguajes académicos y políticos más antiguos, que también participaron en la gestación y fundación del pensamiento sobre el cuidado, desde la segunda mitad del siglo XIX.

### **División sexual del trabajo**

Las reivindicaciones de las mujeres trabajadoras negras, indias y mestizas, junto con sus escrituras y reflexiones, desde los orígenes del capitalismo en el

mundo, vienen realizando aportes epistemológicos relevantes para las teorías contemporáneas de la interseccionalidad, por lo cual, en nuestra genealogía recorreremos parte de este extenso camino de acción y reflexión. Comprender la división social del trabajo como un asunto también sexual, racial y territorial, en contextos de surgimiento y expansión capitalista, ha sido determinante en la teorización actual del cuidado y se remonta tanto a las luchas populares de las mujeres obreras y racializadas, como a las críticas económicas, políticas y culturales asociadas a estas luchas, realizadas por diversas pensadoras marxistas y antirracistas desde la segunda mitad del siglo XIX, tanto en la metrópoli liberal como en su periferia colonial (Mies, 1981; Federici, 2004; Viveros, 2016).

Los primeros análisis del feminismo marxista, en la segunda mitad del siglo XIX, se enfocaron en la reivindicación de los derechos laborales de las mujeres obreras y en visibilizar sus aportes a la formación del proletariado en Europa, Rusia, Estados Unidos y el Sur Global. Se ubicaban e interesaban, especialmente, en los espacios públicos de la fábrica y la organización obrera, en las acciones colectivas de la emergente clase trabajadora y en los intensos procesos de negociación de derechos laborales con patronos, compañías y Estados (Mies, 1981; Federici, 2004). Sin embargo, estas reflexiones tempranas también han tenido incidencia en el espacio privado y en la historia del cuidado, pues empiezan a visibilizar y denunciar la explotación del trabajo doméstico y reproductivo de las mujeres, sus múltiples jornadas –sin pago ni reconocimiento– en el hogar y con la familia, sus aportes económicos –fundamentales e invisibilizados– mediante la reproducción y el sostenimiento de la mano de obra y las formas como todas estas cuestiones son despreciadas tanto por sus compañeros obreros, como por los patronos y el Estado (Mies, 1981; Federici, 2004; Rivera Cusicanqui, 2010; Faur, 2018).

Para contextualizar estas cuestiones teóricas e históricas generales, podríamos mencionar las luchas provinciales y regionales de mujeres populares

latinoamericanas, andinas y colombianas –campesinas, indígenas, negras, vendedoras del mercado, trabajadoras domésticas, lavanderas, bailadoras de fandango, fritangueras, migrantes pobres, morochas–, que irrumpen en el espacio público a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX (ANUC; García y Ojeda; Rappaport; Suárez; Arango Gaviria). Ellas denunciaban la explotación y violencia contra las trabajadoras (pobres, migrantes y racializadas...), así como el desprecio que experimentaban en sus lugares de trabajo: las fincas, los mercados, las nuevas fábricas y las casas donde eran contratadas. Combatir los bajos salarios y jornales, su situación de servidumbre y los tratos humillantes que recibían en el desempeño de sus labores, era parte de su agenda política. Además, demandaban espacios públicos para el cuidado de la familia –como guarderías cerca de los lugares de trabajo– y jornadas laborales de menos de 12 horas que permitieran el ejercicio de los roles de sostenimiento de la vida en el espacio doméstico (Arango Gaviria).

Dichas reivindicaciones femeninas populares empezaron a visibilizar, además, los efectos socioeconómicos de las diferencias imbricadas de género, raza, clase, trabajo y territorio, y tal perspectiva interseccional (Viveros, 2016; Zaragocin, 2016) es central en las conceptualizaciones contemporáneas del cuidado (Arango Gaviria y Molinier, 2011; Molinier, 2010; Posso Q., 2011; Batthyány, 2020, 2018; Hirata, 2018; Viveros, 2010). También, mostraron específicamente las jerarquías que existían entre mujeres, es decir, entre patronas blanco/mestizas y empleadas pobres racializadas, en contextos de trabajo doméstico que evidenciaban una contradicción fundamental de la llamada “equidad de género”, asociada al ingreso laboral y la profesionalización femenina en las clases medias y altas urbanas y la demanda de trabajo doméstico femenino (migrante, rural, étnico, racializado), subalterno y mal pago (Molinier, 2011, 2010; Posso Q., 2011).

Así, no sólo las jerarquías económicas y de género se ponían acá en cuestión, también eran confrontadas otras estructuras de dominación compuestas por órdenes coloniales –étnicos, raciales y territoriales– de prestigio y de explotación del trabajo femenino, aún vigentes en contextos de capitalismo emergente. Fundamentalmente, se ponían en cuestión las relaciones de poder alrededor del trabajo doméstico, es decir, de la explotación de las mujeres negras, indígenas, migrantes y campesinas en los campos, pueblos y ciudades; la racialización y territorialización de este tipo de trabajo despreciado pero necesario y su condición liminal, ambigua, entre la servidumbre y el salario (Arango Gaviria y Molinier, 2011; Arango Gaviria, 2011).

Desde el colonial siglo XVII, cuando el régimen de la Encomienda estaba implantado en este territorio de Chíchira, como forma de extracción de renta y explotación del trabajo indígena (Colmenares, [1969] 1999; Fals Borda, 1975; 1961; Pabón Villamizar, 1994; Rico Villamizar, 1999), las mujeres indígenas y rurales exigían el pago de salario por sus servicios domésticos a los encomenderos y criollos de los pueblos y las villas de esta región (Pabón Villamizar). Los movimientos posteriores de mujeres populares latinoamericanas de los siglos XIX y XX recuerdan aquellas antiguas reivindicaciones, como sombras del pasado colonial que aún las acompañaba. Además, constituyen un espacio para la construcción de genealogías feministas regionales, así como para conceptualizar las relaciones entre trabajo, género, clase, etnicidad y territorio, desde perspectivas propias, locales y globales.

En nuestro marco teórico usamos las epistemologías que emergen de estas genealogías, de las historias y los análisis de mujeres rurales mestizas, indígenas y migrantes alrededor de las memorias del cuidado y la historia del trabajo doméstico. Esto implica usar una perspectiva interseccional (de mestizaje, trabajo, religiosidad y territorio) y genealógica que permita comprender la forma como colectivamente se tejen memorias del trabajo del

cuidado y del territorio, es decir, memorias propias del habitar y el hacer situadas, en este caso concreto, en tierras rurales de los Andes nororientales colombianos, cerca de Venezuela.

## **Espacio, lugar y territorio**

Nuestra perspectiva epistemológica implica una reflexión espacial, pues dicha interseccionalidad siempre acontece en el territorio y produce los paisajes de Chíchira. En la etnografía y la teorización de esta tesis aparece permanentemente la interdependencia entre espacios y cuidados: lugares que requieren ser sostenidos y atendidos cotidianamente y prácticas del cuidado que producen espacios, conectando lugares mediante recorridos y haceres, estableciendo fronteras o posibilitando vínculos territoriales. Esta relación estrecha es abordada desde la perspectiva de las espacialidades feministas (Ojeda, 2016; Rocheleau, 2016; Zaragocin, 2016; Lyons, 2016; Massey, 2005; McDowell, 2000) que profundizan en dicha interdependencias y en aquellas que se establecen entre lugares y cuerpos sexuados, entre órdenes de género y órdenes socioespaciales, entre las construcciones territoriales y las de masculinidad y feminidad, a través de conceptos como “cuerpoespacios” (McDowell, 2000; Massey, 2005) o “territorio cuerpo y territorio tierra” (Gargallo; 2012). La tierra, el agua y lo sagrado en Chíchira conformarán acá nuestra cartografía feminista del espacio rural.

Con *espacialidades* me refiero a las relaciones que entablamos con los entornos que habitamos, recorremos y visitamos –usamos– en nuestra vida cotidiana (de Certeau, 1996). Estas relaciones de espacialidad, que acá interesan, son emocionales y materiales, pues implican tanto construcciones culturales como construcciones físicas en la producción del espacio, es decir

en su creación y uso cotidiano, mediante el cemento y los relatos, con tejas y sueños. Se trata de entramados de significación colectiva y de producción agrícola a la vez, son tanto semióticos como económicos. Tal perspectiva me permite profundizar en los espacios como producciones –cotidianas, narrativas, arquitectónicas, geográficas, económicas, ecológicas–, como creaciones permanentes tanto de sentidos como de materialidades (de Certeau, 1996). De esta forma, al hablar de espacialidades rurales en Chíchira, hago referencia a unos espacios siempre construidos y sostenidos por el trabajo del cuidado.

Con el concepto de *territorio* me refiero a cuestiones de orden más regional y de administración política, a las formas más oficiales e institucionales de relacionarse con el espacio, de intervenirlo, de administrarlo, de explotarlo. Además, este concepto de territorio me permite profundizar en las relaciones de poder, en las conflictividades y disputas que también son parte fundamental de la producción de espacios rurales (Cruz Hernández, 2020, 2021).

Por su parte, el concepto de *lugar* será utilizado como una forma de profundizar en cuestiones locales y cotidianas del análisis. El lugar es la unidad mínima y básica del territorio estudiado, es la experiencia de la creación y el uso cotidiano del espacio, es la localización de la vida cotidiana campesina y de sus redes de significación y de trabajos, de mística y economía, de celebración ritual y producción rural (de Certeau, 1996). La forma como se construyen, sostienen, narran y producen los lugares campesinos en Chíchira, constituye un núcleo etnográfico de esta tesis doctoral en ciencias sociales. La finca o Unidad de Producción Rural, la casa campesina, el establo, el cultivo, los estanques de truchas, la huerta, el jardín, el corral para animales, la carretera, el acueducto, los recorridos por el pueblo y la ciudad y las trayectorias por Colombia y Venezuela son ejemplos de los lugares etnografiados y analizados en esta tesis doctoral.

Entonces, los espacios, territorios y lugares, que nos interesan en esta investigación doctoral, son posibilitados por los cuerpos y el género, por los trabajos y recorridos del cuidado de hombres y mujeres campesinas de Chíchira, que cotidianamente los construyen y sostienen mediante sus destrezas, jornadas y esfuerzos. Los trabajos de cuidado del espacio rural son incesantes, desgastantes y demandan mucho esfuerzo y elevadas inversiones de tiempo y dinero, como veremos en detalle más adelante.

Otra cuestión feminista y espacial, determinante en las actuales teorías del cuidado, es la crítica a la oposición *público–privado*, a su segmentación y jerarquización, asunto que ha sido relevante desde los orígenes de las teorizaciones y reivindicaciones antes mencionadas de las mujeres (McDowell, 2000; Jelin, 2010; Zaragocin, 2016; Arango Gaviria y Molinier, 2011; Federici, 2004). Posteriormente, la antropología feminista de los años setenta retoma dicha oposición, identificando las barreras –económicas, simbólicas, sociales y materiales– impuestas entre público y privado: el prestigio social y lo que se valora socialmente como trabajo, propiamente económico y productivo, se establece en el espacio y las instituciones públicas, en el afuera –en el cultivo, el establo, la fábrica, la oficina, el Estado–, que se opone y contrasta con el adentro del hogar y la familia, con lo privado que, a su vez, se priva de prestigio y valor económico, que carece de reconocimiento e importancia. En nuestra investigación encontramos cómo los quehaceres del cuidado, tanto femeninos como masculinos, realizados en el espacio privado, o más bien en el espacio doméstico (la casa, el lugar de habitación, la finca que se habita y trabaja) para el caso de Chíchira, son devaluados, no se reconocen como trabajos, ni como aporte, no son percibidas como actividades con valor.

Esta división público–privado ha sido revisada y cuestionada por las feministas a partir de perspectivas de la diferencia sexual, evidenciando así sus atributos de género: lo público y el afuera, el poder reconocido y la

producción de valor, la determinación de lo social, han sido tradicionalmente cuestiones masculinas y lugares de dominio de los hombres; mientras que lo privado y el adentro, la subsistencia cotidiana del hogar y la familia, el sostenimiento de la casa, han sido caracterizados como femeninos y algo propio de las mujeres. En la cotidianidad rural, si bien se reproducen elementos del modelo de segmentación jerarquizado público–privado, se reconfigura este esquema y adquiere nuevos matices en los lugares de vivienda, de cultivo, comunitarios y ecológicos, por las lógicas propias de los géneros, los espacios y la producción campesinas.

Retomando análisis latinoamericanos sobre la segmentación entre “casa” y “trabajo”, la migración rural–urbana y la recomposición de familias y redes ampliadas de parentesco (Jelin, [1998] 2010), abordaremos las reconfiguraciones de la división público–privado en lo rural. Elizabeth Jelin profundiza en los procesos históricos, sociales y subjetivos de la separación entre “casa” y “trabajo” ([1998] 2010) y sus efectos en las formas de familia y en la organización cotidiana del sostenimiento del hogar, enfatizando en la migración rural–urbana y la reconfiguración de las redes de parentesco en ciudades y campos de Latinoamérica. Para la socióloga argentina, la diferenciación de lo público y lo privado es determinante en las dinámicas y estructuras familiares y en la organización social del sostenimiento de los grupos y redes de parentesco (Jelin, [1998] 2010). Esta perspectiva analítica será uno de los ejes de nuestro marco teórico.

Tales reflexiones espaciales –también políticas y económicas– sobre la oposición público–privado, desde perspectivas de género, son fundamentales en la conceptualización contemporánea, pues los análisis profundizan en cómo los trabajos del cuidado realizados en el hogar carecen de valor y no se reconocen generalmente como trabajo, ni como aporte económico importante para la familia, la comunidad y la sociedad. En Chíchira es habitual escuchar que las mujeres “no hacen nada, solo cuidan”, pues permanecen en “la casa”

cocinando, lavando, aseando, arreglando la huerta y el jardín, buscando hierba para los cabros y las gallinas, colaborando con las tareas escolares, cosiendo, orando, hablando por teléfono y chateando por WhatsApp para solucionar cuestiones cotidianas del mercado, el trabajo comunitario y el sostenimiento – material y emocional– de las redes familiares, vecinales y parentales. Los trabajos más valorados por las personas de la vereda se ubican siempre en el afuera o en lo público: producción agrícola, comercialización, construcción, minería, Estado, docencia o sistema de salud.

## **Teorías de la subsistencia**

En los orígenes de la disciplina antropológica, en la segunda mitad del siglo XIX, se usaba la categoría de *subsistencia* para clasificar, estudiar y distinguir las diversas tecnologías y modos de hacer de los grupos humanos, en ese entonces organizados en esquemas evolutivos –salvajismo-barbarie-civilización– y localizados en contextos geográficos que configuraban sus diferencias, asociadas, a su vez, a las diversas “artes de subsistencia” empleadas por cada pueblo, cultura o etnia (Morgan, [1877] 1988). Las “artes de subsistencia” (recolección de tubérculos y frutos, cacería y pesca, alfarería y horticultura, ganadería y agricultura) definían el carácter de los pueblos con los que trabajaba la antropología, definían sus entornos materiales y simbólicos, es decir, determinaban las técnicas de fabricación de objetos y de consecución de recursos, así como las relaciones sociales y sistemas de creencias (Morgan, [1877] 1988).

La pregunta por la subsistencia impactó, entonces, las teorías y metodologías específicas de la naciente antropología. Se diseñaron técnicas etnográficas para registrar el sostenimiento cotidiano de familias y pueblos, el trabajo y los

saberes locales implícitos en las economías domésticas y comunitarias, las relaciones de parentesco que determinan lógicas de producción y circulación, y los vínculos con la naturaleza que se desprendían de todo esto. El interés antropológico en la subsistencia, a través de la antropología feminista, ha hecho aportes relevantes a la actual teoría del cuidado. En términos metodológicos, se han empleado las potencias de la etnografía para observar, registrar y pensar las formas de subsistencia y las jornadas cotidianas del cuidado, así como sus jerarquías y representaciones en contextos específicos.

Diversos trabajos feministas desde el Sur Global y *desde abajo*, enmarcados en la “perspectiva de la subsistencia” (Mies y Bennholdt–Thomsen, 2000; Mies, 2004; Shiva, 2004; Braidotti, 2004), retomaron –en los años setenta del siglo XX– el interés por nuestra categoría, transformando su definición y sus abordajes, enmarcándola en reflexiones feministas acerca de la explotación del trabajo doméstico en el hogar, la centralidad socioeconómica de la reproducción, las relaciones de los géneros con la naturaleza y el sostenimiento, a nivel local, de vidas y territorios amenazados por la expansión capitalista. “La perspectiva de la subsistencia” se interesaba en contextos diversos: urbanos, rurales, desarrollados/populares y del llamado Tercer Mundo, enfocándose allí en la producción y sostenimiento de lo común, la comunalización del cuidado y la soberanía alimentaria en las márgenes del mercado y la política capitalistas (Mies y Bennholdt–Thomsen, 2000). En sus orígenes, tal perspectiva articuló el trabajo doméstico urbano con el trabajo del pequeño campesino en lo rural, alrededor de su compartida invisibilidad, explotación y devaluación en el sistema económico capitalista (Mies y Bennholdt–Thomsen, 2000). Esta articulación es clave en la investigación –trabajo doméstico y trabajo rural–, por lo cual retomo tal perspectiva como uno de los fundamentos teóricos de mi investigación.

La “perspectiva de la subsistencia” feminista propuso un replanteamiento de la economía: no se trata de un crecimiento permanente, del enriquecimiento y

el consumo desmesurado, sino de lograr suplir las necesidades básicas, colectivizando el trabajo cotidiano de la producción y el hogar, y tejiendo una “buena vida” individual y colectiva (Mies y Bennholdt–Thomsen, 2000). Es una perspectiva *desde abajo*, pues se construye desde las necesidades básicas y la cotidianidad, donde las prácticas, lógicas y economías femeninas (el cuidado, el trabajo doméstico, la subsistencia cotidiana de la familia, el uso comunitario del agua y la tierra) son fundamentales (Mies y Bennholdt–Thomsen, 2000; Mies, 2004). En esta línea de pensamiento, los movimientos indígenas, campesinos y populares de los Andes Centrales (Bolivia, Ecuador, sur de Colombia) han planteado las nociones de *buen vivir* y *vivir bien*, para enmarcar sus apuestas políticas, económicas y epistémicas. Por su parte, movilizaciones afrocolombianas han resistido políticamente y han conocido sus entornos y relaciones desde el *vivir sabroso* (Quiceno Toro, 2016).

La perspectiva de la subsistencia dialoga con las propuestas del *sostenimiento de la vida*, recientemente realizadas desde la economía y la ecología feministas (Pérez Orozco, 2014; Picchio, 2001; Rodríguez Hernández, 2017, 2017b; Cruz Hernández, 2020, 2021; Gutiérrez Aguilar, 2020, 2021). Ambas posturas concuerdan en la importancia de los trabajos domésticos y ecológicos del cuidado de nuestros entornos y vínculos con lo no humano. Si bien algunas otras perspectivas definen el cuidado como aquellas actividades de asistencia o ayuda a otras personas, de prácticas cuerpo a cuerpo con otras personas que requieren especial atención en determinadas circunstancias (Batthyány, 2020; Arango Gaviria y Molinier, 2011; OIM), es posible también asociarlo con prácticas de sostenimiento de los entornos físicos que habitamos y dónde trabajamos; de relaciones con los entornos naturales y con entidades no humanas indispensables en la vida rural, familiar e individual: la tierra, el agua, el fuego, el monte, las plantas, los animales.

En el contexto rural estudiado, el cuidado se expande a todos estos elementos y se presentan múltiples divisiones y organizaciones sociales cotidianas

(Jelin, [1998] 2010; Batthyány, 2018; Faur, 2018; Meertens, 2018) del trabajo permanente de sostenimiento de la vida, así como diversas formas de explotación e invisibilización de dicho trabajo, que no sólo sostiene a las familias del campo, sino también a las de pueblos y ciudades, en forma de los ahora llamados “servicios ambientales” (suministro de agua y aire de calidad) y del abastecimiento de comida. En el caso puntual de Chíchira, estamos hablando de un espacio estratégico de cuidado del agua en la cuenca del río Pamplonita y de producción de alimentos que abastecen mercados de Pamplona y logran llegar hasta ciudades de la región (Cúcuta y Bucaramanga) y de otras regiones (Medellín y Arauca). Incluso, el agua y la comida de Chíchira tienen impactos binacionales, en territorios de Colombia y Venezuela (Estado Táchira y Estado Apure).



Imagen 13: Bosque nativo que protege las aguas.

## Género y naturaleza

En nuestra investigación abordamos las relaciones con la naturaleza y el agua también desde las conceptualizaciones feministas y antropológicas alrededor de la ecología política, las jerarquías hidro sociales y las desigualdades entre hidro masculinidades e hidro feminidades. En el caso particular del agua veremos como las relaciones con el líquido están determinadas por el acceso a tecnología, por los usos productivos y por los saberes y trabajos de los hombres con sus hidro masculinidades, quienes son los únicos que detentan los conocimientos necesarios para acceder, reparar y direccionar las infraestructuras hídricas que suplen a parte importante de la vereda de Chíchira.

En esta investigación nos sostenemos en teorías antropológicas y feministas sobre las infraestructuras como mediaciones de las personas con el agua y con la naturaleza, como artefactos atravesados por relaciones simbólicas y de poder, y como construcciones humanas vulnerables, susceptibles al deterioro o a las fallas, justamente por sus delicadas manufacturas y sus complejas interacciones con los poderes de la naturaleza y el agua (Strang, 2019). Estas conceptualizaciones nos permitirán pensar las relaciones de poder que atraviesan las necesidades y usos del agua de las personas de Chíchira, las construcciones de lo común alrededor de un acueducto rural y los conflictos que su vulnerabilidad y sostenimiento generan.

Las *antropologías del agua* (Strang, 2019; Camacho y Camargo, 2019) nos habilita no solo trabajar las mediaciones, las conexiones, las infraestructuras que construimos para relacionarnos con el agua, sino también las dimensiones del agua como actuante o agente, como elemento que hace y produce cosas (Camacho y Camargo, 2019), cosas diversas, desde una inundación que destruye todo, hasta posibilitar la irrigación de un campo de cultivo para producir alimentos, a través de la lluvia o de un sistema de riego.

Veremos cómo el agua, en Chíchira, produce formaciones comunitarias, pero también conflictos entre vecinos y usuarios del Minidistrito de Riego Rural; produce ganancias en las producciones rurales, pero también explota el trabajo de las y los jornaleros; produce autonomía hídrica para los hombres que saben subir a *echar l'agua* y dependencia hídrica para las mujeres que no saben cómo lidiar con aquellas complejas tecnologías y geografías que constituyen las infraestructuras rurales y comunitarias del agua (Oré, Castillo y Trigoso, 2011).

## **Espiritualidades y materialidades agrarias**

Nos interesa pensar también en esta tesis las relaciones entre espiritualidades católicas<sup>12</sup> y materialidades agrícolas, presentes en las prácticas cotidianas de cuidado de la tierra y el agua en Chíchira. En terreno observamos cómo el cuidado de las fincas y de las producciones agrarias esta siempre acompañado de un intenso trabajo simbólico o religioso, es decir, de múltiples quehaceres espirituales del cuidado que también deben realizarse y que incluyen acciones como: orar y peregrinar pidiendo por lluvias y buenas cosechas; organizar altares, grutas y ritualidades en honor a las diversas advocaciones marianas; y producir comunidad alrededor de los novenarios y las misas a San Isidro Labrador que se celebran ofreciéndole al santo patrono de los agricultores los diversos productos de la tierra y el trabajo campesino. Tanto en las fotografías

---

<sup>12</sup> En el campo religioso de nuestro lugar de investigación persiste una marcada hegemonía católica. Allí se observa una viva y actualizada devoción a los santos, santitos y vírgenes del santoral católico, así como una adscripción y recreación cotidiana de los rituales y altares propios del dogma impartido por la Iglesia católica desde hace casi cinco siglos en estos territorios. A diferencia de otros contextos rurales regionales, nacionales y latinoamericanos, en Chíchira no ha habido presencia de iglesias protestantes, adventistas, evangélicas o de testigos de Jehová.

del final de la tesis como en el capítulo V, nos dedicaremos a mostrar y pensar dichos quehaceres espirituales del cuidado.

Aquello que en el último capítulo de la tesis llamaremos *religiosidad popular andina* o *religiosidad popular agraria* (para conectarlo explícitamente con nuestros intereses en las economías del cuidado rural), está constituido por esta serie de quehaceres espirituales que observamos y experimentamos en campo y que hemos agrupado en dichas categorías teóricas para su descripción y análisis: las prácticas de las catequistas; las oraciones y los altares domésticos; las vírgenes, santos y santitos de devoción; las misas y fiestas patronales en honor a la Virgen del Carmen y a San Isidro Labrador; y las peregrinaciones por geografías andinas místicas para *pagar promesa* por los favores recibidos o para pedir lluvia y buenas cosechas. Todas estas ritualidades conforman, entonces, aquello que más adelante describiremos y analizaremos empleando la categoría de *religiosidad popular* (Ceriani-Cernadas, 2020; Adarve, 2007; García-García, 1989).



Imagen 14: Celebrando a San Isidro, el santo de los y las agricultoras.

Así, nuestras búsquedas teóricas y etnográficas pretenden expandir el concepto de cuidado, desplazarlo de las relaciones entre personas exclusivamente, a las relaciones con los espacios domésticos y productivos,

con los animales y las plantas para consumir en casa e intercambiar, con los entornos ecológicos –bosques, páramos, aguas– y comunitarios –carretera, acueducto, escuela, restaurante escolar, Junta de Acción Comunal, celebraciones seculares o religiosas –, incluyendo lo ritual y espiritual en los hogares y espacios colectivos. Todas estas formas del cuidado implican una serie de organizaciones sociales de diferenciaciones jerárquicas, de divisiones en las tareas, en los saberes y en las destrezas de las personas, asociadas fundamentalmente a su género, edad y procedencia geográfica. Desde este desplazamiento conceptual (que no abandona el *cuidado* de las personas, sino que lo expande a otros *espacios* y a otras relaciones de *sostenimiento*), los capítulos que siguen se sumergen en la historia y el presente de Chíchira a partir de los trabajos de cuidado de los espacios rurales de vida y producción, de los ecosistemas e infraestructuras del agua y de las religiosidades populares agrarias, con sus ritualidades y espacialidades místicas.

## **CAPÍTULO II: GENEALOGÍA DEL CUIDADO DE LA TIERRA**



Imagen 15: Cultivo de avena en Chíchira, para alimentación animal.

La expansión espacial, productiva, ecológica y espiritual del cuidado que hemos discutido en el capítulo anterior, implicó a su vez una ampliación temporal de nuestra categoría, pues constantemente se hacían necesarias las referencias al pasado en las observaciones, registros y análisis realizados, se precisaban aquellas genealogías embrolladas y desconocidas que originaron las actuales estructuras y tramas del cuidado de la tierra y el agua en Chíchira, pues todo parecía traer consigo un correlato o un trasfondo histórico. Cada paisaje observado, cada práctica registrada, cada relato *pañado* era el sedimento de un proceso histórico que se hacía preciso esclarecer, o al menos esbozar, para poder comprender el objeto de la investigación y para lograr abordar la pregunta. De este modo, la historia que acá presentamos no tiene una intención erudita, sino que surge de una necesidad práctica y epistemológica.

Era así como las labores y los recorridos del cuidado, las relaciones con la tierra y el agua, las formas que adquiría el paisaje en el flujo de la investigación, se cargaban de preguntas y sentidos históricos, siempre nos remitían (a mí y a mis interlocutores) al pasado de algún modo, a lo aprendido de los mayores por herencia, a las memorias de los ancestros que muchas veces venían de otros pueblos, a los antiguos trabajos de cuidado del agua y la tierra actualizados en los formatos de la contemporaneidad rural. Incluso, era muy común que el uso nuevas tecnologías agrícolas estuviese acompañado de cuestionamientos, de charlas, de debates sobre el pasado: *¿Cómo harían esto antes los abuelos y bisabuelos?* Nos preguntábamos muchas veces en medio de las rutinas del cuidado.

Los quehaceres domésticos, agrícolas y ganaderos en los que participé en Chíchira, estaban generalmente acompañados de conversaciones sobre el pasado, como veremos en este capítulo genealógico. Se contrastaban con

épocas anteriores, como forma de configuración de saberes en el acto y en las conversas sobre los ancestros que ya no están, sobre los cultivos que desaparecieron pero que perviven en el recuerdo, posibilitadas, en este caso, por los trabajos del cuidado. También, en tales conversas, aparecían referencias a la época indígena de Chíchira (especialmente referidas a su toponimia y significado en lengua chibcha: *donde sale la luna*) y a la colonización europea en los siglos XVI y XVII; por ejemplo, muchas veces me hablaban de los *indios* como los primeros agricultores y de los *curas* como antiguos propietarios de todas estas tierras. Mis intereses, como antropóloga, en la historia del territorio, mis consultas bibliográficas y de archivo, y mis observaciones etnográficas desplegadas, se sumaron a las conversas sobre el pasado *pañadas*, para conformar esta trama genealógica de las relaciones con la tierra<sup>13</sup> y el cuidado.

Las referencias históricas de las entrevistas, de las charlas coloquiales y de aquellas que yo proponía deliberadamente para recolectar datos y narrativas del pasado, nos remitían generalmente a los antepasados y al cultivo del trigo, a las travesías de los padres o abuelos en el proceso de poblamiento del territorio, y a las diversas labores de riego, siembra, cosecha y trilla del cereal, en las que alcanzaron a participar los más viejos y que los más jóvenes sólo recuerdan haber visto antes de 1985, aproximadamente. La presencia recurrente del trigo en la historicidad de las personas de Chíchira y su actual desaparición de los campos de cultivo y de las labores del cuidado, son las razones que lo ubican como personaje central de la primera parte de mi genealogía, hasta la periodización del cuidado de la tierra, la cual justamente comienza con este cereal y termina con las frutas de clima frío, que en la

---

<sup>13</sup> En el cuarto capítulo, “*Echar l’agua* y otras relaciones con la naturaleza”, abordaremos la historia del agua, pero ésta será mucho más acotada, desde los años 1980 hasta la actualidad, y corresponde a las memorias alrededor de la construcción del minidistrito de riego en 1985 y los actuales conflictos por el agua relacionados con esta infraestructura hídrica rural.

actualidad se cultivan en la vereda y representan la principal fuente de explotación, trabajo y riqueza rural.

La pregunta por la historia del territorio, que siempre proponía en campo, remitía entonces a las genealogías propias, de la familia, a los orígenes de mi interlocutores e interlocutoras, a sus ancestros que venían especialmente de Cácuta de Velazco, Cucutilla, Silos, Babega, Chitagá, Labateca y Toledo, en Norte de Santander. O de El Cerrito, Concepción y Málaga, en Santander; de otras veredas de estos municipios. Muchos, llegaron huyendo de la violencia bipartidista de los años 1940–1960 que azotaba con rigor esta región. Otros, llegaban por motivos también económicos, buscando escenarios productivos asociados al cultivo, fundamentalmente, de trigo, como es el caso de don Diógenes Robles y doña Celestial Peña, quienes llegaron con su antigua maquinaria para trillar y sus conocimientos cerealeros, desde los trigales de Cácuta de Velazco hasta los de Chíchira en los años cincuenta, como me contaban sus hijas, las Robles, en su finca El Contenido, en nuestros encuentros y conversas cotidianas alrededor de la historia de la tierra. Veremos que además de esta migración regional, la migración internacional de europeos (alemanes, especialmente), durante o después de la Segunda Guerra Mundial (1940–1950), también hace parte de las dinámicas poblacionales de la vereda y de los procesos sociales, ecológicos y tecnológicos asociados a la producción de trigo en la segunda mitad del siglo XX.

Por otro lado, tanto las teorías del cuidado como las teorías sobre la cuestión rural en Latinoamérica también nos arrastraron a esta perspectiva genealógica en la investigación, pues los estudios consultados siempre remitían a asuntos históricos, siempre abrevaban de fuentes del pasado y ponían en dialogo archivos que hacen que percibamos, en tanto investigadoras de las ciencias sociales, de manera histórica los trabajos del cuidado contemporáneos y las dinámicas rurales actuales observadas en campo. El sociólogo Orlando Fals-

Borda, en sus trabajos sobre las relaciones con la tierra de los campesinos de los andes centrales colombianos -Boyacá y Cundinamarca- (1978; 1957; 1980), siempre partía de los procesos históricos del territorio, desde el periodo indígena, pasando por las estructuras coloniales y las dinámicas históricas de los conflictos armados en Colombia de los siglos XIX y XX, hasta la modernidad de mediados del siglo XX (momento en el que escribía esta región montañosa del centro del país). Mi genealogía retoma los elementos de la cronología de los primeros libros de Orlando Fals-Borda (1978; 1957; 1980) en su estructura organizativa del relato histórico.

### **Finca Claro del Bosque**

En una de las entrevistas abiertas que realicé en 2023 sobre significados y prácticas del cuidado, Margarita Robles y su hijo Silvestre me contaban, en su finca El Contenido, que el cuidado para ellos era “conservar el pasado”. Para ellos se trataba, fundamentalmente, de “cuidar o guardar algo sobre el pasado... Como una reliquia o una foto antigua...”. Entre todos los significados *pañados* en campo, éste me llamó poderosamente la atención y me sirvió en el proceso de afinar etnográficamente los análisis sobre la historia de la tierra y los quehaceres cotidianos en Chíchira.

Con Margarita y Silvestre, entonces, pensamos que cuidar implica también interesarse, de algún modo, por el pasado y sostener materialidades que puedan dar cuenta de él. En la finca El Contenido, mientras hablábamos de estas cuestiones, observábamos las fotos antiguas de don Diógenes Robles (1965-1985), el padre de Margarita (doña Celestial, la madre, había muerto muy joven y no aparecía en estas fotos), en cultivos de trigo, trabajando en la siega o en la trilla del cereal; y otras un poco más modernas de don Diógenes en su siguiente oficio de transportador de leche de la vereda a Pamplona:

primero, a finales de la década de 1970, en una pequeña recua de 3 o 4 mulas aperadas, cada una, con un par de grandes pimpinas metálicas de leche; luego, entrados los años ochenta, en una camioneta *lechera* Nissan Patrol venezolana que manejó casi hasta el momento de su muerte, en 2005.

Además, observábamos la antigua maquina alemana del siglo XIX, marca *Henri Lanz Manheim*, que conservan muy destartalada en uno de los corredores de la casa campesina de las Robles; hace cincuenta años este aparato de madera y hierro recorría la vereda, tirado por caballos, iba de cultivo en cultivo, operado por don Diógenes, triguero de larga tradición que experimentó la transición de la “vocación de la tierra” a la lechería y los pastos. *La Nissan de don Diógenes* o *la lechera* también se conserva, oxidada y ruinoso, en la entrada de la finca El Contento y para muchas personas de la vereda es, incluso, un referente espacial. En mi caso, se convirtió también en un hito histórico.

Mi experiencia etnográfica en la casa de la finca El Contento con las hermanas Robles, los cafés con arepa de trigo que compartimos, las extensas conversas que entablábamos cotidianamente, los recorridos por la finca y la vereda en busca de leña, poleo, moras, pasto para los ovejos, y las travesías para  *echar l’agua* o hasta el pueblo y regresando, las cocinadas con leña en su estufa antigua, fueron insumos centrales para organizar y narrar este capítulo sobre la historia de la tierra y los trabajos del cuidado en Chíchira.



Imagen 16: Finca Claro del Bosque, vereda de Chíchira.

## **Entramados de memorias**

Después de esta introducción a nuestra genealogía, podríamos afirmar que los trabajos del cuidado del campo son productores de memorias. Partiendo de esta premisa, acá describiremos las construcciones del pasado que se desprenden del cuidado cotidiano de la tierra. Queremos profundizar en las narrativas que surgen de las relaciones con la tierra, para plantear cómo el trabajo agrícola en Chíchira está siempre acompañado de unos trabajos colectivos de la memoria (Jelin, 2002) que acá sistematizamos e intentamos presentar, a manera de entramado del recuerdo constituido por urdimbres, tramas y tensiones, por diversas temporalidades, voces y textos. Se trata de un entretreído de hilos y texturas que surgen de las conversaciones etnográficas, la observación de espacios y objetos, y la lectura de fuentes escritas en el pasado que se convirtieron, en el presente, en archivos de esta investigación.

En la vereda de Chíchira conversábamos sobre los recuerdos del cuidado y la subsistencia familiar, sobre las transformaciones económicas y ecológicas, sobre cambios en la producción rural y en las relaciones con la naturaleza, incluso, en las entidades sobrenaturales que habitaban montes, fuentes de agua y peñas lejanas, antiguos espantos, ahora desplazados por el desarrollo, la contaminación, la deforestación y el cambio climático, como se verá más en detalle en el capítulo IV. En las charlas cotidianas generalmente surgían leyendas de apariciones (La Llorona, La Madremonte, el demoniaco Jinete sin cabeza, espectros y luces fantasmagóricas...) que estaban cargadas de datos históricos, eran como registros de conflictos atávicos, de violencias sociopolíticas, pero con almas en pena que no han logrado abandonar este mundo y llegar al de los muertos, como personajes centrales o sujetos protagónicos del relato.

Como he señalado desde la introducción del capítulo, los recuerdos campesinos *pañados* están estrechamente vinculados a la movilidad como pauta histórica de poblamiento del territorio y como hito que organiza sus relatos de memorias subjetivas y familiares. Los desplazamientos por el territorio dotan de historicidad, de hilo narrativo y secuencialidad a los relatos dispersos de las memorias campesinas. La movilidad colombo venezolana, el retorno a Chíchira y los desplazamientos internos forzados (en la década de los cincuenta y a principios de este milenio) por conflictos armados, son ejes de estas narrativas del recuerdo y acá nos sirvieron como forma de organizar este capítulo.

Después de una breve contextualización de los periodos indígena y colonial en Chíchira, nos centraremos en la historia reciente del territorio, en los últimos cincuenta años de la vereda, de 1970 a 2023. Tales memorias vivas y móviles del cuidado de la tierra remiten siempre a redes de lugares, a recorridos, a cartografías vívidas del espacio rural, urbano y binacional; a ires

y venires por la vereda y por la región, a tránsitos por la frontera o trayectorias interrumpidas por conflictos binacionales, especialmente en las dos últimas décadas. Estos lugares y territorios también se tejen por hilos de sangre, dolor y desarraigo, por los efectos de la guerra en los desplazamientos, forzando recorridos del miedo que terminan en Chíchira como lugar de acogida, como espacio en el que algunas familias han podido refugiarse, al menos temporalmente, de los efectos atroces de la violencia, en la década de los cincuenta del siglo XX y en la actualidad. Entonces, las memorias en Chíchira son tejidos conflictivos de lugares de diferentes veredas cercanas (Ulagá, La Legua, Sispaeva, Fontibón, Paramillo), de pueblos (los que mencionamos al principio de este capítulo) y ciudades de la región (Cúcuta y Bucaramanga), y también de Venezuela (San Cristóbal, Bailadores, La Grita, El Cobre, Mérida, Tovar).

Además, en el terreno etnográfico observaba cómo el silencio y el rumor jugaban un papel relevante en estas cartografías de las travesías de la memoria, pues muchas personas que supuestamente eran desplazadas por la violencia preferían no hablar ni nombrar sus experiencias en relación con el conflicto armado actual. En estos tiempos de posconflicto, construcción de paz y esclarecimiento de la verdad, sigue siendo difícil, para algunos, contar sus experiencias de victimización e insertarse en las narrativas públicas de memoria histórica en Colombia. Sobre las actuales víctimas de la guerra en Chíchira se escuchaban sólo rumores, en vos baja se murmuraba sobre las historias que vivieron en sus lugares de origen: asesinatos y desapariciones; hostigamientos y amenazas por parte de grupos armados; el abandono de sus fincas, de los campos sembrados y cuidados en otras veredas y pueblos cercanos de donde tuvieron que salir huyendo por la guerra. De otro lado, escuchaba también rumores sobre las víctimas del conflicto “oficiales” o reconocidas públicamente como tal, pues de una familia que llegó hace aproximadamente 15 años a un terreno adjudicado por el Estado, se rumoraba

que en realidad no eran “desplazados por la violencia” y que fingieron tal identidad sólo para conseguir la tierra.

## **El trabajo de la tierra y las memorias**

Entonces, las personas de Chíchira cotidianamente producían papa, fresa, durazno, ciruela, trucha y memoria. Múltiples narrativas históricas brotaban del trabajo de la tierra y se entretejían colectivamente en los cultivos, entre el arado y el deshierbe, sembrando, cosechando, cocinando para obreros o al momento de empacar y transportar los productos agrícolas hasta los abastos. Se configuraba, de este modo, un denso entramado de conversaciones (Comerford, 2014) productoras de memorias comunitarias. Las labores de la tierra funcionan, así, como espacios comunitarios productores de microhistoria social de base. Sostenemos, entonces, a través de las metodologías antropológicas y sociológicas cualitativas (Wright-Mills, 2003) y las perspectivas genealógicas (Nietzsche, 2011; Foucault, 2008), que el trabajo de la tierra y la producción agrícola pueden funcionar como archivos históricos (Wright-Mills, 2003), pues las conversaciones que allí acontecen representan espacios colectivos de construcción de memoria comunitaria.

El trabajo y la vida rural se abordan acá como cuestiones históricas, es decir, como formas de narrar la historia del territorio desde lenguajes y prácticas no académicas, no escritas –pero inscritas en el cuidado de la tierra y las conversaciones cotidianas–, constantes e interminables –pero no sistematizadas–. En esta investigación retomamos tal potencial histórico de las conversaciones que acompañan las prácticas del cuidado de la tierra y la subsistencia familiar, para reconstruir etnográficamente las memorias de

Chíchira, buscando tejer una microhistoria veredal que organice narrativas dispersas y proponga algunas periodizaciones y sentidos sobre el pasado, para la lectura histórica del territorio en clave de género y cuidado de la tierra.

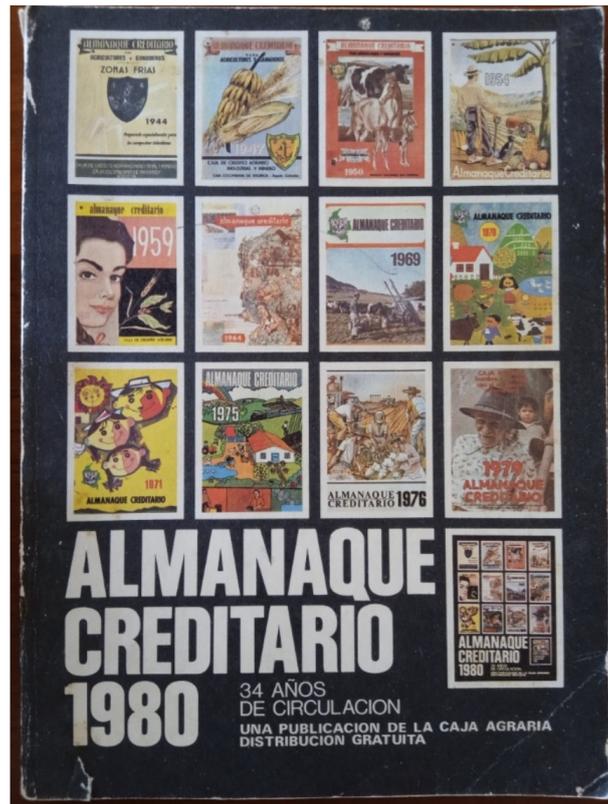


Imagen 17: Almanaque creditario (1980), con la historia gráfica de la publicación que acá se usó como archivo histórico en su portada.

Además, acá el Almanaque Creditario, que presentamos desde la Introducción de la tesis, cumple la función de archivo histórico (1968-1993), pues se leyó como fuente escrita que dialoga, entretejiéndose, con las conversaciones registradas, e insertándose en nuestro hilo narrativo para organizar las memorias del cuidado de la tierra a través de la historia de la

producción agraria, la tecnificación rural y las fincas en Colombia, historia que se deja entrever en la lectura de sus textos e imágenes. Además, esta fuente, posibilita un diálogo fértil entre políticas rurales de Estado y memorias cotidianas del cuidado de la tierra, entre dinámicas rurales macro y micro, – entre finca y Estado nación–, articulación que resulta sumamente importante en los estudios sociales (Wright-Mills, 2003). La revisión y el uso de la historiografía sobre la tierra y las sociedades rurales andinas y latinoamericanas fue otro elemento que participó activamente en la construcción de nuestro entramado de memorias; los análisis de los libros sobre historia agraria, sus periodizaciones, conceptos y procesos históricos, y sus hitos principales (Fals-Borda 1960, 1957, 1975; Magdalena León, 1980; Stolen, 2004) fueron retomados en este capítulo.

Así, la etnografía realizada tejió las memorias del cuidado de la tierra, usando las narrativas del pasado que se desplegaban en la cotidianidad campesina, registrando (en libretas de apuntes, diarios de campo, descripciones, líneas del tiempo y dibujos) las historias del trabajo de la tierra que se contaban en el día a día de los hombres y las mujeres de Chíchira. Escuchar y registrar conversaciones, así como proponer diálogos sobre las memorias, fueron técnicas empleadas para la recolección de datos que permitieran, posteriormente, construir un relato sobre el pasado.

Los diálogos sobre las memorias con las personas de Chíchira eran, fundamentalmente, invitaciones a conversar sobre ciertos temas mediante preguntas dirigidas a momentos del pasado específicos y a construcciones puntuales del recuerdo colectivo, usando frases como: “¿En esta tierra se cultivaba antes trigo y cebada, no es cierto?”, “¿Ya no se ara la tierra con bueyes por acá?”, “¡Todas estas fincas eran una gran hacienda de religiosa y una encomienda colonial!”, “¿Cómo fue la guerra entre liberales y conservadores en Chíchira?”, las cuales generaban nutridos diálogos sobre la

historia vívida de la tierra, producían recuerdos de experiencias subjetivas y colectivas, relatos de memorias íntimas y públicas acerca del pasado, así como narrativas minuciosas de las transformaciones de la producción agrícola a lo largo del tiempo en esta región del nororiente de los Andes.

También conversábamos acerca del trabajo de cocinar para los agricultores y del sostenimiento de la familia campesina, que anteriormente representaba la fuerza de trabajo principal en las lógicas de producción rural, según la teoría del campesinado de Alexander Chayanov. De hecho, los fogones de leña de las mujeres campesinas fueron escenarios etnográficos de investigación recurrentes, tanto de conversación como de observación. Nos interesaba especialmente el rol de las mujeres, su participación en la historia de la producción agrícola y el cuidado de la tierra, es decir, sus aportes a la economía rural. Cuando nos enfocábamos en este tema, siempre aparecían, como principales, los roles de alimentación de jornaleros, así como la participación femenina en las antiguas siegas y trillas de cereales. Las niñas y niños rurales también tenían alguna participación en estos momentos del cuidado de la tierra. Acá era clave establecer los diálogos sobre las memorias desde perspectivas feministas, pues generalmente se obviaba el aporte de las mujeres y de lo considerado “femenino” o “de mujeres” a la historia agraria y del territorio.

Las memorias se narran a través de los conflictos, los cuales constituyen otros ejes del relato. Múltiples conflictos configuran las estructuras campesinas del recuerdo y dotan de sentido, orden e importancia a las narrativas de memorias. La violencia bipartidista en Colombia (años cuarenta y cincuenta del siglo XX), por ejemplo, constituye un hito narrativo que aparece constantemente en los relatos de las memorias campesinas, definiendo temporalidades y espacialidades también, pues los procesos de poblamiento de la vereda de Chíchira están vinculados a movi­lidades asociadas a estas violencias, como

antes se mencionó. Otro conflicto, determinante de memorias campesinas locales, es el fronterizo colombo venezolano, en tanto las dinámicas limítrofes impactan los procesos sociales, económicos y poblacionales de la vereda, cuestiones que serán abordadas en detalle al final de este capítulo.

Además, en el campo estuvieron siempre presentes las conflictividades por el agua. Fundamentalmente, debido a la apropiación, acceso y uso del agua se narraban diversos conflictos (del pasado y la actualidad) entre vecinos e incluso entre veredas o comunidades. También, se cuentan tensiones por contaminación de las fuentes y deforestación que ocasiona desastres como crecientes de quebradas y deslizamientos de tierras en invierno. Estas cuestiones de hidro-poderes y conflictividades serán el tema principal del cuarto capítulo. Los bienes comunes, en la sociedad rural estudiada, sin duda producen entramados comunitarios y formas de organización y solidaridad colectiva, pero, a su vez, generan conflictos intensos y hasta llegan a rasgar tejidos sociales; por ejemplo, los caminos, las trochas y las carreteras, representan otros escenarios relevantes de intensas conflictividades cotidianas en lo común.

En nuestras conversaciones sobre el pasado, las personas de Chíchira hablaban del *tiempo de los indios* y del *tiempo de antes*, como de dos momentos que constituían o contenían sus memorias, que cumplían la función de extremos del relato histórico para organizar las narrativas de las genealogías colectivas y subjetivas, de la tierra y la parentela, de la producción agrícola y los conflictos: el periodo indígena chitarero previo a 1.549 y la mitad del siglo XX (1940–1960), narrada mucho más minuciosamente, donde se ubican las genealogías familiares y de las fincas, y también, época de guerra bandolera y bipartidista en Colombia, con intensidades especialmente fuertes y repertorios de violencia específicos en estas regiones andinas de los Santanderes y Boyacá (Fals Borda, et. al., 1984).

*La gente de antes sí era fuerte*, me decía María en una conversación sobre el pasado, junto a un fogón de leña, cocinando para los obreros que mientras tanto picaban pasto para alimentar ganado. El *tiempo de antes* o *tiempo de los antiguos* hace referencia a la época de los abuelos y los padres de las personas con quienes conversé en Chichira, es decir, a mediados del siglo XX, expandiéndose hasta los años sesenta y setenta. En aquel entonces se configuraron las fincas actuales y se desarrollaron procesos de asentamiento en el territorio, pues fue cuando los ancestros llegaron a estas tierras, provenientes de Pamplona, Cacota, Silos, Chitagá, Mutiscua y Toledo. Puntualmente, a mediados del siglo XX llegaron muchas familias sobrevivientes de Cucutilla y El Cerrito, por la violencia bipartidista entre conservadores y liberales que afectó brutalmente estos municipios y a toda la región, generando intensos éxodos campesinos regionales (Pabón Serrano, 2022; Fals Borda, et. al., 1984). Tales órdenes propios del relato histórico, enmarcados entre lo precolombino y el bipartidismo, encajan en los marcos de recuerdo del relato histórico oficial o público, en las memorias nacionales.

## **Chitareros y encomenderos en el siglo XVI**

*Venimos de los indios, acá hubo indios hace mucho*. Incluso, me decían: *antes por acá todos éramos indios*. Lo indígena se ubicaba en los límites temporales y espaciales de la autopercepción rural, es decir, tanto en el pasado antecesor como en las fronteras del territorio, por allá lejos, donde los *tunebos* –*uwas*– y los *motilones* –*baris*–, pueblos étnicos contemporáneos del Norte de Santander. Ubicar lo indígena en los orígenes, sacarlo del presente y situarlo

más allá del tiempo propio y de las fronteras geográficas, en el lugar de lo Otro, implica una forma de exclusión de aquella alteridad fundante y saca lo étnico del relato actual de autopercepción de las personas en Chíchira. Como productores, jornaleros o habitantes del campo, así se identificaban mayoritariamente mis interlocutores mestizos en el campo, algunos se nombraban campesinos, pero siempre como sujetos no-indios, no étnicos, insertándose desde la producción agraria y la herencia católica en estas complejas geografías de la diferencia andina, como veremos en detalle en el quinto capítulo.

Cuando conversábamos sobre el nombre del territorio, sobre la palabra Chíchira, su origen en la lengua chibcha y su antiguo significado –*donde sale la luna*–, hacíamos referencia a lo indígena en la toponimia, a aquel pasado lingüístico y cultural indígena que sólo se conserva en las palabras que usamos para nombrar el territorio, ahora percibido como mestizo, católico y descendiente de los europeos vencedores, con una lejana influencia india; estructurado por órdenes coloniales de casi cinco siglos de antigüedad y por un proceso de adoctrinamiento, mediante La Encomienda y los *pueblos de indios* como acá veremos, que desembocó en la cristianización de estos colectivos rurales. Dicho significado indígena de la toponimia, sin embargo, es narrado constantemente por los habitantes y hace parte de los vínculos afectivos y de identidad con el territorio, incluso, también está escrito en un mural en la ciudad de Pamplona.



Imagen 18: Mural en la ciudad de Pamplona con el significado etimológico indígena de Chíchira.

El significado de Chichira, *donde sale la luna*, evoca una suerte de conciencia histórica -colectiva y conflictiva- de presencias indígenas en esta región desde antes del siglo XVI, momento en que se establece la Corona española en estos territorios del nororiente de la cordillera de los Andes. Provenientes de Tunja y buscando El Dorado, una salida al mar o a un gran río por el nororiente, las

huestes conquistadoras de Pedro de Ursúa y Ortún Velasco arribaron a estos territorios de indios chitareros –valle de *Hulaga* o *Ulago*, en lengua chibcha– a mediados del siglo XVI (Colmenares, 1969; Rico Villamizar, 1992; Pabón Villamizar, 1994). Después de un proceso de Conquista (que implicó, además de exploraciones territoriales y sometimiento de pueblos indígenas, la implantación de nuevas explotaciones agrícolas y mineras en la región) fundaron a Nueva Pamplona de Indias en 1.549, una villa de expansión colonial hacia los actuales territorios de Venezuela y hacia las tierras del nororiente del Virreinato de la Nueva Granada, habitadas por indios motilones y caribes aún en resistencia contra la Conquista en aquel momento.

Los primeros agricultores y habitantes sedentarios de estos territorios del nororiente de los Andes fueron los indios chitareros<sup>14</sup>, pueblo originario de lengua chibcha, organizado en comunidades locales autónomas con pequeñas jefaturas a quienes rendían tributo (Pabón Villamizar, 1994; 2022; Rico Villamizar, 1992; Colmenares, 1969), asentados en estas tierras desde el año 1.400 aproximadamente hasta la llegada de los conquistadores europeos, a mediados del siglo VXI. Los chitareros eran cultivadores especialmente de maíz, papa, achote, frijol y uchuvas, pero preferían las tierras más bajas para sus cultivos (lo que actualmente es El Naranjo y el municipio de Pamplonita), pues allí las cosechas se demoraban menos tiempo y eran más productivas. En estas tierras frías y en las más altas, junto a los páramos, preferían sembrar papas, mejor adaptadas a las alturas andinas y resistentes a las fuertes heladas de la región. También, eran cazadores y recolectoras de frutos silvestres que ofrecían estos bosques andinos. Los trabajos etnohistóricos sobre

---

<sup>14</sup> Los primeros vestigios de poblamiento humano regional datan de entre diez mil y doce mil años atrás, época prehistórica en que estos territorios eran habitados estacionalmente por pueblos de cazadores y recolectoras que caminaban entre los glaciares y los valles templados de Cúcuta y el río Zulia. Chíchira era un punto medio entre las tierras bajas de Cúcuta y los páramos y nevados altoandinos del Almorzadero y Santurbán, lugar de paso y asentamiento temporal de grupos móviles de cazadores–recolectoras y de fauna, durante principios del holoceno (Arqueología y prehistoria en el Norte de Santander. (2008). ICANH – Gobernación del Norte de Santander).

cosmogonías andinas (tanto en los Andes Centrales como en el Norte de los Andes) han evidenciado cómo los páramos, los bosques de niebla y las lagunas eran territorios sagrados para las culturas originarias de la cordillera (Pabón Villamizar, 1994; 2022; Rico Villamizar, 1992).

El proceso de sometimiento de los chitareros a los sistemas religiosos, culturales y económicos europeos –castellanos y mediterráneos, específicamente–, implicó un dominio de sus territorios en términos, no sólo de militarización, sino también de implantación de cultivos y regímenes foráneos de apropiación y explotación del suelo y el trabajo. La lógica de la plantación se empieza a intentar establecer así en esta parte de la cordillera de los Andes, sin mucho éxito siempre por las características escarpadas del terreno que dificultan su tecnificación. Muchos de los cultivos propios amerindios desaparecieron –a excepción del maíz, la papa y el frijol– y se impusieron a la fuerza las plantaciones de cebada y trigo, y los animales que traían los conquistadores (ganado, caballos, gallinas, cerdos, ovejos...), mediante La Encomienda, un sistema Colonial de explotación del trabajo indígena, imposición del tributo y dominación territorial, que buscaba favorecer la cristianización de los indios y su posterior reducción a núcleos poblados más fáciles de gobernar, denominados *pueblos de indios*<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Después de la *Encomienda de Chíchira*, sus habitantes se intentaron reorganizar y reubicar (por parte de corregidores y visitadores, agentes del Virreinato enviados a estos territorios de la Provincia de Pamplona desde Santa Fe de Bogotá) en los *pueblos de indios* cercanos de Chopo (actualmente, municipio de Pamplonita) y Cacota de Velazco, pues la Administración Colonial de principios del siglo XVII (1620–1632) pretendía la disolución de las encomiendas y el fin de los abusos de los encomenderos, formando *pueblos de indios* con sus respectivas parroquias doctrineras activas, con cabildo y con solares cercanos disponibles para la producción agrícola (desde 1542, las Nuevas Leyes pretendían acabar con las encomiendas, generándose enconadas disputas al respecto, no sólo legales, incluso guerreras, entre encomenderos y funcionarios). Algunas tierras, de lo que fue la *Encomienda de Chíchira*, quedaron libres para el mercadeo “inmobiliario” rural de la época que comprendía, fundamentalmente, mercedes reales de tierras, donaciones de terrenos a la iglesia y compras de predios o estancias (Pabón Villamizar, 2022). Estos *pueblos de indios* coloniales han sido investigados por historiadores e historiadoras (Pabón Villamizar, 2022; 1994; Herrera Ángel, 1998), sin embargo, no parecen ser muy relevantes en la historiografía colonial andina.

La institución de la Encomienda consistió en un régimen de apropiación, fundamentalmente, del trabajo y las almas indígenas, pero también de sus territorios (Colmenares, 1969; Pabón Villamizar, 1994; Rico Villamizar, 1992; Fals Borda, 1961; 1975); fue en una institución de conquista, regulada por la Corona española, centrada en el adoctrinamiento de los indios de los nuevos territorios anexionados. La Encomienda, también, fue el elemento embrionario de las estancias, haciendas y latifundios concomitantes, es decir, del régimen terrateniente dominado por una clase social y racial: europeos, principalmente, y después, algunos criollos; constituido no sólo por la propiedad de grandes extensiones de tierra y abundantes aguas, sino también por siervos indígenas para trabajar en los cultivos y siervas para el servicio doméstico. Consistió en una modalidad de producción agrícola implantada en los primeros tiempos de la Colonia, fundamentalmente para abastecer de alimentos las minas de oro circunvecinas y, en un primer momento, las campañas de exploración y conquista de nuevos territorios (Colmenares, 1999; Pabón Villamizar, 1994; Rico Villamizar, 1992).

Como aparece en los documentos coloniales, el o la encomendera debía impartir el catecismo a los indios encomendados, lo cual implicaba contratos con iglesias y sacerdotes de Pamplona (Catálogo del Archivo Colonial Fondo de Tierras de Pamplona, s.f.); algunas veces incluso implicaba la construcción de capillas doctrineras en los asentamientos de los indios o en los aposentos de las estancias de los españoles, para insertar a los chitareros en el catolicismo. El resultado, cinco siglos después, es la formación de un campesinado mestizo profundamente creyente, practicante de los ritos oficiales y perteneciente a la iglesia católica contemporánea.

La Encomienda, como sistema de explotación del tributo y las almas de los indios, funcionó durante los siglos XVI y XVII en la América hispana y siempre estuvo rodeada de conflictos jurídicos que llegaban hasta

funcionarios del Virreinato (Oidores Reales que visitaban los territorios tomando nota de los conflictos o Virreyes y Reales Audiencias en los poderes centrales Tunja o Bogotá) e incluso escalaban hasta la Corona española, en Europa, debido fundamentalmente a los abusos cometidos contra los indios y a conflictos de poder entre encomenderos y herederos (Fals-Borda, 1975). La vigencia de nuestra Encomienda de Chíchira se ubica, en los archivos y la historiografía, entre 1.554 y 1.623 (Colmenares, 1969; Catálogo del Archivo Colonial Fondo de Tierras de Pamplona; s.f.).

Durante la Colonia los actos de fundación de poblados o villas a lo largo de todo el mundo andino estaban acompañados generalmente del establecimiento de Encomiendas alrededor. Se trataba de formaciones productivas y religiosas que comenzarían a labrar el carácter ecológico, económico y espiritual de estas montañas, páramos y lagunas andinas que antes eran sagradas para los incas, aimaras, muiscas y chitareros, pero que así empezaban a insertarse en las sendas productivas y religiosas europeas, dedicadas al monocultivo y encomendadas ahora a las vírgenes del santoral católico. Pachacútec, Chibchacumte y Chía fueron desterrados en el siglo XVI de estas montañas andinas colonizadas por encomenderos y doctrieros católicos.

Entonces, después 1.549 los Encomenderos y las Encomenderas empezaron a controlar y administrar sus indios en estas geografías andinas, apoderándose del trabajo local mediante la imposición del tributo y de sus almas también, a través de la doctrina. Generalmente se trataba de hombres castellanos, militares y exploradores, a quienes se les encomendaba pueblos indígenas para su explotación y cristianización; algunos, heredaron su derecho a sus esposas e hijos, por lo cual también hubo mujeres encomenderas en estos territorios<sup>16</sup>. Al principio de la Colonia, funcionaron como botines de guerra

---

<sup>16</sup> En los archivos coloniales aparecen dos mujeres: Isabel Rodríguez en 1590 y Floriana del Rincón en 1617, ambas figuran como Encomenderas de Chíchira y el Zulia y como esposas

para los más célebres y sanguinarios conquistadores, quienes obtuvieron el dominio de estas grandes extensiones de tierra como reconocimiento de la Corona a sus labores de exploración, guerra y pacificación de indios: Hernán Cortés en la Sierra Madre del norte en México; Gonzalo Jiménez de Quezada en Boyacá y Pedro de Ursúa en los Santanderes, en los Andes nororientales de Colombia y Francisco Pizarro en los Andes centrales, en el Perú, por ejemplo, se apropiaron y administraron inmensas Encomiendas en los territorios de conquista donde se estaba asentando firmemente la colonización europea del Nuevo Mundo, donde literalmente, echó sus raíces en el suelo, en la tierra, en el gusto, en las almas y en el trabajo de los indios e indias encomendadas.

Las Encomiendas eran otorgadas a militares y laicos, quienes debían negociar con las instituciones religiosas la doctrina de los naturales. Por su parte, la iglesia y diversas órdenes religiosas (Convento de Santa Clara, Hermandad de San Pedro...), desde el siglo XVII, eran propietarios de estancias o haciendas en estos territorios de Chíchira. En estos casos de propiedad religiosa de la tierra, el trabajo agrícola estaba acompañado de un intenso programa doctrinero que incluía catequesis, misas dominicales, todos los sacramentos y celebraciones religiosas a lo largo de todo el año (el santoral católico) y del ciclo agrario, mucho más intenso que la cristianización en encomiendas laicas con misas dominicales y sólo algunos sacramentos –bautizo, matrimonio, velorios– (Pabón Villamizar, 2022; Colmenares, 1996).

Para la historiografía del campesinado en Latinoamérica y en Colombia, la figura de la Encomienda ha constituido un lugar genealógico, determinante en las conflictivas relaciones con la tierra, históricas y actuales, en nuestra región

---

de Juan Ramírez de Andrada, primer encomendero de Chíchira desde 1554 (Colmenares, 1969). Dicho Juan Ramírez de Andrada aparece, en 1590, con el cargo de “Capitán” y luego con el de “Alférez”, en el documento siguiente, en el cual Floriana del Rincón, como Encomendera, contrata con un sacerdote de Pamplona “...la administración y doctrina de sus indios de Chíchira y el Zulia...” (Catálogo del Archivo Colonial Fondo de Tierras de Pamplona, p. 1; s.f.).

(Fals Borda, 1961; 1975; Colmenares, 1969; Rico Villamizar, 1992; Pabón Villamizar, 1994). Esta figura colonial ha sido definida, en ocasiones, como una formación feudal europea latifundista en tierras americanas, con su estructura típica de señorío y servidumbre transvasada al Nuevo Mundo, pero dicha idea se ha puesto en duda y se ha planteado que más que una formación feudal terrateniente, la Encomienda constituye una figura colonial particular, pues se trata de una formación espiritual y agraria específica, atípica, y muy propia de las expansiones cristianas de la Edad Media en territorios islámicos y del establecimiento de la Colonia en América, caracterizada como un proceso de dominación en curso, un proceso de sometimiento de trabajos, tributos y almas indígenas (Rico Villamizar, 1992; Fals Borda, 1961; 1975; Colmenares, 1969; Pabón Villamizar, 1994; 2022); no se trataba, como tal, de una gran hacienda establecida, con sus límites bien demarcados y con casa central señorial, además, con sus siervas y siervos totalmente subyugados y bien censados.

Se trata, más bien, de una institución conflictiva, en tanto imponía dominios, pero también abría espacios para confrontaciones y resistencias locales. A diferencia del antiguo y arraigado feudo europeo, en la Encomienda americana las relaciones de fuerza eran muy nuevas y recién se empezaban a imponer, a cristalizar en el siglo XVI acá en América. La propiedad de la tierra por parte de los encomenderos era un proyecto -conflictivo y en ciernes- legislativo y religioso que se empezaba a escribir; la imposición del tributo a los indios era una naciente institución de explotación del trabajo; las lógicas extractivas europeas dialogaban aún con saberes indígenas subyugados del cultivo, las plantas y la tierra.

En la segunda mitad del siglo XVI, en Chíchira, entonces, la Encomienda empezó a forjar las actuales estructuras económicas, sociales y culturales: las relaciones de poder, el vínculo con la tierra, las lógicas de producción de

excedentes, las interacciones con el entorno y la religiosidad campesina. En aquel momento, entonces, empezó a gestarse la idea de apropiación de la tierra y propiedad privada; de gran (o mediano) dueño con derechos no solo sobre la propiedad de la tierra, sino también sobre el trabajo de los demás, el tributo y los excedentes agrícolas; de conexión entre lo agrícola y el santoral cristiano; y también, de destrucción de los ecosistemas para la productividad rural. Es decir, la Encomienda configura la genealogía más antigua de la actual vereda de Chíchira.

La Encomienda explotó y desplazó los cultivos de los indígenas: el maíz, el frijol, el beixo (achiote), la arracacha y la papa fueron relegados –aunque en el siglo XVI hacían parte del “Rescate” (Colmenares, 1999), es decir, del tributo– y se impuso el cultivo de trigo y cebada, como ya mencioné. Los campos empezaron a cercarse con barreras de piedra, al estilo navarro, pues se introdujo el ganado bovino, así como los caballos, las cabras y las ovejas, que necesitan estos cercados para su manejo y para evitar conflictos entre ganaderos y agricultores (Colmenares, 1999). Esta forma de colonización de la tierra, trayendo plantas y animales foráneos, se repetirá en muchos capítulos de nuestra historia del cuidado, es como un eterno retorno a la colonización, desde 1554 hasta hoy (hasta el actual discurso del Emprendimiento Rural), pasando por la llamada Revolución Verde. Es decir, el actual paisaje de Chichira, los elementos que lo componen y sus lógicas del cuidado de la tierra, empiezan a fraguarse hace casi quinientos años, en el descrito sistema de la Encomienda del siglo XVI. Sus efectos aún perduran, después de muchas transformaciones del paisaje –justo como se verá a continuación– y diferentes periodos históricos. Y después de intensas transiciones económicas.

Las dinámicas entre agricultores y mineros en estas tierras andinas también se remontan allá. Como se indicó anteriormente, las encomiendas de esta región

(de Chíchira, Ulaga, Cácuta de Velazco, Chitagá, Silos...) abastecían de productos agrícolas a Vetas y Montuosa, minas de oro y plata que eran explotadas en la región por los europeos, empleando el trabajo esclavo de africanos traídos a estos páramos y de indios que se reasentaban, a la fuerza, o se desplazaban a estos lugares altoandinos de explotación. También, los abastecían de fuerza de trabajo, pues hombres y mujeres de las Encomiendas de estas tierras eran trasladados a las minas para extraer oro y plata, y para cocinarle a los mineros (Rico Villamizar, 1992; Colmenares, 1999; Pabón Villamizar, 1994; 2022). La dialéctica entre agricultores y mineros, entonces, ha atravesado la historia de esta vereda desde la Colonia hasta el siglo XX y la actualidad. Hasta el 2010 se explotó carbón a mediana escala en la vereda, como veremos más adelante, y hoy en día se están abriendo pequeñas y medianas minas en el territorio nuevamente, además, actualmente varios hombres de Chichira trabajan en minas de carbón de la región, en Cúcuta, Durania, Mutiscua y Chitagá. Entonces, la división entre trabajadores agrícolas y trabajadores de las minas es histórica en estas tierras andinas.

Recapitulando lo arriba expuesto y ya para terminar esta parte, diversas veredas o comunidades campesinas contemporáneas de la cordillera de los Andes fueron antiguas Encomiendas, empezaron a organizarse socialmente como Encomiendas en el siglo XVI y XVII, a establecerse como despensas agrícolas (locales, regionales o nacionales) para abastecer núcleos poblados, comerciales, rituales y mineros. Nuestro territorio, además, empezó a escribirse como “Encomienda de Chíchira” a partir de 1554, a registrarse en censos productivos y en el tributo, a aparecer en las escrituras del poder, de apropiación de trabajos, excedentes y tierras indígenas (Colmenares, 1999). Entonces, el sometimiento de la tierra y la producción agrícola colonial empezó a escribirse en aquel momento, por eso los archivos de las Encomiendas y su historiografía implican espacios originarios, relevantes para nuestro interés en las memorias del cuidado de la tierra.

Junto con los cultivos de trigo y cebada en los campos, en los poblados y estancias coloniales se establecieron molinos y panaderías en un principio (Rico Villamizar, 1992), y luego también malterías y cervecerías. En la tierra y en el gusto popular, a la par, se empezó a intentar desplazar el maíz e implantar los cereales europeos (el trigo y la cebada). Este proceso duró varios siglos e implicó múltiples conflictos (entre el maíz y el trigo, la arepa y el pan, la chicha y la cerveza), algunos de los cuales no se han dirimido y siguen en tensión. Desde 1554 hasta 1970 (es decir, durante un poco más de cuatro siglos) estas tierras fueron tierras cerealeras, producían trigo y cebada para abastecer molinos, panaderías y malterías locales y regionales, hasta que la llamada “Revolución Verde” decretó otros usos para los territorios montañosos altoandinos: se debían convertir en tierras lecheras (pastos y ganado Holstein, Normando y Jersey) y en ecosistemas estratégicos para la conservación de fuentes hídricas (Almanaque Creditario, 1971). En el apartado “Periodización del cuidado de la tierra” del presente capítulo, profundizaremos en las transformaciones históricas y productivas de Chíchira en los últimos 50 años, pero con raíces de casi cinco siglos de colonización y recolonización presentes en las lógicas y prácticas del cuidado de la tierra.

## **De Encomiendas a Haciendas**

Como se mostró en el apartado anterior, el poder Colonial en estas tierras estableció el tributo -o “rescate”- y la lógica productivista agrícola a través de la Encomienda, imponiendo así sus lógicas de explotación del trabajo de la tierra, tributación al poder y producción rural. Los Encomenderos obligaban a los indios a tributar en forma de productos agrícolas nativos, como maíz, papa, fríjol, achiote, y en artesanías, como mantas algodón y lana, ollas de

barro y mochilas (Colmenares, 1969; Rico Villamizar, 1992); a su vez, impusieron productos foráneos como el trigo y la cebada, los cerdos y el ganado vacuno y ovino, que se insertaron rápidamente en las culturas de la tierra locales y se convirtieron en “tradicionales”.

Además de cuestiones productivas, se trataba principalmente de una estrategia de doctrina, de cristianización y de vinculación del ciclo agrario al santoral católico: diversas advocaciones de la Virgen (del Carmen, de las Mercedes, del Rosario...), San Isidro Labrador, el Corpus Christi, la Navidad y la Semana Santa se instalaron así en el fervor popular y en los cultivos andinos de papas y cereales, en los ritos de lluvia pidiendo irrigación sagrada, desplazando los dioses y ritualidades indígenas. Estas cuestiones religiosas, que hoy siguen muy vigentes en la fe y las prácticas rituales de las personas de Chíchira, y que trabajaremos más en detalle el capítulo V de la tesis, se empiezan a configurar hace casi cinco siglos, desde el establecimiento de nuestra Encomienda colonial hasta la oración a la Virgen del Carmen que nos llega por WhatsApp después de la pandemia y eso ¡si hay señal de internet, claro está!

A finales del XVI la mayoría de Encomenderos habitaba en el pueblo de Nueva Pamplona de Indias, pero algunos empezaban a trasladarse al campo, a los aposentos que construían en sus emergentes “estancias” agrícolas y que luego se convertirían en casas centrales de grandes haciendas señoriales (Fals-Borda), desde donde controlarían la producción y la doctrina de los indios. Siglos después, estas grandes casas señoriales rurales se convirtieron también en centros del poder regional y local y hasta en cuarteles de guerra: las insurrecciones comuneras regionales del XVIII y después, a finales del siglo, las guerras independistas criollas usaron dichas arquitecturas rurales como cuartel general, hospital o gabinete de estrategia y administración militar. Ya en el XX, en 1950, los dirigentes y bandoleros de la guerra bipartidista

también usaron nuestras fastuosas casas rurales como fortín de guerra, para apertrechar y guarecer cuadrillas conservadoras y para impartir idearios políticos a favor del exterminio de liberales, especialmente después del asesinato de Gaitán, el 9 de abril de 1948.

Retornando a las dinámicas de las casas coloniales de los Encomenderos en Pamplona que acá nos interesan especialmente, los indios, por su parte, llevaban periódicamente el tributo a dichos aposentos urbanos y rurales. Las mujeres indias, además, debían tributar allí con jornales de trabajo doméstico, me contaba el historiador Silvano Pabón Villamizar en la entrevista que sostuvimos en 2022 en su taller de historia regional en Villa del Rosario (Norte de Santander). Así, las familias de los Encomenderos tenían a su disposición un grupo de esclavas domésticas y siervas indias en sus hogares: limpiando, lavando la ropa, amamantando y cuidando niños blancos, cocinando, horneando el pan, administrando las cocinas. Actualmente las mujeres rurales viajan a las ciudades o pueblos de la región a trabajar como *internas* en casas de familia y el comienzo de esta práctica podría ubicarse también en nuestra *Encomienda originaria*. Entonces, la genealogía del cuidado que construimos acá nos ubica frente a un lugar de origen de la explotación del trabajo doméstico de las mujeres rurales, cuestión central tanto para nuestra historia del cuidado como para el actual orden social regional y nacional. Además de los orígenes del cristianismo y el tributo en estas tierras andinas, la Encomienda implica para nosotros también el origen de la explotación del trabajo doméstico, asunto central no sólo en las teorías feministas del cuidado que acá trabajamos, sino también en las actuales políticas económicas de Estado.

El establecimiento de una casa de aposento rural fue elemento embrionario de la formación de la Hacienda al interior de la Encomienda (Pabón Villamizar, 2022). De esta figura colonial se desprende, entonces, el establecimiento de la

Hacienda, régimen de gran propiedad de la tierra, sucedáneo de la Encomienda, que se apropia jurídicamente del territorio, el trabajo y las subjetividades de una especie de siervos sin tierra, conformada por indios y mestizos pobres (Pabón Villamizar, 2022; Fals Borda, 1961; 1975; León, 1980). En la Hacienda tienen más participación, como propietarias, las órdenes religiosas europeas asentadas en América y sus procesos de misión en estos territorios se establecieron muchas veces en el seno de esta figura de gran propiedad rural con casa central. En efecto, gran parte de la actual vereda de Chíchira perteneció a la *Hacienda La Valenciana*, propiedad de religiosos, según me comentaban muchas veces mis interlocutores en las conversas y las entrevistas realizadas en terreno. También en los recorridos por el territorio y los mapas parlantes que levantábamos, pues en reiteradas ocasiones visitábamos la casa central de esta Hacienda y conversábamos allí de la historia de Chíchira.



Imagen 19: Casa central de la antigua Hacienda La Valenciana construida por religiosos, actualmente pertenece a la finca La Valenciana, vereda de Chíchira.

## **Hacienda La Valenciana**

Después de las Encomiendas y como consecuencia directa, se establecieron entonces las Haciendas en el nororiente andino. En la Hacienda estaban mucho más cristalizadas las formas legales de propiedad de la tierra, así como la autoridad del señor/dueño sobre el territorio y los siervos, sobre sus cuerpos, almas y trabajos. Sin embargo, esto no significó la ausencia de conflictos, tensiones y resistencias, incluso, de insurrecciones de indios y mestizos rebeldes contra hacendados que llegaron hasta la disolución de grandes propiedades, para posteriormente ser redistribuidas en parcelas (Arguedas, 1960; Caballero Calderón, 2000; Fals Borda, 1961; 1975).

La Hacienda en esta región poseía, tal vez, ciertos rasgos feudales, sin embargo, no respondía tampoco, completamente, a una formación feudal europea típica, pues tenía sus lógicas propias, americanas, mestizas y tanto coloniales como post coloniales, ya que funcionó en la Colonia y perduró en la República criolla (e incluso aún, en el presente), como forma de tenencia de la tierra y de apropiación del trabajo rural, es decir, como formación social agraria tanto del Virreinato como del Estado–Nación emergente (Fals Borda, 1961; 1975).

Esta gran propiedad podía ser laica o religiosa y sus dueños pertenecían a una clase específica de hombres blanco–mestizos de élite (sacerdotes, católicos, españoles, criollos, libres, casados y padres de familia), con poder y con capacidades (heredadas, autoritarias, bélicas, letradas y jurídicas) para ser propietarios de grandes extensiones de tierra y administrar el trabajo agrícola de los hombres y mujeres súbditas, así como de sus cuerpos en algunas

regiones como la Costa Atlántica, pues allí tenían también derecho a las mujeres jóvenes y a la virginidad de las hijas de las familias siervas, a través de la institución hacendaria denominada “derecho de pernada” (ANUC, 1985). Además de la propiedad de la tierra y del trabajo de los hombres siervos, implicaba la apropiación de los cuerpos y las labores femeninas, tanto de su sexualidad como de sus trabajos cotidianos de cuidado, pues el hacendado tenía acceso a la belleza de las muchachas jóvenes y a la fuerza de trabajo de las mujeres de su latifundio. Se trataba de grandes propietarios de tierras, cultivos, ganados y mujeres, en todo esto consistía el fundamento de su poder, prestigio y reconocimiento social.

Algo central en esta formación agraria era la casa principal de Hacienda, lugar alrededor del cual giraba la cotidianidad, la ritualidad y la productividad hacendaria. Pertenecía, sin duda, a la familia del hacendado o a una orden religiosa, pero también constituía una suerte de espacio público/rural, pues la usaban tanto la servidumbre doméstica como los siervos de la Hacienda, quienes se reunían, en sus corredores, patios y jardines, para celebraciones religiosas especiales, para las misas de domingo, para el intercambio y venta de productos agrarios, incluso, para cuestiones políticas y bélicas (Caballero Calderón, 2000), como antes describí. Seguramente, muchos bandoleros famosos organizaron sus cuadrillas en alguna casa de hacienda. Entonces, este espacio era tanto privado (exclusivo de los dueños) como público (centro de actividades políticas, económicas y rituales de la sociedad hacendaria). Muchas veces, estaba habitada sólo por la servidumbre doméstica del hacendado, pues él y su familia vivían en ciudades o núcleos poblados cercanos a la gran propiedad rural.

Tanto la Encomienda como la Hacienda han producido narrativas e imaginarios que nos muestran la propiedad de la tierra como cuestión exclusiva de los hombres. Sin embargo, las órdenes religiosas femeninas

fueron dueñas de estancias y haciendas y participaban activamente del mercado inmobiliario y los préstamos sustentados en tierras durante la Colonia. Como señalé, también hubo Encomenderas en Pamplona en los registros documentales de la Colonia y cuando conversábamos con las personas de la historia del latifundio aparecían relatos de antiguas mujeres hacendadas en Chíchira y la región. Pero el Encomendero y el Hacendado son figuras representadas, casi siempre, como exclusivamente masculinas, europeas y blanco–mestizas. Tales representaciones androcéntricas persisten en los imaginarios actuales y las nuevas formas de relación con la tierra que reproducen patrones de propiedad basados en género/raza/clase (Viveros, 2016). Se desconoce, muchas veces, a la mujer Encomendera, Terrateniente o Hacendada en los relatos de la historia de la tierra; la mujer Ama, propietaria de grandes terrenos, de siervas y esclavos que siempre ha existido, se silencia o se pasa de soslayo en las narrativas ordinarias e institucionales del pasado.

Entonces, cuando este territorio se decretó como “Encomienda de Chichira” se empezó también a convertir en un conglomerado de “estancias” de producción agrícola y ganadera, proceso que se desarrolló a lo largo de la Colonia y que continuó hasta finales del siglo XIX, es decir, ya bien entrada la República, como aparece en el archivo de tierras consultado. Allí también encontramos la participación de instituciones religiosas como prestamistas y propietarias de tierras: el Convento de Santa Calara, la Hermandad de San Pablo, el Santo Oficio y parroquias y dependencias Diocesanas (Catálogo del Archivo Colonial Fondo de Tierras de Pamplona, s.f.).

Según mis interlocutores e interlocutoras habitantes de Chíchira, acá existió hace ya mucho tiempo la Hacienda La Valenciana, de religiosos, con una casa central que fue también convento. La casa central de la Hacienda La Valenciana era monasterio y centro ritual rural, no solamente para los religiosos propietarios, sino también para los hombres y mujeres siervas de la

Hacienda. Esta casa aún se conserva y es un lugar importante para la historia y las memorias de la vereda.

Además de órdenes religiosas, albergó a una familia alemana migrante que llegó a estas tierras durante la Segunda Guerra Mundial, a mediados del siglo XX, y participó activamente en el proceso de tecnificación agrícola local, con tractores, semillas seleccionadas y medianos cultivos de papa, trigo y cebada; además, parceló la gran propiedad para el mercado local de tierras, dividiéndola en medianas y pequeñas fincas con diversos propietarios. En la actualidad, la casa ha sido el hogar temporal de familias campesinas sin tierra que cuidan y trabajan la moderna Finca La Valenciana (algunas de ellas han retornado o provienen de Venezuela en los últimos veinte años, por la crisis migratoria), cuya propietaria, doña Barbara de Velazco, vive en Pamplona. Pese a estar deteriorada, aún se conservan los corredores, el patio interno, los inmensos espacios monásticos y las bellas imágenes de la Virgen del Rosario y San Isidro Labrador dando la bienvenida, en su fachada principal.

La Hacienda La Valenciana, según lo que contaban en las conversas históricas, funcionó como espacio religioso y de producción agrícola. Allí se sembraba trigo y cebada. Se producía también papa y maíz. En aquel momento se intensificó la ganadería en estos territorios, por influencia de los religiosos jesuitas, ganaderos y propietarios de la Hacienda, me contaba un día Arquímedes Robles, cuando íbamos justo a esa finca a cuidar un ganado. Algunos cultivos estaban a cargo de los sacerdotes, pero otras parcelas eran atribuidas a familias campesinas, para que las cultivaran y habitaran. Posteriormente, en predios de la hacienda La Valenciana se estableció una mina de carbón que se explotó hasta finales de los años noventa, aproximadamente durante un siglo o un poco menos, ocasionando daños ecológicos (desechamiento de nacimientos de agua, afectación de bosques) y

en el subsuelo (filtraciones, derrumbes) que aún experimentan habitantes de la vereda.

La genealogía de la vereda de Chichira, entonces, proviene en parte de la Hacienda La Valenciana y la mina de carbón. Sus actuales fincas (sus unidades productivas y lógicas de propiedad de la tierra) y sus dinámicas territoriales provienen de lo que fue dicha Hacienda, o hasta allí podría remontarse parte de su origen. La vereda de Chichira actualmente está compuesta por pequeñas y medianas fincas con distintos propietarios y familias trabajadoras. Esta estructura contemporánea responde a un proceso de disolución de la Hacienda La Valenciana vía mercado local de tierras, que desembocó en la actual fisionomía social y económica del territorio.

Diversas sociedades y territorios campesinos contemporáneos del norte de la cordillera de los Andes provienen, como ya señalé, de la Encomienda colonial y, simultáneamente, de la formación jurídica y económica de las “estancias”, cuestiones que engendraron la Hacienda, la gran propiedad señorial que define la historia de la tierra y que en muchos contextos regionales y locales aún define el presente de las relaciones de propiedad de la tierra. Los actuales territorios campesinos de los Andes se han configurado como comunidades rurales a partir de extensos y complejos procesos históricos: Conquista y Colonización de territorios indígenas, por parte de europeos en el siglo XVI y establecimiento de la Encomienda; formación de “estancias” y del régimen hacendatario entre los siglos XVII y XVIII; y complejos procesos de disolución de Hacienda y formación de territorios rurales constituidos por medianas y pequeñas unidades familiares/domésticas de producción agrícola (parcelas, predios o Fincas) a lo largo del siglo XX.

Esta podría ser la historia campesina regional andina condensada: la historia de la Encomienda que deviene Hacienda, y de su posterior su disolución -productiva y conflictiva- en Fincas. Productiva, porque ha generado la

fisionomía del campesinado actual: sus relaciones con la tierra, memorias colectivas e historias oficiales; las genealogías y políticas propias de recuperación de tierras y defensa del territorio; las relaciones con el Estado a partir de normatividades de Reforma Agraria; y sus relaciones y estructuras de poder, transformadas por el capitalismo, pero que responden a siglos de cristalización. Conflictiva, también, porque la disolución de la gran propiedad ha implicado luchas armadas y rebeliones campesinas contra los poderes de concentración de la tierra: hacendados, clero, Estado y normatividades. Además, ha generado brutales formas de represión contra los y las campesinas: asesinatos, masacres, desplazamientos, torturas, desapariciones y exterminios por parte de fuerzas terratenientes, estatales y paraestatales. En Colombia, múltiples regímenes del terror nacionales, regionales y locales son latifundistas, se han implantado en contra de la disolución de la Hacienda y la distribución de la tierra en los últimos cincuenta años.

De tal modo que las lógicas hacendatarias no han sido completamente desplazadas en la actualidad. En algunas regiones andinas las Haciendas se convirtieron, como mencioné, en territorios campesinos organizados a partir de Fincas, es decir, de la mediana y pequeña propiedad de la tierra y de su explotación familiar. En otras regiones persiste la Hacienda, transformada en agroindustria contemporánea (ganadera, palmera, maderera...), pero manteniendo formas hacendatarias de gran propiedad, monopolio y concentración de la tierra, explotación del trabajo y tensiones con sujetos rurales que aún exigen la distribución de la tierra. El gran dueño fue desplazado por la corporación de empresarios y los conflictos históricos por la tierra adquieren nuevas características, pero no se han resuelto.

Diversos factores y actores influyeron en la disolución de la Hacienda y la formación de lo campesino en los Andes nororientales. Desde el mercado local de tierras hasta las políticas estatales de distribución y uso de la tierra,

mediante la Reforma Agraria (1968-1978), también, intensos conflictos y dinámicas locales y globales de movilidad y poblamiento. Este proceso se empezó a abordar acá, tomando a Chichira como terreno etnográfico e histórico.

### **Una genealogía de las Fincas en Chíchira**

Las anteriores descripciones de la “Encomienda de Chíchira” y la *Hacienda La Valenciana* pretenden introducir esta genealogía y mostrar el contexto histórico de surgimiento de las actuales Fincas o Unidades de Producción Rural en la vereda de Chichira, es decir, los procesos que antecedieron y configuraron las relaciones contemporáneas con la tierra, la naturaleza y la espiritualidad en el campo actual donde se realizó la observación etnográfica. Las Fincas, entonces, empiezan a formarse a mitad del siglo XX y provienen, fundamentalmente, de procesos de disolución de la gran Hacienda, parcelada en grandes y medianas propiedades rurales (de entre 50 y 800 hectáreas aproximadamente) que durante la segunda mitad del siglo continúan subdividiéndose en fincas más pequeñas, conformando así regímenes campesinos andinos de mediana y pequeña tenencia, influenciados por procesos migratorios regionales y transnacionales que fragmentaron más los predios originales y reconfiguraron la fisonomía catastral y poblacional de la vereda.

En las últimas décadas, las reglas de transmisión y división de herencia entre todos los hijos e hijas por igual, el mercado regional de tierras, las nuevas formas de movilidad y algunas asignaciones predios por parte del Estado a familias reclamantes reconocidas oficialmente como “víctimas” y

“desplazadas” por el conflicto armado, han reducido el tamaño de las Fincas, pero su imagen y estructura se asemejan a aquellas originarias de mediados del siglo XX, pese a su notable diferencia en tamaño, es decir, en número de hectáreas.

Las Fincas cuentan con una casa principal, habitada comúnmente por la familia dueña, y algunas también poseen otra casa más pequeña para los *vivientes*, arrendados o trabajadores agrícolas. También, tienen espacios para el cuidado de los animales: establos o pesebreras para ganado, bueyes y bestias; apriscos para cabras u ovejos, cocheras para cerdos, corrales para gallinas y estanques de truchas, aquellas privilegiadas que se ubican en las partes más altas y que cuentan con abundante agua. Además de tales construcciones, su área se divide en campos de cultivo, potreros de pastoreo y reductos de bosque nativo que aún se conservan. Algunas poseen fuentes de agua propias, como quebradas y nacimientos de donde se abastecen. Siempre están atravesadas por sistemas de riego rudimentarios, conformados por infraestructuras precarias de mangueras (muchas veces rotas, goteando o con fugas, remendadas con *tripa*), tanquillas y tanques para el suministro de agua, proveniente de sus fuentes propias, de servidumbres privadas adquiridas o del Minidistrito de Riego Rural que trae el líquido desde los páramos cercanos de Sisaeva, Tierranegra y El Silencio. En el capítulo IV de la tesis profundizaremos en tales infraestructuras rurales del agua, en sus usos y relaciones de hidro-poder.

Entre las Fincas se configuran regímenes locales y provinciales de diferencias que implican jerarquías –explícitas y prácticas– al interior de la vereda de Chíchira, formas sociales de desigualdad y prestigio; por ejemplo, entre propietarios y sin tierra, entre grandes y pequeñas parcelas, o entre aquellas mejor equipadas y las que sólo cuentan con potreros y campos de cultivo, sin casas ni establos. Algunas, poseen carretera hasta la casa principal, otras sólo

tienen caminos para llegar a pie o *en bestia*, cuestión que también implica distinciones entre los predios, su valor, sus propietarios y habitantes. Las Fincas con abundante agua y las Fincas con problemas de abastecimiento del líquido, constituye otra marcada jerarquía que describiremos y analizaremos en detalle más adelante.

En las ilusiones de los proyectos del poder político-administrativo, las Fincas o parcelas se concebían como el modelo por excelencia de distribución de la tierra, organización social y productiva campesina, y formación de comunidad rural (Almanaque Creditario, 1973). Sin embargo, dicho modelo no logró solucionar completamente las profundas jerarquías económicas y sociales en lo rural. Desigualdades por la tenencia de la tierra, por la división social del trabajo rural o por las dinámicas migratorias, sumadas a las jerarquías de género, hacen que el modelo de distribución y organización campesina en Fincas configure siempre formas propias o endémicas de diferencia, que desembocan en sistemas rurales de explotación de la naturaleza y el trabajo, adaptados a las nuevas lógicas de parcelación. Las relaciones con la tierra, entonces, se conforman por estratos sobrepuestos de esquemas de desigualdad.

Históricamente, las lógicas de propiedad de las Fincas han sido androcéntricas y han oscilado entre los derechos individuales y familiares de tenencia de la tierra. “Androcéntricas” e “Individuales”, pues los han detentado los sujetos varones, en términos de titularidad y uso, a través de compras o sucesiones. “Familiares” cuando se incluye la figura de matrimonio y de mujer/esposa rural, y ambos conyugues aparecen como titulares de la propiedad; también, es “Familiar” cuando se reparte entre los hermanos y hermanas herederas (antes, exclusivamente entre los varones, ahora las mujeres también heredan) o se delega en alguno de ellos (generalmente, en el varón primogénito) su cuidado, uso y explotación. Desde

finales de los años ochenta, las políticas Estatales de distribución de la tierra han contemplado, en el papel, al sujeto “mujer rural” como titular, pero la brecha de género no ha logrado ser saldada en términos de tenencia rural de la tierra en Colombia. Así, diversas formaciones jerárquicas, históricas y nuevas, se han reconfigurado en los actuales territorios campesinos andinos, conformados por medianas y pequeñas Fincas. El fin de la gran propiedad que constituía las Haciendas y la dualidad jerárquica Patrón-Siervo no implicó el fin de las desigualdades en las relaciones con la tierra.

### **Violencia bipartidista y poblamiento**

La violencia bipartidista en Colombia, con intensidades y repertorios de acción específicos, tanto en la Capital de la República como en sus regiones (1940–1960), fue uno de los periodos que determinó tanto el poblamiento de la vereda de Chíchira en el siglo XX, como la distribución demográfica nacional, pues transformó su fisonomía poblacional en predominantemente urbana, con un par de ciudades que se proyectaban como metrópolis (Bogotá, Medellín y Barranquilla) comerciales, financieras y globales (Fals Borda, et. al., 1984). Las regiones de frontera (agraria e internacional), a su vez, se urbanizaron, sus ciudades y pueblos crecieron rápidamente, mientras algunos de sus territorios rurales quedaron desolados, por diversas formaciones del terror que azotaban los campos (Fals Borda, 1984). Sólo ánimas en pena vagaban por desolados caminos, posadas, mercados y veredas, antes habitadas por familias y comunidades campesinas productivas, asesinadas durante la violencia o desterradas a las grandes metrópolis emergentes y a las medianas ciudades regionales, también, a pueblos centro de Provincia (como

Pamplona) e, incluso, a otras veredas (como Chichira), escapando del horror de la guerra y buscando refugio.

Entonces, muchas familias que actualmente habitan la vereda llegaron a estas tierras, en aquellos momentos, provenientes de pueblos y campos azotados por enfrentamientos bipartidistas y abusos del gobierno –regional y nacional– conservador en las Haciendas de liberales, contra los dueños y contra sus siervos (habitantes y trabajadores de la tierra de la hacienda) que, por principio, pertenecían al partido y al electorado de su patrón. También las violencias bipartidistas irrumpieron contra comunidades campesinas parceladas, productivas y autosostenibles, cuyos habitantes estaban estigmatizados de detentar doctrinas del liberalismo asociadas al comunismo, el cual también se perseguía, reprimía y castigada brutalmente en esos tiempos, a niveles locales, regionales, nacionales e internacionales. No sólo los enemigos –liberales y “comunistas”– eran desterrados, también los copartidarios conservadores huían del horror en los territorios dominados por su fracción política.

Las acciones bélicas de bandoleros conservadores emblemáticos de la región, como los Chulavitas y don Arsenio Flores, su comandante, se narraban en las conversaciones que entablábamos con las personas de Chíchira y también aparecen en novelas regionales sobre la cuestión rural, como *Siervo sin Tierra* (Caballero-Calderón, 2000). Los Chulavitas surgieron en las montañas de Boyacá, muy cerca de Santander, en un lugar de mayoría conservadora. Se formaron como autodefensa local campesina y luego se convirtieron en una especie de organización bandolera de alcance regional (Boyacá, Santander y Norte de Santander), auspiciada por militares y administraciones locales conservadoras, encargada de instaurar el régimen del terror conservador en los territorios campesinos, asesinando y desterrando liberales, violando mujeres y quemando casas de haciendas y también pequeños ranchos de

jornaleros pobres sin tierra. Los Chulavitas transitaban, en 1950, por los caminos a lomo de mula y caballo, armados hasta los dientes, medio borrachos de tanto chirrinche, buscando a sus enemigos entre los ranchos, pesebreras y cultivos (Caballero Calderón, 2000). En ese entonces, los cultivos de cebada y trigo de toda esta región quedaron regados con sangre.

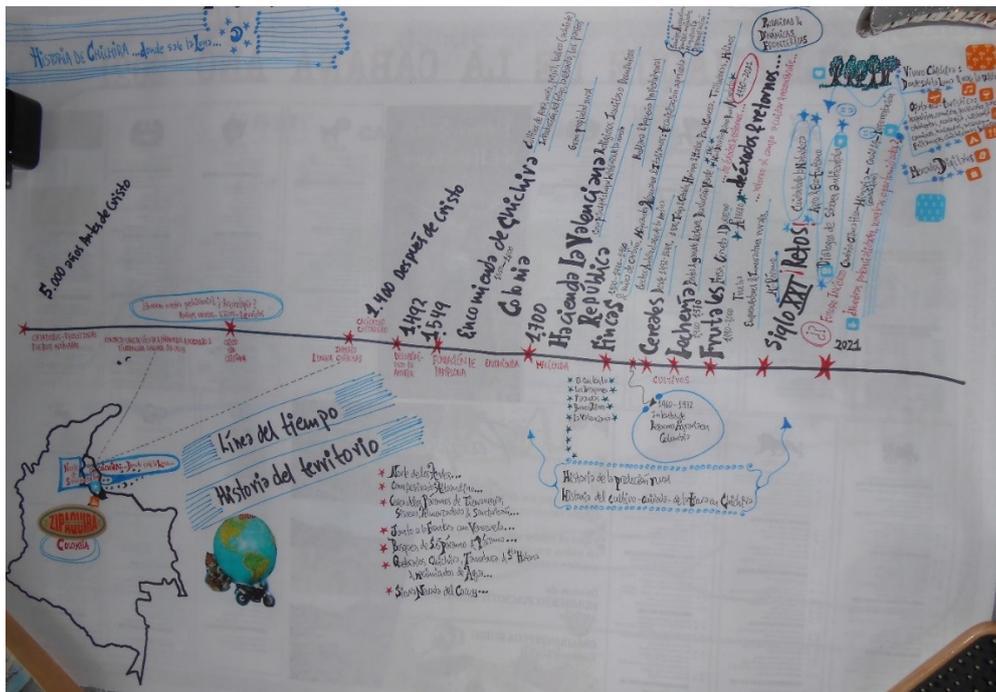


Imagen 20: Línea de tiempo, diseñada, alimentada y socializada con mis interlocutoras e interlocutores en campo, de donde salió parte de este capítulo histórico.

## Periodización del cuidado de la tierra

Reconstruyendo la historia del cuidado de la tierra, es decir, la historia agrícola, ambiental y del trabajo rural, a través de los archivos consultados y las memorias comunitarias recolectadas en terreno, profundizaremos a

continuación en nuestra anunciada periodización de la producción campesina durante los últimos cincuenta años (1970–2022), en la vereda de Chíchira: fin del cultivo del trigo (1970–1985), intensificación de la ganadería de leche (1985–2000) y nuevos sembrados comerciales de frutas como fresa, durazno y ciruela (2000–2022). Se trata de trazar un recorrido por los usos de la tierra y las transformaciones productivas en estas montañas andinas, que implica cambios en las lógicas del cuidado de la tierra y las relaciones con la naturaleza. La historia de la Encomienda colonial y de la Hacienda parcelada, que antes narramos, es un antecedente y un contexto genealógico necesario, pues representa el proceso que desembocó en la creación de las Fincas de Chíchira del siglo XX y XXI, lugares donde se asienta nuestra periodización del cuidado.

Con esta periodización, entonces, se pretende organizar las memorias dispersas del cuidado de la tierra en las Fincas, sus cambios y reconfiguraciones, e identificar los diferentes actores que han participado activamente en la invención de la llamada “vocación de la tierra”, acorde a los proyectos de desarrollo económico que determinan unos usos regionales del suelo y que tienen efectos tanto globales como locales. Justo estos efectos -globales- serán descritos y analizados en la vereda de Chichira, a través de la narración de su historia agrícola. Las voces, las relaciones de poder y las tensiones entre los diversos actores que han participado de la invención de la “vocación de la tierra” (productores, comerciantes, técnicos agropecuarios, agrónomos y planeadores del desarrollo...), serán tejidas en este relato, en este entramado de memorias de cuidado del campo.

Basándonos en la etnografía y en la lectura del Almanaque Creditario, la periodización del cuidado de la tierra se ha dividido en tres etapas productivas: I) trigo, II) leche y III) frutas. Además del cuidado de la tierra, otro hilo narrativo de estas memorias lo constituye la constante introducción e

imposición de especies foráneas como lógica productiva, es decir, la permanente colonización de la tierra en esta región andina mestiza, desde la Encomienda hasta hoy, desde el tributo colonial hasta el actual discurso “ecológico” o “verde” del “emprendimiento” e “innovación” rurales. La recolonización de la tierra y la naturaleza, con su lógica productivista de invasión, dominación y destrucción de ecosistemas, acompaña este relato de memorias de la tierra.

### **Cereales: el fin del trigo y cebada (1970-1985)**

A mediados del siglo XX, entre las conflictividades bipartidistas y bandoleras y las movilidades arriba presentadas, gran parte de los campos de cultivo de Chíchira estaban sembrados de trigo y cebada, siguiendo la tradición centenaria implantada cuatro siglos atrás por los colonizadores europeos. La producción cerealera empezó a tecnificarse en estos momentos, como parte de la política rural nacional (Almanaque Creditario, 1968: 31): el Estado y el mercado ofrecían maquinaria agrícola –tractores, segadoras y trilladoras mecánicas–, semillas certificadas de trigo y cebada y asistencia técnica a los campesinos, para sistematizar sus producciones (Almanaque Creditario, 1968). Políticas de crédito y endeudamiento, articuladas a las de instrucción e intervención tecnológica, se establecían en el campo, en las relaciones de los campesinos con el Estado y el sistema público de financiamiento rural de aquellos momentos (Almanaque Creditario, 1968).



Imagen 21: Almanaque creditario (1968), sobre la tecnificación del trigo en Colombia antes de su desaparición como cultivo.

Se trataba de un importante hito de transición tecnológica en estas laderas andinas de tradición cerealera, donde los arados de bueyes empezaron a convivir con los nuevos tractores importados, marca Ford o Allis-Chalmers o International Harvester (Almanaque Creditario, 1968) –*gramaban los bueyes y gramaban los motores*, me contaba don Luis Porras, quien fue cultivador de cereales en Chíchira–; o donde las trilladoras manuales, marca Henri Lanz Manheimm Inc., fabricadas con hierro y madera en el siglo XIX en Alemania, se adaptaban para ser operadas por motores Diesel y correas de caucho, y recorrían los campos de cultivo de la vereda en tiempos de trilla. Los

propietarios de tierra (campesinos de la región, e italianos y alemanes inmigrantes), junto con agrónomos y técnicos de las agencias del Estado (Caja Agraria, ICA, INCORA), empezaban así a mecanizar y tecnificar los cultivos de trigo y cebada de la región, cultivos que pronto desaparecerían por completo de estas tierras, debido a políticas de importación de cereales y de nuevos usos del suelo en las vertientes medias y altas andinas, decretados por expertos de agencias internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo (Almanaque Creditario, 1971: 33).

Además, las semillas seleccionadas, mejoradas y etiquetadas (enlatadas o empacadas) con logos de entidades del Estado y de corporaciones multinacionales aliadas a las políticas del desarrollo –Caja Agraria, ICA, SCHERING, DU PONT– (Almanaque Creditario, 1968), empezaban a esparcirse por el suelo, a través de las manos y conocimientos de agricultores con algo de instrucción técnica (Almanaque Creditario, 1968), reemplazando así el rol de los abuelos, los niños y las mujeres en la selección local de las pequeñísimas semillas de trigo y cebada que requerían de la minucia femenina y la paciencia cotidiana para ser bien escogidas y para su posterior germinación y productividad.

La tradición agrícola también estaba inserta en el gusto popular campesino e incluso se mantiene aún hoy en día, casi medio siglo después del fin de la producción cerealera. La importancia del pan y la cerveza en el gusto campesino, y la presencia de granos y cuchucos de trigo y cebada, así como de harinas, en diversas preparaciones cotidianas (sopas, arepas, pasteles, empanadas, amasijos, fritas o bebidas alcohólicas) persisten, como huellas del pasado cerealero de la tierra, en la comida de la familia y la colectividad campesina.

Como se mostró al principio del capítulo, desde el establecimiento de la Colonia europea en estas tierras, en el siglo XVI, se implantó el cultivo de

trigo, y junto con él, los molinos, la harina y las panaderías en la Nueva Pamplona de Indias y sus territorios circunvecinos, como estrategia de colonización del gusto, la comida y la economía cotidiana indígena y mestiza. Los sembrados de trigo, los molinos y las panaderías invadieron así el espacio andino, conquistando rápidamente la tierra y el gusto regional. El pan, a su vez, se insertó en las despensas y mesas mestizas de las familias andinas, que antes eran indígenas y consumidoras de maíz, papas, frijol, achiote y carnes de monte. El trigo y la harina influyeron, de este modo, en la formación del gusto mestizo en el nororiente de los Andes, a través de estructuras de poder y dispositivos disciplinarios aplicados sobre las tierras, los cuerpos y sus apetitos.

De esta forma, los cereales europeos se convirtieron en ingredientes fundamentales de la comida regional: en las sopas, mutes, guarapos y chirrinches campesinos, se empleaban granos y cuchucos de trigo y cebada para la alimentación cotidiana y para las celebraciones religiosas y los rituales rurales (agrícolas, familiares, sociales, comunitarios), donde se consumían bebidas alcohólicas de cereales, fermentados artesanalmente. La harina de trigo se empleaba, por su parte, para hacer arepas, pasteles, empanadas y fritas en los hogares de la vereda y el pan fresco nunca podía faltar en una casa respetable.

Incluso en la actualidad, la presencia del pan implica una especie de sustancia moral, espiritual y de hospitalidad, que es central en las casas campesinas andinas de la región, como se verá en el próximo capítulo sobre cuidado y abastecimiento de las Fincas. Anteriormente, muchas Haciendas contaban con sus propios hornos para la fabricación del pan para el consumo cotidiano de la familia y los jornaleros rurales. Ahora, la gestión del pan fresco es una cuestión importante en la dinámica cotidiana, familiar y productiva de todas las Fincas, implica la activación de redes de intercambio y de movilidad, de

conexión de la vereda con el pueblo, de reciprocidad, por donde circula el pan fresco hasta las fincas y los diversos lugares de trabajo campesino, muy lejos de las panaderías y hornos del pueblo.

También, la cebada, para malta y cerveza, se ha intentado imponer, históricamente, en el gusto, los rituales y las parrandas campesinas regionales (Almanaque Creditario, 1971), especialmente desde mediados del siglo XIX, como proceso civilizatorio para acabar con la supuesta barbarie de las chicherías y del consumo de chicha de maíz. Posteriormente, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX se impuso la cerveza, de nuevo con fuerza y como política higienista de Estado, pretendiendo incentivar procesos nacionales y regionales de industrialización, a través de cervecías y malterías en los pueblos y ciudades.

Estas tierras de Chíchira producían, entonces, trigo y cebada para los mercados locales de Pamplona y para la Provincia, sin embargo, la ubicación fronteriza siempre afectó el mercado cerealero en la región, pues entraba trigo, harina, malta y cerveza barata de Venezuela, lo cual impactaba en la economía rural regional, bajando demasiado los precios de los granos locales, así como sus subproductos. Por otra parte, desde los años sesenta el gobierno colombiano suscribió una política de desarrollo económico con Estados Unidos que implicaba la importación de cereales y se empezó a desincentivar la producción local de trigo y cebada, acabándose totalmente a mediados de los años ochenta.

Actualmente en algunos municipios cercanos, como Cágota de Velasco y Santo Domingo de Silos, se está intentado retomar la tradición triguera y harinera de la región a través de proyectos de Administraciones Municipales e iniciativas comunitarias que han vuelto a sembrar trigo, pretendiendo fortalecer la economía agrícola y la soberanía alimentaria local, en estos tiempos recientes de encarecimiento de los alimentos y de dificultades

internacionales para la importación del trigo a Colombia, proveniente de regiones globales en guerra. Sin embargo, estos proyectos muchas veces fracasan o no tienen continuidad en el tiempo. Sus alcances son limitados, pues no tienen en cuenta la cadena completa del trigo, la harina y el pan, y no diseñan estrategias eficaces de comercialización.

### **Lechería: pastos y ganado (1985–2000)**

Desde los años sesenta, en Colombia, empiezan a desarrollarse unas políticas de fomento ganadero diferenciales en lo regional, pero de alcance nacional, pues incentivaban unas razas para carne en zonas de clima caliente y otras razas para leche en territorios fríos (Almanaque Creditario, 1968). Esto implicaba la inserción de nuevos tipos bovinos en los ecosistemas andinos de alta montaña, la siembra de pastos mejorados (en potreros o en cultivos, para corte y *ración* de las vacas lecheras, con mezclas de melazas y sales minerales) y el establecimiento de nuevos esquemas de manejo “cultural” del ganado -ordeño, alimentación, vacunación, reproducción- (Almanaque Creditario, 1968; 1971; 1972; 1973; 1974). Las políticas nacionales de fomento ganadero de aquel entonces estaban alineadas con la planeación global del desarrollo rural, la cual decretaba la intensificación y mecanización agrícolas en tierras planas y bajas, mientras las zonas de montaña debían dedicarse a la lechería y, especialmente, a la conservación hídrica (Almanaque Creditario, 1971: 33), manteniéndose sólo algunos cultivos de altura, como la papa, la cebolla y algunas frutas de clima frío.

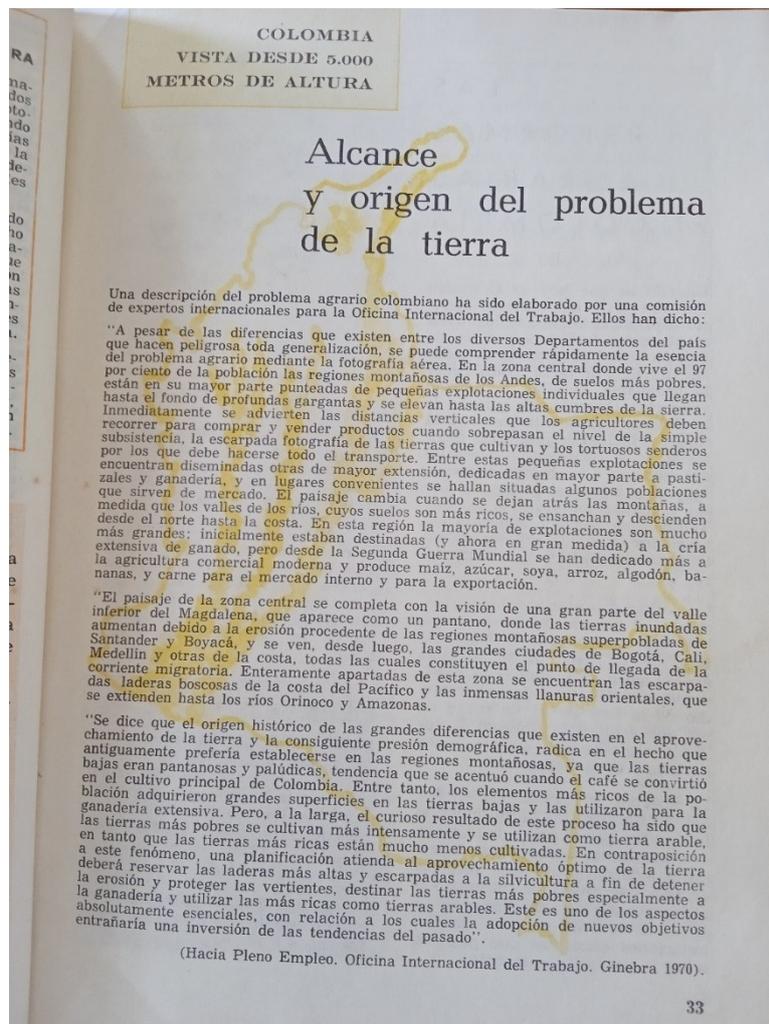


Imagen 22: Almanaque creditario (1971), informe sobre la cuestión agraria en el país, teniendo en cuenta sus relieves y variaciones ecológicas andinas, emitido por la OIT en 1970.

El fomento del ganado lechero en tierras altas de ladera, como política rural de Estado, coincidió con el fin del cultivo de trigo y cebada en estas montañas andinas de Chíchira. Antes, en las Fincas cerealeras había, quizá, algunas pocas vacas criollas para abastecer a la familia de leche, cuajada y mantequilla, fundamentalmente, y se fabricaban algunos quesos locales cremosos, rancios e hilados. También, las familias campesinas tenían algunas *bestias* para carga y transporte, y un par de bueyes para arar, en potreros o

encerrados junto a las casas o amarrados en botalones. En aquel entonces, el paisaje de la vereda no estaba determinado por el ganado lechero y sus potreros de pastura, como ahora.

Antes de los años ochenta, la raza bovina de Chíchira, por excelencia, era la llamada *paturra*: pequeñas reces adaptadas a climas fríos y ecosistemas de montaña, de poca producción lechera (entre 2 y 5 litros de leche diarios) y consumidoras del forraje de estas praderas andinas, también, de los desechos del hogar y de la trilla de cereales que se usaban como heno para alimentación animal. La inserción de nuevas razas extranjeras y *mejoradas* (Normando, Holstein, Jersey, Holando Argentina, Gir...), que comían sales mineralizadas y melazas nutritivas, así como concentrados y pastos de corte especiales, implicó, a su vez, la desacreditación y estigmatización de las vacas *paturras*: por ser forrajeras, enanas, peludas y pequeñas productoras de leche, empezaron a ser percibidas como feas, insignificantes e improductivas. Así, con la implantación de la lechería, los cruces de ganado criollo que los y las campesinas criaban en esta región empezaron a despreciarse estética y económicamente. Actualmente, casi que desaparecieron las *paturras* del paisaje de Chíchira y sólo se ven vacas grandes, *finas* y traídas de afuera, en estos pastizales fríos del sub-páramo, transformado en un gran potrero lechero que limita con el bosque nativo y que crece continuamente, como parte de las prácticas del progreso rural *in situ*, acabando con reductos del bosque, pero aumentando la producción diaria de leche y el bienestar y prestigio de la familia campesina.

Los programas estatales de fomento lechero promocionaban vacas seleccionadas, fecundación y mejoramiento genético, así como modernos esquemas de vacunación (Almanaque Creditario, 1968; 1971; 1972; 1973; 1974). A través de Fincas regionales y tecno-funcionarios de Estado, se introdujeron unas cuantas razas europeas (Normandas de Francia, Pardo

Suizo de Suiza y Jersey del Reino Unido), y algunos cruces realizados en Norteamérica (Holstein) y Argentina (Holando Argentina), a estas praderas andinas, imponiéndose, en su momento, como forma de prestigio y progreso para la economía familiar campesina, el hecho de tener algunas vacas muy grandes extranjeras, para sostener en la Finca, a expensas de los ecosistemas andinos convertidos en praderas de pastos importados y pese al esclavizante trabajo del cuidado cotidiano del ganado y el ordeño matutino.

Así, estos territorios trigueros y cebaderos se transformaron en potreros. Los actuales paisajes de Chichira están atravesados por cercados de alambres de púas<sup>17</sup> y conformados por potreros y establos o corrales para manejar ganado. Las vacas se volvieron parte del paisaje andino, antes más agrícola y cerealero. Las Fincas transforman toda su fisionomía, es decir, cambiaron drásticamente el paisaje, en pos del sostenimiento del ganado de leche traído del Norte Global y del Cono Sur. Ahora, se debía dividir el territorio con líneas rectas de alambre de púas y sembrar pastos forrajeros foráneos como angletón, guinea, picuyo o jarretón, especiales para la producción lechera (Almanaque Creditario, 1971; 1972; 1973; 1974). También debían hacerse bebederos y saladeros en los potreros y establos, así como adecuar mangas y botalones para vacunar y lavar ganado.

Se implantó el trabajo incesante, cotidiano y mal pago de ordeñar todas las mañanas una, dos o tres vacas grandes y extranjeras, o un lote de producción de leche a mayor escala (entre 10 y 40 vacas, las más grandes lecherías de la vereda). El ordeño, actualmente, se convirtió en tradición campesina y representa una forma de explotación del trabajo rural, esclavizante, pues no

---

<sup>17</sup> Desde el siglo XVI se usaban *cimientos* en la región, cercados construidos con piedra, al estilo navarro, para la cría de ovejas fundamentalmente y para establecer linderos de las encomiendas y las estancias de la época colonial. Los *cimientos* se siguieron usando hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando fueron reemplazados por el alambre de púas. Actualmente aún se pueden ver algunos *cimientos* en los campos de Chichira, dividiendo potreros o fincas, o en las veras de los caminos.

tiene días de descanso ni vacaciones, y generalmente es mal pago. El bajo precio del litro de leche es tema de conversación frecuente en las charlas cotidianas en Chíchira: ¡*Cuesta más una cerveza que un litro de leche!* Me decían muchas veces mis amigos en campo, unas veces con humor y otras veces quejándose de la economía y la explotación lechera. Sin embargo, para los y las cuidadoras de ganado con quienes hablaba, la rutina del ordeño en general era agradable y representaba un ingreso seguro y diario que aportaba significativamente a la economía familiar. Cuando hablábamos de este primer trabajo del día, tomando café junto a la estufa de leña después de haberlo realizado, María y Olegario nunca se quejaban del frío, la madrugada y la rutina de ordeñar las vacas siempre, todos los días, muy temprano, sin falta: ¡*llueva, truene o relampaguee!* como dicen por acá.

### **Frutales: fresa, durazno y ciruela (2000–2022)**

A mediados de los años noventa, motivados, fundamentalmente, por los intercambios y movilidades de personas, saberes agrícolas y plantas con Venezuela, además, por la demanda del mercado regional, los campesinos de Chíchira empezaron a sembrar pequeños y medianos cultivos de fresa (de menos de 1 hectárea) en sus fincas. Entonces, las lógicas de cuidado de la tierra se volcaron hacia un sistema de producción frutícola que demanda elevadas cantidades de trabajo rural y de agrotóxicos *-fumigo-* en su manejo, para lograr producir frutillas que puedan insertarse en los mercados regionales: frescas, grandes, rojas, sin imperfecciones, maduras, pero no podridas. Sin rastro alguno de moscos, gusanos o mariposas. Además, la tierra debe cubrirse con plástico negro o con cascarilla de arroz para protegerlas. A finales de los años noventa, ya se había convertido en cultivo tradicional, incluso, se realizaron tres Festivales anuales de la Fresa en la vereda, entre el año 2000 y 2002, uno de ellos incluyó reinado.

Las plantas de fresas, desde hace mucho tiempo, se sembraban en las Fincas de Chíchira, pues se trata de una especie común, introducida quizá desde la Colonia, pero que antes se cultivaba en las huertas caseras o jardines que cuidaban las mujeres y los niños, no en cultivos comerciales, tecnificados y grandes, como ahora. La producción de la fresa generalmente está en manos de los hombres; las mujeres participan en la alimentación de los jornaleros y en la cosecha de la fruta, pues esta labor se asocia a la delicadeza y el cuidado femenino en la selección. Hoy en día, parte del paisaje de Chíchira está conformado por parcelas de tierra plastificada para la producción de fresas.

Justo por aquella época también empezaron a sembrarse los primeros cultivos comerciales de durazno en fincas cercanas de la región. Los durazneros pioneros eran personas que regresaban de Venezuela, por la crisis económica de los años noventa, a sus fincas, antes abandonadas en Chitagá, Cécota, Pamplona y Pamplonita, pero ahora prosperas unidades productivas de durazno para el comercio local y nacional, incluso, internacional con la misma Venezuela. En ocasiones, los propietarios viven en las fincas, en casas nuevas o restauradas junto a los sembrados de árboles de durazno y algunos ciruelos. Otras veces, habitan en los pueblos de Chitaga, Cécota o Pamplona, o en las ciudades de Cúcuta y Bucaramanga. Pero siempre, los durazneros de estos campos establecen redes territoriales de alcance regional e, incluso, nacional, mediante el comercio y la circulación de sus frutas; a través de camiones Turbo y carreteras, de locales en centrales de abastos urbanas o de pequeños mercadillos de pueblos y barrios, que se conectan con los campos de Chíchira, conformando así una suerte de geografías o redes durazneras.

Estos árboles se demoran aproximadamente 4 años en producir frutos. Los plantones para la siembra son injertos y deben comprarse en viveros especializados de Chitagá y Cécota. Se trata de arbolillos (de 30 centímetros de altura, aproximadamente) híbridos, conformados por dos especies

diferentes de durazno: una poco productiva, pero con raíces fuertes y resistentes a estas tierras pedregosas de ladera, se injerta con otra planta delicada y más productora de hojas, flores y frutos. Por ser caducifolios y nativos de países euroasiáticos con estaciones marcadas, deben someterse a un régimen de agroquímicos que simula un invierno y un otoño en el que pierden sus hojas, para poder continuar con sus fases de floración y luego dar finalmente frutos. Actualmente el durazno representa parte importante de la economía e identidad de la vereda, incluso, de la región que se muestra e identifica como productora tradicional de durazno. Por su parte, las ciruelas también se insertaron recientemente en el paisaje productivo de la vereda, a la par que el durazno y en algunas fincas de Chíchira son el cultivo principal.

En la actualidad la producción frutícola en las Fincas configura un paisaje veredal de monocultivo que destruye la diversidad tanto económica como ecológica de esta región andina. El manejo de los frutales de clima frío implica, en ocasiones, la tumba de bosques nativos y la muerte de nacimientos de agua, así como la contaminación de quebradas y ríos, de la tierra y de los cuerpos de los hombres jornaleros que *echan fumigo* y se intoxican las costillas cargando las *fumigadoras* manuales u operando las mecánicas. Generalmente, los dueños de la tierra y de los cultivos (los freseros y durazneros ricos) no se untan sus manos con veneno, sólo comercializan y cobran el producto, y andan muy limpios, saludables y bien vestidos, en sus camionetas 4 x 4 por estas trochas embarradas o por la nueva autopista regional doble calzada Pamplona–Cúcuta, escuchando música norteña, carranguera y ranchera.

\* \* \*

En la vereda se producen, también, otras frutas, pero en menor cantidad. La mora, por ejemplo, es otro cultivo importante, incluso, algunas mujeres campesinas recolectan mora silvestre para el autoconsumo familiar o para vender un par de kilos en el mercado de Pamplona. Se cultivan, además, algunas frutas nativas como la uchuva, el tomate de árbol y la granadilla, que han sobrevivido a cinco siglos de destrucción de especies nativas y a la recolonización de la tierra con especies foráneas, que antes narrábamos.

La papa y el maíz podrían, también, ser vistas como sobrevivientes de la recolonización de la tierra en la vereda y la región, pues no han dejado de sembrarse por acá desde los chitareros hasta hoy. Sin embargo, las variedades que ahora se cultivan de maíz y papa son foráneas y mejoradas genéticamente, propias de otras zonas de los Andes o Mesoamérica, e incluso provenientes de cruces e híbridos producidos en el Norte Global (México, Canadá, EE. UU. y Europa) (Almanaque Creditario, 1968; 1971; 1972; 1973). Lo mismo pasa con especies indígenas como el tomate y el frijol. Por su parte, el *apio* –arracacha– es quizá otra de las pocas especies precolombinas de cultivo, sobrevivientes en los Andes nororientales. Este tubérculo andino, que aún se cultiva en algunas Fincas, debe sembrarse con su batata en dirección a la salida del sol, pero a los campesinos, en general, no les gusta mucho, pues en tierra fría se demora más de un año en producir. Sin embargo, el *apio* requiere de muy poco abono químico y no necesita de *fumigos* tóxicos, pues está aún bien adaptado a estas tierras de ladera, ya tan deterioradas por la recolonización agrícola, la ganadería y la minería de carbón.

En los últimos años se ha fortalecido la producción de arveja y de trucha en la vereda. El cultivo de arveja en Chíchira, actualmente, se incentiva como proyecto productivo rural por parte de algunos líderes locales, comerciantes y funcionarios públicos de Alcaldías y Gobernación. Requiere de abono químico y de buen *fumigo*, además, deben tejerse las pequeñas plántulas en un

sistema de cuerdas y alambres, tensados con varas de madera, extendido por el área del sembrado, para obtener una buena producción. Este trabajo se denomina *colgar alverja*, en la vereda.

Por su parte, la trucha ha surgido en los últimos veinte años como iniciativa de inversión y negocio de propietarios de fincas de la zona alta de la vereda, irrigadas por las quebradas Tanahucá, Chíchira, El Silencio, Torres y Santa Helena, con disponibilidad de agua abundante y fresca para la piscicultura. Además del recurso hídrico, se usan muchos bultos de comida semanales y es necesario conseguir huevos o alevinos, pues en estanques la especie no puede reproducirse naturalmente. La trucha, por cierto, acabó con toda la fauna ictiológica de estos ríos y lagunas altoandinas, pues es una especie depredadora y carnívora, mucho más grande que las especies nativas de peces, a las que exterminó casi completamente: panches, capitanes, jaboneros y rampuches. Tanto la arveja como la trucha son especies traídas del Norte Global a Chíchira, a través de diversas oleadas migratorias y de colonización de la tierra y el trabajo rural en esta región, desde el siglo XVI hasta hoy.

Una cuestión interesante, que se puede vislumbrar a lo largo de todos estos periodos de producción agrícola, es la forma cómo se inventa tanto la llamada “vocación de la tierra”, como la llamada “tradición agrícola” o “campesina” en las regiones de los Andes. Se imponen los cultivos como atemporales, muchas veces; como si siempre estuvieran allí, pese a sus procesos históricos de larga y corta duración, insertos en los ciclos y cambios productivos de la tierra. La invención de la “tradición agrícola”, entonces, opera sembrando y naturalizando lo sembrado, insertándolo en la cultura y el ecosistema como propio, como *algo que siempre ha estado aquí*. Así, la “vocación de la tierra” y la “tradición campesina” transforman y producen paisajes rurales y sentidos de pertenencia, los cuales también resultan convirtiéndose en *naturales* y *ahistóricos*.



Imagen 23: Cultivos de fresa, papa y arveja, conviviendo en los Andes nororientales.

### **Bonanza petrolera en Venezuela y éxodo rural en Colombia: 1970–2000**

Todos estos procesos y periodos productivos, en Chichira y la región, se vinculan a dinámicas fronterizas y transnacionales, a hombres y mujeres campesinas que se han ido a Venezuela y han retornado luego, conformando familias y Fincas binacionales; a movilidades de la fuerza de trabajo por tierras colombianas y venezolanas, a conocimientos agrícolas y especies de plantas migrantes, que han viajado, retornando junto con las personas y familias transfronterizas de esta región. Además de insumos (urea,

fertilizantes, agroquímicos, semillas, droga veterinaria...) y tecnologías agrícolas (maquinaria, equipos de riego...), distintas especies de plantas, que se convirtieron en parte del paisaje productivo de Chíchira, llegaron desde Venezuela y se establecieron acá durante las últimas décadas del siglo XX, como se mostró en este segundo capítulo. Por ejemplo, la fresa y el durazno entraron a Chíchira por la frontera y se establecieron como producciones rurales tradicionales, debido a dinámicas migratorias binacionales, a intercambios de fuerza de trabajo, saberes y especies entre Venezuela y Colombia. También la trucha.

En la década de los setenta, del siglo XX, las personas de esta región fronteriza migraban a Venezuela, a trabajar en el vecino país, aprovechando la bonanza petrolera y los altos precios internacionales del Bolívar en aquellos momentos. Todas las personas con las que conversé en mi trabajo de campo contaban historias de migración, ellos o sus parientes siempre experimentaban recorridos trasnacionales. Los hombres llegaban a contextos andinos venezolanos (Estados Táchira y Mérida) y continuaban trabajando allá en labores agrícolas, como jornaleros rurales; otros se convertían en arrieros y ganaderos en las grandes haciendas de los llanos venezolanos (Estados de Apure y Barinas), y los que llegaban a pueblos y ciudades trabajaban como carpinteros, guardas de seguridad, conductores o jardineros (en San Cristóbal, Mérida, Maracay y Caracas). Muchas mujeres campesinas, por su parte, llegaban a lugares urbanos y trabajaban como cuidadoras, en casas de familia como empleadas domésticas o haciendo comidas en restaurantes o negocios callejeros. Las mujeres de la vereda me contaban que preferían estas labores del cuidado en pueblos y ciudades venezolanas, más que trabajar allá en el campo.

Las personas migrantes mantenían contacto con la tierra de donde habían salido, no rompían sus vínculos con la vereda ni con los parientes que se

quedaron por acá. Fuertes lazos emocionales, parentales y económicos mantenían las relaciones con el lugar de origen, a pesar de la distancia. Las migrantes añoraban la tierra, enviaban remesas de dinero periódicamente y regresaban a fin de año, con dinero y con productos venezolanos (juguetes, utensilios de cocina, panes navideños, jamones, pavos rellenos, cerveza Polar, ron Selecto o Pampero...) para las festividades decembrinas en la vereda de Chíchira. Vivir en Venezuela o tener parientes en el vecino país representaba un signo de prestigio, riqueza y bienestar en la vereda en aquellos tiempos de bonanza del Bolívar (1970–2000).

### **De éxodos y retornos en el siglo XXI**

Por los conflictos fronterizos, muchas personas han retornado a la vereda de Chíchira en los últimos años. La crisis económica de las últimas tres décadas, en Venezuela, ha sido determinante para esta especie de retorno masivo a la tierra. Las antiguas Fincas abandonadas, ahora están de nuevo habitadas y trabajadas por familias binacionales, cuyos miembros han nacido tanto en Colombia como en Venezuela. Gran parte de la actual fuerza de trabajo en Chíchira está constituida por personas que han retornado de Venezuela recientemente.

Los hombres y mujeres adultas regresan después de haber trabajado allá –en la tierra o en el cuidado urbano–, con memorias de la bonanza petrolera del Bolívar y con muchas historias para contar, con añoranzas y con experiencias positivas y negativas, como migrantes, en el vecino país. Para los más jóvenes, los niños y niñas, y para muchas mujeres retornadas, el proceso implica cambios drásticos, de una forma de vida urbana a la ruralidad,

implica, también, un retorno al trabajo y al cuidado de la tierra. Esta adaptación precisa adquirir nuevos aprendizajes y destrezas para la vida en el campo.

La frontera entre Colombia y Venezuela lleva más de 6 años cerrada y este bloqueo ha interrumpido diversos tránsitos económicos y humanos que son vitales en las dinámicas sociales fronterizas. Las parentelas rurales transnacionales, afectadas por el cierre binacional, se remiendan a través de complejos cruces, que implican caminar por trochas y negociar con actores armados –legales e ilegales– que controlan el espacio limítrofe. La inseguridad y la delincuencia imperan entre Colombia y Venezuela. Los poderes de mafias transnacionales y de cancillerías armadas binacionales operan allí, interrumpiendo los flujos y afectando tejidos comunitarios y parentales que resisten en esta región de frontera. El actual gobierno colombiano adelanta, desde hace varios meses, gestiones diplomáticas para reabrir la frontera, pero ha sido un proceso lento y todavía no se ha dado la reapertura total de los intercambios entre Colombia y Venezuela. En la vereda muchos estaban contentos y esperanzados por este proceso, por poder reunirse de nuevo con sus parientes y amigos que quedaron en Venezuela. En efecto, en los últimos dos años, algunas personas de Chíchira han podido pasar al vecino país en vacaciones y visitar a los parientes y amigos de allá.



Imagen 24: Montañas del páramo de Sisaeva vistas desde Chíchira.

### CAPÍTULO III: CUIDANDO LA FINCA



Imagen 25: Cartografía realizada con mis interlocutoras de Chíchira sobre la “finca ideal”, donde resaltábamos la importancia de la red hídrica y las producciones agrícolas.

Después de este recorrido histórico por las relaciones con la tierra y el surgimiento de las Fincas en Chíchira, quisiera presentar en este tercer capítulo una descripción etnográfica de los trabajos de cuidado que están más presentes en el día a día de las personas de la vereda y que justamente son indispensables para sostener, habitar y producir en dichas Fincas. Algunos de estos quehaceres no son en realidad trabajos, pues no se reconocen como tal, ni siquiera por quienes los realizan, y carecen de valor, o más bien, de retribución económica, pero demandan largas y extenuantes jornadas, son labores indispensables y complejas que requieren esfuerzos y saberes especializados, como mostraremos acá en detalle. Son múltiples e incesantes

y no pueden dejar de realizarse cotidianamente, para garantizar la subsistencia de la Finca y de todo lo que hay en ella.

Las descripciones surgen de mi experiencia etnográfica en la Finca Los Arrayanes y en la vereda de Chíchira, de mi hacer cotidiano en esta Finca de propiedad familiar que habité durante más de tres años (2020-2023) con mis tías maternas Gloria y Esperanza y en esta vereda, con mis vecinas pañadoras de leña y moras, cocineras y pastoras de ovejas, rezanderas, algunas retornadas de Venezuela; y con vecinos como el fontanero don Arquímedes, cuidador del agua comunitaria de la vereda y de varias Fincas que han dejado a su cargo, por lo cual, también ganadero, ordeñador y fabricante de solidos cercados de troncos y alambre de púas.

Todos los días, durante casi un año de mi vivencia en Los Arrayanes, conversábamos, hacíamos oficios, compartíamos comidas y tomábamos café en las mañanas y cerveza en las tardes con María y Olegario, los *vivientes* de la Finca, quienes eran mi compañía más cercana y mi equipo principal de trabajo; son dos personas maravillosas y amables que aún embellecen cotidianamente mi Finca con su trabajo y que hicieron muy placentera y productiva mi experiencia en Los Arrayanes: cuidando y pensando la Finca. En fin, quise abordar desde el *hacer* mi pregunta central de investigación acerca de los entramados del cuidado del campo en Chíchira.



Imagen 26: Cultivo de rosas en invernadero.

### **Prácticas situadas y multi situadas**

Los quehaceres del cuidado implican una gran cantidad de lugares conformando redes espaciales producto de las interconexiones locales que

emergen de tales prácticas: en los desplazamientos y los usos del espacio, en las relaciones emocionales y económicas con los lugares, y en los vínculos sociales que emergen de estas cartografías. Se trata de unas cartografías del cuidado que empiezan a tener lugar en los análisis geográficos, económicos y sociales, gracias a las conceptualizaciones y metodologías feministas en diversas disciplinas de las ciencias sociales. Por ejemplo, las geografías feministas, en diálogo con la antropología y la economía, han abordado los espacios que las mujeres producen en sus roles de cuidadoras, en sus desplazamientos por el campo y la ciudad, en sus modos de habitar y en las formaciones emocionales que implican las actuales cadenas *glocales* del cuidado y del abandono de la tierra y las personas.

Estas geografías feministas permiten registrar y trazar mapas a través de los recorridos del cuidado, hacer de la cotidianidad una red de lugares que se interconectan y forman cartografías vividas, conectadas y producidas por las prácticas del cuidado que acá tienen una dimensión espacial, o mejor, múltiples dimensiones espaciales: se realizan siempre en locaciones muy concretas; vinculan lugares y personas; sostienen y producen espacios en lo rural y en lo urbano; posibilitan mundos o entornos habitables y productivos para las personas del campo y la ciudad. Además, en aquellas cartografías del cuidado se trenzan, fortalecen y sostienen las relaciones sociales de reciprocidad, solidaridad y parentesco que cohesionan a las colectividades rurales. Por todo lo anterior, consideramos que dichas cartografías son relevantes para las ciencias sociales.

Así, en este abordaje de Chíchira como formación social, los entramados del cuidado funcionan como elementos aglutinantes y se describen detalladamente por ser claves en la cohesión de las comunidades. De este modo, lo común es para nosotras una constante y ardua producción cotidiana, en la que intervienen, como protagonistas principales, los roles de mujeres y hombres del campo, la organización social de género de los trabajos del

sostenimiento y las desequilibradas sobrecargas de jornadas del cuidado que asumen las mujeres rurales en sus roles en el campo, la ciudad, el mercado, la cocina, la leña y la espiritualidad, particularmente. Este abordaje feminista incluye, además de las mujeres, a los hombres del campo como actores también importantes en los oficios del cuidado de las fincas, la tierra y el agua.

### **Desplazamientos por el campo y la ciudad**

Bajo esta mirada, las personas del campo son cuidadoras y productoras de espacios. También, se encargan del cuidado de cuerpos humanos, del sostenimiento de los trabajadores y las familias rurales, roles que en su mayoría son responsabilidad de mujeres. Como veremos más adelante en detalle, ellas con sus quehaceres configuran redes de espacios, vinculando lugares a través de los recorridos que hacen parte de su trabajo cotidiano. Los roles de la subsistencia campesina atribuidos a las mujeres implican moverse por la finca y la vereda, en busca de leña, alimentos y apoyos diversos, también, por el pueblo y la ciudad: hacer el mercado, acompañar a sus familiares a las escuelas e instituciones de salud, asistir a reuniones y gestionar recursos y proyectos para la comunidad. Son cuidadoras del campo que recorren, en sus faenas cotidianas, los pueblos y las ciudades cercanas.

Por ejemplo, mis amigas y vecinas las Robles -Rosa, Azucena y Margarita Robles- siempre estaban moviéndose de Chíchira a Pamplona, todos los días iban y venían, pues allá trabajaban como empleadas domésticas, cocineras de restaurantes o cuidadoras de ancianos y niños. Rosa Robles, la mayor de ellas, estuvo inclusive un tiempo trabajando en Pamplona como *interna*, es decir, durmiendo en la casa de la familia que la empleaba, y regresaba a la vereda los domingos a su Finca El Contenido, donde seguía cuidando del espacio rural y de su familia. Las mujeres de Chíchira que están como *internas* en ciudades

más lejanas como Bucaramanga (a 125 kilómetros) o Bogotá (a 505 kilómetros) solo pueden regresar en vacaciones, en las festividades importantes (navidad y año nuevo, semana santa, fiesta de la Virgen del Carmen o de las Mercedes...) y también vuelven a seguir cuidando en el campo, de la parentela, las celebraciones tradicionales y las fincas.

Aquellas que trabajan por días como cuidadoras en Pamplona, deben salir muy temprano, en el camión lechero o buscar algún otro transporte que las acerque al pueblo, y en la tarde regresan a las fincas para seguir con sus jornadas del cuidado, pero ahora en sus hogares y sin remuneración. Cuidan de sus hijos, su alimentación y sus tareas escolares. Llevan el mercado y los alimentos necesarios a las fincas, muchas veces, también llevan encargos para sus vecinos. Regresan antes de que caiga la noche, para ver del ganado y los animales domésticos, pues es necesario alimentarlos, abrevarlos y *achicar* o *apartar*, es decir, separar los terneros de las vacas para ordeñarlas temprano al otro día.

La vida de las mujeres con quienes conviví en Chíchira consiste en ir y venir cuidando y produciendo espacios, esbozando cartografías a partir de sus lugares y recorridos del cuidado, a la vez, tejiendo y fortaleciendo vínculos afectivos, de reciprocidad y de subsistencia. En nuestras conversaciones cotidianas sobre cómo estuvo el día siempre emergían una especie de mapas del cuidado que vinculaban al campo y la ciudad, lo público y lo privado, el cuidado arquitectónico y el cuidado humano, el sostenimiento de la tierra y de las familias, incluso, el trabajo remunerado y no remunerado. Sus cocinas, casas y corrales de las fincas se interconectaban con las tiendas, supermercados, panaderías e instituciones educativas y de salud urbanas, con los hogares del pueblo o la ciudad donde trabajan recibiendo remuneración mensual o al jornal diario.



Imagen 27: Arreglando la estufa de leña y la chimenea, Finca Las Arrayanes, vereda de Chíchira.



Imagen 28: Casa principal de la finca Los Arrayanes, vereda de Chíchira.

### **La casa campesina**

Las casas campesinas de Chíchira se caracterizan, según mi juicio estético y etnográfico, por una suerte de belleza del abandono y el eclecticismo. Sus estéticas oscilan entre el cuidado y el deterioro, también, entre el pasado y el presente pues combinan técnicas arquitectónicas modernas y antiguas: las paredes gruesas de tapia pisada (construcción tradicional en tierra de la

región) y cimientos de piedra, conviven con modernos muros de ladrillo, cemento y varillas; algunas alas del techo son de tejas de barro con vigas de madera y bases de cañas criollas, mientras otras alas son de láminas de zinc o Eternit, con vigas de hierro (cerchas) y amarres de alambre, conformando tejados híbridos; en las fachadas y en las paredes de las casas campesinas se pueden ver grandes puertas y ventanas antiguas de madera con cerrojos de forja junto otras más pequeñas y nuevas de lámina de metal y vidrio. Pasado y presente conviven en las edificaciones rurales.

En la vereda ya no se usan las técnicas tradicionales de construcción, los conocimientos de la tapia pisada, el bahareque y los techos de teja de barro casi que han desaparecido, por lo cual todos los arreglos en las casas campesinas responden a técnicas y materiales modernos. Y actualmente, cuando se construye una casa, también se utilizan tales materiales y técnicas modernas. La arquitectura tradicional y autosostenible (pues empleaba tierra, fibras vegetales, barro, madera y piedra que se consigue en la vereda) es un saber que se ha perdido en Chíchira. Además, es mucho más costosa y es más difícil de conseguir la mano de obra necesaria. Por ejemplo, en nuestra finca Los Arrayanes, a principios de 2022, quisimos reparar el techo de Eternit de la casa principal y restaurarlo al estilo antiguo, con teja de barro y vigas de madera. También planeamos construir un horno de leña tradicional de barro, como de panadera del siglo antepasado. Pero ambos proyectos resultaron prácticamente inviábiles por los elevados costos y, aparte, no conseguimos los *maestros de obra* con los conocimientos del manejo de estas técnicas y materiales tradicionales de construcción.

En otros lugares de la región de los Santanderes aún se conservan tales saberes de las arquitecturas tradicionales y de la tierra<sup>18</sup>, por ejemplo, en Barichara,

---

<sup>18</sup> Se trata de una arquitectura de la tierra, pues sus materiales provienen justamente de allí, son piedras para los cimientos y muros; barro, maderos de árboles nativos –cucharo, arrayan– y caña brava o de castilla para los techos y cielorrastos, y tierra mezclada con fibras vegetales para las paredes.

pueblo que se ha insertado en los circuitos globales del turismo ofreciendo estas arquitecturas de la tierra (hermosas casonas coloniales con corredores, patios, solares y jardines y calles empedradas) y enmarcándose en los estándares políticos de conservación patrimonial. En contextos más campesinos, alejados de estos flujos turísticos y culturales conservacionistas, como Onzaga, se sigue construyendo con estas técnicas y las reparaciones de casas del pueblo y campesinas aún se realizan con tierra, barro, troncos y cañas, debido a los altos costos de los materiales modernos de construcción y a la dificultad para transportarlos por las trochas y caminos frágiles hasta las fincas. Incluso en la zona urbana de Pamplona, en las pocas casas coloniales que aún se conservan, se realizan arreglos con técnicas y materiales tradicionales de construcción.

En cambio, en la vereda de Chichira, por cuestiones estéticas y prácticas, las personas prefieren las técnicas de construcción modernas. El gusto arquitectónico está determinado por la novedad, las *casas de material* y su equipamiento tecnológico. Las casas de tierra y techo de barro y madera se perciben como obsoletas, incluso se deprecian estéticamente, mientras que el cemento, las láminas sintéticas, el hierro y el aluminio fascinan al gusto espacial campesino. Las casas tradicionales requieren de más trabajo y atención, tienen más problemas de goteras en el techo y humedades en sus paredes, las cuales se agrietan y caen a pedazos, mostrando la tierra y la paja y la piedra que las constituyen. Además, en la vereda ya no hay *maestros de obra* que trabajen con las técnicas antiguas de construcción en tierra, como mencionaba antes.

Don Dionisio, uno de mis vecinos duraznero, con quien conversábamos mucho y tomamos cerveza, en un par de ocasiones, en la tienda veredal, escuchando música carranguera y hablando del campo y la vida, me invitaba muy orgulloso a que lo visitara en su finca que colindaba con la mía. Me decía que debía ir a su nueva casa de material, que construyó muy cómoda y

moderna para su esposa doña Estrella y sus hijos; me contaba que la vieja casa de tapia pisada ya no la usaban para vivir, porque estaba que se caía y era muy caro arreglarla, solo una parte de los corredores y un cuarto se utilizaban para guardar las cajas de duraznos.

Los trabajos del cuidado de una casa campesina son colectivos y se estructuran a partir de una rígida división sexual del trabajo. En la vereda exclusivamente los hombres trabajan y saben de albañilería, plomería y electricidad, saberes indispensables en la construcción. Este tipo de arreglos es responsabilidad propia de los hombres y siempre es una labor colectiva, pues implica contratar *maestros de obra* especializados y contar con ayudantes que sepan las cuestiones básicas de construcción: cómo batir una mezcla de cemento, arena y agua para pisos y columnas de concreto; cómo nivelar pisos y paredes; cómo hacer conexiones y redes de acueducto, alcantarillado y energía eléctrica; cómo hacer los desniveles de los drenajes, canales y techos. Generalmente en las construcciones de casas o en los arreglos más complejos y trabajosos, se realizan convites, es decir, jornales colectivos de trabajo, en los cuales las mujeres participan haciendo la comida y la bebida para los trabajadores.

Durante los arreglos arquitectónicos, también se despliega el trabajo femenino del cuidado, pues ellas cocinan para los *maestros de construcción* y a veces dirigen y financian obras. Después de las obras todo queda sucio y desordenado, y son ellas quienes organizan los espacios, además, cotidianamente los limpian y los mantienen en buen estado. Si bien las técnicas de construcción son exclusivas de los hombres, la función de sostener y mantener limpios los lugares domésticos son roles exclusivamente femeninos. Muchos de los hombres de Chíchira, mis vecinos e interlocutores, sabían de construcción, habían trabajado en esta rama o, al menos, habían participado en la construcción de sus casas o en edificaciones de familiares o vecinos. En contraste, ninguna mujer me dijo conocer las técnicas de

albañilería, ni siquiera lo más básico del oficio, ni haber trabajado alguna vez como constructora o tener algún interés al respecto.

El retorno al campo, por su parte, es una cuestión también arquitectónica, pues siempre implica arreglos y adecuaciones de la casa campesina y sus alrededores, incluso, en ocasiones es necesario levantar prácticamente de nuevo la casa, casi totalmente destruida por el abandono y la naturaleza; o hasta construir una nueva casa partiendo de cero, en algún lote de la finca asignado por la parentela propietaria a la familia de retornados de Venezuela, quienes volvieron a hacerse cargo de la tierra. Las Robles tuvieron justamente esta experiencia, hace diez años retornaron de Venezuela a su casa en la Finca en Contenido y se enfrentaron al dispendioso y costoso trabajo de arreglar las goteras del techo y levantar las paredes afectadas por el abandono, limpiar la *maleza* del patio interior y del rededor de la casa. Muchas veces me decían que querían arreglar también el portón de entrada a la finca, pero que no habían conseguido ni el dinero ni el soldador que les hiciera un buen portón, de hierro, moderno, seguro y más bonito que el de maderos destartalados que hoy tienen.

Cuando caminaba por la vereda o cuando pasaba en auto por la carretera, veía cómo algunas de las fincas de Chíchira, antes abandonadas y casi en ruinas, empezaban como a levantarse de nuevo y a revivir lentamente, gracias al trabajo cotidiano del cuidado del espacio realizado allí por las personas que habían retornado a la tierra y a la casa, de Venezuela o de pueblos, ciudades u otras veredas de Colombia, especialmente de la misma región. De repente la fachada estaba pintada y las flores adornaban los alrededores antes descuidados; también los cercados, las huertas y los portones contiguos a las casas se veían restaurados. Ese era, en mi etnografía, uno de los paisajes del retorno que registré en mi memoria.

Los principales arreglos para poder retornar y habitar de nuevo una casa campesina abandonada son los del techo: sus huecos, goteras y desajustes de

tejas, laminas, canales, vigas o cerchas deben repararse de inmediato, pues estos daños afectan seriamente las estructuras de las casas, acaban con las paredes, las columnas y los pisos. También son prioritarias las adecuaciones de los baños y las cocinas, porque se deterioran demasiado y porque son lugares importantes de uso cotidiano frecuente. Por ser lugares del fuego -la cocina- y del agua -por donde deben fluir aguas limpias y residuales-, requieren de tecnologías, materiales y procedimientos muy complejos. En muchas conversaciones con las Robles y con María y Olegario decíamos que éstos son los espacios primarios de la casa que necesariamente deben arreglarse para hacer de nuevo habitable una finca. En efecto, todos nosotros habíamos tenido esta experiencia del retorno y el cuidado de los lugares rurales.

Embellecer los alrededores de la casa (jardines, huertas, portales y portillos) es también un modo de hacer habitable un espacio rural anteriormente deshabitado, deshumanizado por el abandono. Tanto los jardines como las huertas caseras son responsabilidad especialmente de las mujeres, los niños, las niñas y las ancianas. Se trata de lugares apreciados en las estéticas arquitectónicas campesinas. Estos espacios femeninos (simbólicos y de la subsistencia) son importantes en el retorno y también deben organizarse y embellecerse de forma prioritaria, pues tornan habitable una finca abandonada, humanizando el entorno de la casa y evidenciando todo el intenso trabajo de cuidado de los espacios, realizado por los nuevos habitantes, tras retornar a la tierra.

También, los portillos de entrada de las fincas deben repararse prioritariamente. Para las personas con las que conversé y con quienes arreglé fincas, el portón es fundamental, por cuestiones como el sentirse más seguros y porque, según ellos me decían, el portillo o el portón principal es la primera imagen de la casa y de la familia que la habita. En este sentido, el portón es la presentación material y simbólica de la finca y sus habitantes, es importante

por cuestiones estéticas y de prestigio, pues hace parte de la dignidad campesina y es lo primero que se muestra ante los vecinos y las visitas.

Otra cuestión fundamental, al momento de volver al campo, es el control de las plagas, pues muchas veces nos encontramos con ratas, ratones, murciélagos y abejas en las casas deshabitadas y deterioradas. La mejor forma de combatir roedores (ratas y ratones) es la estricta limpieza de los espacios domésticos, especialmente de la cocina, el comedor y la despensa, así como un gato que los *ulague* y espante. Los murciélagos, por su parte, hacen sus nidos en las vigas o los techos de las casas abandonadas y *se corren* cerrando las ventanas en las noches y tapando los huecos en las paredes que permitían su entrada a las casas abandonadas, también, los ruidos (las voces de los habitantes, la radio y la música) y las luces (eléctricas o de la leña) los espantan. Para deshacerse de las colmenas o avisperos que se formaron dentro de las casas abandonadas y rehabilitadas, es preciso usar humo para espantar los insectos, antes de tumbar sus nidos, pues si se tumban con las abejas y avispa dentro, pueden picar a las personas y ocasionar accidentes de salud.



Imagen 29: Estufa de leña campesina en la vereda de Chíchira, lugares etnográficos.



Imagen 30: Chimenea de la finca Los Arrayanes, vereda de Chíchira.

## **La cocina**

Durante mi trabajo etnográfico muchas veces pensaba que el mejor lugar de Chíchira era estar junto al fuego, pues allí experimentaba los mejores momentos como investigadora en terreno y me podía calentar del frío andino que a veces arreciaba en estas montañas y le congelaba a uno hasta el alma y los huesos. Cuando llovía mucho y la niebla espesa cubría todo, el fuego de las estufas de leña de mis amigas las Robles o el de la chimenea de mi finca me abrigaba, me iluminaba y me hacía sentir mucho mejor, siempre en una colectividad femenina que me abrigaba y acogía. Muchas lecturas, escrituras y reflexiones de esta investigación las realicé frente a la chimenea, después de haber juntado la cantidad de leña suficiente y de calidad, luego de un jornal que implicaba recorrer la finca, seleccionar los mejores troncos,

transportarlos y picarlos con *la hacha* para hacerlos más combustibles y para que rindan más. Al final del capítulo profundizaremos sobre estos quehaceres. Esa leña que *pañaba* no la usaba para cocinar, como mis vecinas, y también la empleaba como combustible para mis pensamientos antropológicos.

En las cocinas campesinas que habité durante mi etnografía, se usaban objetos o ingredientes provenientes de elementos o sustancias naturales que vinculan a las casas y sus habitantes con los ecosistemas andinos, los ciclos naturales y con la vida y la muerte. Allí circula la leña, el fuego, el agua, la carne y la comida que sale de la tierra y el trabajo campesinos. El mercado, fruto de los recursos y los recorridos de los hombres y mujeres rurales, por el campo y por el pueblo, encuentra acá su espacio de transformación, como se describirá más adelante. Diversos tipos de carnes circulan en este espacio: carne de res, cerdo o pollo comprada en la ciudad o de algún animal muerto o sacrificado en el campo; carnes de monte, fruto de la cacería de tinajos, armadillos, pavas o torcazas; truchas pescadas con anzuelo en las quebradas o de las trucheras de la vereda. El agua del acueducto comunitario o de algún nacimiento propio, es otro elemento importante en las cocinas y será abordado con detenimiento en el próximo capítulo sobre  *echar l'agua*.

Los oficios femeninos del cuidado, en la cocina, empiezan antes de cualquier otra labor en la finca. El fuego, la leña, el agua, las ollas y olletas son acá algunas de las herramientas principales. El pan, el café y *la aguapanela* empiezan a circular desde muy temprano por los diversos circuitos materiales y afectivos de las economías campesinas y las comunidades rurales. Los y las ordeñadoras y los jornaleros agrarios empiezan muy temprano a producir con su fuerza de trabajo y, también, a consumir café, pan, aguapanela, arepas de maíz o trigo, huevos, caldo, calentados del día anterior, para obtener las calorías, vitaminas y proteínas necesarias para su duro jornal en la tierra, *al sol y al agua*, como dicen por acá. *En el campo se come mucho*, dicen en el pueblo; las raciones campesinas tienen fama de ser abundantes y excesivas en

harinas, carbohidratos y grasas, y en efecto, los platos de los desayunos, las medias nueves, los almuerzos, las onces y las comidas rurales son abundantes, pues las jornadas de trabajo demandan mucha energía y abundante alimentación.

Gracias al esfuerzo de las mujeres en las cocinas rurales, los mercados que abastecen las fincas se transforman en alimentos para los miembros de la familia y para los trabajadores agrícolas, a través del fuego, de las tradiciones aprendidas y del trabajo de las mujeres en las cocinas de leña andinas, espacio de memorias y saberes femeninos, central en el sostenimiento las fincas que estudiamos, donde aparece también la historia de la tierra y donde se rescribe constantemente la historia del gusto, el trabajo y la vida campesina. Cocinar en el campo es un oficio amplio y complejo que requiere de múltiples saberes especializados<sup>19</sup> y que se extiende a lo largo de todo el día, hasta bien entrada la noche, cuando las cocineras, rendidas por la extensa e imparable jornada, por fin pueden irse a descansar algunas horas, después de dejar la cocina aseada y los *chamizos* listos para encender el fuego del otro día.

Antes de dormir, veían en familia alguna telenovela o programa de concurso en la televisión nacional. Por ejemplo, las Robles no se perdían la novela de la 8 pm, *Café con Aroma de Mujer*, un refrito exitoso, de nuevo Gaviota (la recolectora de café que se convirtió en gran empresaria en los noventa) en la pantalla nacional... Y luego, veían el musical sensación del momento: *Factor X Kids*, un concurso de niños cantantes insoportables, que por cierto ganaron en una ocasión los *Carranga Kids*, un grupo infantil de carranga, de acá de Pamplona y Cécota de Velazco, a quienes todos y todas adoraban en la vereda, por tener vínculos con la tierra. A veces, en las tardes, cuando teníamos

---

<sup>19</sup> Es preciso saber prender fuego y conocer muy bien los diferentes tipos de leña para el manejo de las distintas formas de cocción y temperaturas; también se deben conocer recetas que implican ingredientes y preparaciones complejas; así como poder despresar animales y sacrificar algunos –pollos, gallinas y conejos–. Mantener limpia la cocina y almacenar bien los alimentos, son otros conocimientos necesarios que acá se requieren.

tiempo a las 3 pm entre los quehaceres domésticos, veíamos *Yusuf*, una triste y empalagosa novela turca sobre un niño abandonado y sus aventuras en la hermosa Estambul; recuerdo mucho que la historia me parecía aburrida, pero disfrutaba de los paisajes de la novela y de la compañía y la charla con las Robles junto a la pantalla.

En las cocinas campesinas observadas se despliegan una cantidad de destrezas, procedimientos, preparaciones, conocimientos, fuegos y, por supuesto, muchos ingredientes culinarios, algunos de los cuales son difíciles de conseguir en la finca, deben traerse desde el pueblo y son indispensables para la alimentación de la familia y fuerza de trabajo rural. De esta forma, la circulación de productos entre el pueblo y el campo es constante, es parte de la cotidianidad campesina que se organiza a partir de intercambios, envíos, solicitudes de alimentos y mercados que circulan constantemente de los comercios urbanos a las fincas, de las tiendas de pueblo a las cocinas de leña, incansablemente, van y vienen sin parar, administrados por las economías, los saberes y las afectividades de las mujeres rurales que nunca dejan de trabajar, de cuidar.



Imagen 31: Estufa de leña y cocinando para obreros.

## ***Hacer mercado***

Es así como los mercados y la alimentación, en los territorios campesinos donde se realizó etnografía, implican unas complejas construcciones cartográficas, unas redes espaciales de intercambio dispersas por territorios, conformadas por vínculos tanto económicos como emocionales con comerciantes del pueblo y transportadores de la vereda, con los vecinos también, pues muchas veces se hacen a ellos los encargos más urgentes como el pan, la carne, el aguardiente, la sal o el maíz para las gallinas.

Los ciclos del mercado en las fincas establecen relaciones con el espacio y también con el tiempo, pues se destina un día específico de la semana<sup>20</sup> para ir al pueblo a hacer las compras y hay diferentes modalidades de hacerlo, determinadas por los roles de género: los hombres, muchas veces, son los encargados de esta labor, pues son los propietarios y conductores de autos, camionetas o motos, lo cual les permite transportar más fácil los productos desde el pueblo hasta la casa de la finca, también, son los dueños de las bestias de carga. Algunos aprovechan cuando van a vender sus productos agrícolas para hacer el mercado y también para tomarse una cerveza en algunas tiendas muy específicas del pueblo.

Es preciso recorrer parte de Pamplona para conseguir todos los componentes de un mercado de finca y muchas veces se olvidan cosas, lo que justifica el regreso o implica hacerles encargos a los vecinos o a los transportadores. Además de la comida para las personas, deben comprar alimento para los animales, medicinas veterinarias e insumos agrícolas. También, es importante

---

<sup>20</sup> En los pueblos más pequeños de la región hay *días de mercado* establecidos, generalmente los jueves y los domingos. Los pequeños pueblos, generalmente solos y tranquilos, se llenan de gente aquellos *días de mercado*, las cantinas no dan abasto y el comercio local se mueve de forma extraordinaria. Estos días los campesinos salen al pueblo a vender sus productos y a bastecerse de alimentos, también, aprovechan para cobrar los subsidios de Estado e ir al médico o hacer algún trámite en el sistema financiero, en bancos o cooperativas locales de ahorro. En los pueblos más grandes o pequeñas ciudades de provincia, como Pamplona, todos los días pueden ser *día de mercado*.

llevar dulces o galletas para los niños y las niñas, quienes en las fincas esperan con ansia algún pequeño regalito del pueblo.

Para las mujeres es mucho más difícil hacer el mercado, pues ellas no tienen vehículos para transportarlo y algunas tampoco cuentan con el dinero necesario para pagar carreras desde el pueblo hasta las fincas, así que tienen que esperar a los lecheros u otros transportadores, quienes las acercan hasta un punto de la vereda y luego deben que cargar los pesados mercados por los caminos empinados y embarrados hasta sus casas rurales. Pese a que el abastecimiento de las fincas y el manejo de los alimentos son responsabilidades femeninas que hacen parte de las tareas de la cocina, la labor de hacer y llevar los mercados hasta las casas rurales muchas veces es realizada por los hombres con sus medios de transporte.

Las relaciones de trabajo agrícola también pasan por los mercados, pues esta responsabilidad es del patrón o dueño de la tierra, para con la familia jornalera o arrendataria. El valor de los mercados hace parte de las cuentas de costos de la producción agrícola, pero el trabajo requerido para su transformación en alimentación para los trabajadores no se incluye generalmente en la contabilidad rural de las producciones en las fincas de Chíchira, por lo cual, podría afirmarse que dicha contabilidad tiene sesgos de género, en tanto el trabajo femenino de cocinar para los obreros es privado de valor y privado al espacio doméstico de la cocina. Entonces, las labores femeninas de recolección de leña y cocina –fundamentales en la economía campesina–, no tienen valor en las cuentas de las economías agrícolas observadas y registradas. Justamente por esta ausencia de valor queremos acá describir en detalle e insistir en el trabajo que implica cocinar en una finca.

El mercado es también una cuestión política en Chíchira, pues hace parte de las relaciones contemporáneas del campesinado con el Estado y con las instituciones públicas locales, así como con los programas humanitarios para retornados. Por ejemplo, la ayuda humanitaria que ofrecen las ONG –

religiosas y laicas– a las familias que han regresado de Venezuela, consiste fundamentalmente en la entrega de 3 o 6 mercados mensuales, supuestamente para garantizar su seguridad alimentaria básica en el proceso de restablecimiento en el campo. Y puntualmente, durante el periodo de encierro por el COVID–19, la labor de las instituciones locales de Estado consistió, fundamentalmente, en entregar algunos mercados a las familias campesinas, debido a la crisis económica y a la inmovilidad que implicó las políticas de manejo de la pandemia.

En alguna ocasión conversábamos con las Robles al respecto y Margarita me dijo: “Andreita, yo recibí unos mercaditos fue de las *monjitas*<sup>21</sup>, por haber vuelto de Venezuela, como tres veces nos dieron ¡si quiera! porque cuando el COVID sí era arreo ir a Pamplona por mercado... Y la Alcaldía nos dio como un mercado y eso ni volvieron por acá...”. Las personas se sentían parte del Estado porque habían sido beneficiarias de uno o dos mercados que recibieron en sus fincas. De este modo, las bolsas de alimentos son objetos importantes en las políticas públicas de asistencia a la ruralidad en estos territorios campesinos de frontera y fueron cuestiones centrales que definieron la presencia Estatal en el campo en tiempos de pandemia.

## **El pan fresco**

Las redes o cartografías del abastecimiento de las fincas que venimos describiendo y analizando son muy evidentes e importantes en el caso del pan. El pan fresco es fundamental en las fincas para la alimentación de la fuerza de

---

<sup>21</sup> Las *monjitas* son CONSORNOC, una ONG que trabaja en Pamplona y la región con temas de desarrollo y construcción de paz; en los últimos años y debido a la crisis migratoria en la frontera, CONSORNOC se ha encargado de ofrecer asistencia humanitaria, especialmente a los retornados de Venezuela a la ruralidad y fue la única institución que encontré en mi etnografía que ayudaba a esta población de retornados y retornadas al campo, específicamente.

trabajo y la familia, también es esencial en el gusto y la hospitalidad campesinas, como empecé a señalar desde el capítulo anterior sobre historia de la tierra. En una casa campesina siempre debe haber pan fresco para los desayunos, las meriendas y las comidas, para atender a las visitas, para calmar el hambre y para alimentar a los niños. Cuando una visita llega a una casa campesina siempre es recibida con café y pan. Y es norma de cortesía llegar a una finca a saludar con una bolsa de pan fresco como presente para la cocinera principal y para toda la familia. Cuando se forman reuniones espontáneas, los encuentros también se acompañan con este alimento.

Antes, hace más de cincuenta años, las mujeres hacían el pan en sus fincas, en los pequeños hornos de sus estufas de leña o en grandes hornos especializados para panadería rural, fabricados fuera de las casas con piedra, tierra y adobes de barro. Cuando conversaba con las mujeres mayores de la vereda, ellas me contaban cómo amasaban y horneaban pan en sus fincas, con harinas producidas por molinos locales con el trigo que se cultivaba por acá. Pero en Chíchira, actualmente, no se hace pan en ninguna casa y éste siempre se consigue en tiendas o panaderías del pueblo, lo cual implica todo un despliegue de redes, intercambios, movilidades, parientes y amigos que garanticen el abastecimiento de las casas campesinas. Cuando alguien viene de vista del pueblo a una finca, generalmente trae pan como presente y como saludo. El encargo más recurrente que hacíamos en la vereda, a las personas que venían del pueblo, era: *¿Me trae una bolsita de pan?* Los carros lecheros y los transportadores siempre llegan del pueblo con bolsas de pan fresco para entregar en las fincas.

Como antes señalé, el pan debe ser fresco, no se puede guardar muchos días porque pierde su sabor, textura y adquiere mohos. Cuando el pan no está muy fresco y se endurece un poco, no se desecha necesariamente, pues se utiliza en preparaciones como caldos y tortas hechas con rodajas de pan duro mojado en leche, huevo cocido, cebolla y papa, esta deliciosa preparación se conoce con

el nombre de *turmada* o *sopa de pan* en la vereda y la región y es habitual en la comida y en el gusto popular.

El desayuno y el recibimiento de las visitas son los momentos cotidianos más importantes donde el pan es indispensable, también en las *onces*<sup>22</sup> o merienda de los obreros. Todas las casas tienen en la cocina o en la alacena un sitio especial para guardar el pan, éste debe ser accesible pues todo el tiempo está circulando el producto. Generalmente, se cuelga de una puntilla clavada en la pared o de una viga en una bolsa, o se guarda en recipientes plásticos bien cerrados para protegerlos de los animales y evitar que pierda muy pronto su frescura. Junto con el pan siempre está el café dulce, preparado con aguapanela, ambos conforman el conjunto que constituye un desayuno o merienda básicas en una casa campesina. Esta pareja básica alimentaria se acompaña generalmente con huevos, un trozo de queso o salchichón, un caldo o algún recalentado proteico recuperado del día anterior, el tradicional *calenta'o*, para conformar *un desayuno bien tranca'o*, que es la mejor forma de iniciar la dura jornada campesina de trabajos del cuidado.

Otros productos importantes y muy cercanos al pan, que incluso pueden reemplazarlo en momentos de escases, son las arepas hechas en casa con harina de trigo o de maíz. En las despensas campesinas las harinas son productos también muy importantes y siempre deben estar disponibles, pues sus arepas son alimentos cotidianos, relevantes en la economía doméstica rural. Las arepas son una especie de tortilla, pero más gruesas. Incluso la arepa de trigo se asemeja mucho al pan, pues las harinas que se emplean en su preparación son leudantes, es decir, contienen sustancias como bicarbonato o polvo para hornear para hacer que crezcan y se esponjen casi como el pan horneado; para obtener tal textura apanada, se cocinan a fuego lento y en un

---

<sup>22</sup> En esta región del nororiente andino, las *onces* se le llama a una vianda que hace parte de las raciones diarias de comida, la cual se sirve a los obreros y a los miembros de la familia en las tardes, después de terminar la jornada de trabajo, pero antes de la caída del sol y previamente a la *comida*, la última ración de la jornada cotidiana que generalmente es liviana y nocturna.

buen *tiesto*, lo cual favorece su crecimiento. Deben estar frescas, no se pueden guardar por varios días y tienen que prepararse constantemente pues son apreciadas por su frescura y suavidad. Al igual que el pan, cumplen un papel central en las formas de hospitalidad campesina, pues también se ofrecen a las visitas cuando llegan a saludar, de paseo o a algún encuentro especial y como indique en el segundo capítulo de la tesis, hacen parte de las tradiciones populares culinarias y de la historia del cultivo del trigo ahora desaparecido de la vereda, pero que pervive en el gusto campesino.



Imagen 32: La arepa de trigo, no puede faltar.

## **El primer fuego del día**

Como se ha observado, los trabajos del cuidado en la cocina rural arrancan muy temprano. En las casas campesinas los hombres y mujeres cuidadoras se despiertan antes de la salida del sol, cuando aún está oscuro y hace mucho frío, en ocasiones todo está muy nublado, lluvioso y húmedo, pero eso no altera la madrugada y el comienzo de las jornadas del cuidado, tampoco se alteran con las heladas de comienzos de año, que en enero y febrero afectan los pastos y cultivos de la parte alta de la vereda y los páramos de La Lejía y Sisaeva. Generalmente las mujeres se levantan primero, son quienes más madrugan, pues deben preparar los espacios cotidianos –como la cocina–, asear todo un poco y organizar los ajueres de estudiantes y trabajadores de la familia que aún duermen o recién se están despertando. Generalmente lo hacen una o dos horas después que las mujeres, tiempo que éstas han invertido en los primeros oficios cotidianos del cuidado, invisibles, por supuesto, pues los demás miembros de la familia están durmiendo todavía o por la neblina de la madrugada que los oculta a la vista de los demás.

Junto con estos oficios, lo primero que se hace, comúnmente en una casa campesina, es encender el fuego. El fogón de leña es lo que –antes que cualquier cosa– comienza a funcionar, representa como el encendido de la cotidianidad de la familia y la sociedad campesina, cotidianidad que gira alrededor del fuego y la cocina de leña, que en el fogón establece su centro de gravitación, su eje.

Para prender el fuego matutino es menester dejar lista, la noche anterior, toda una tecnología femenina y campesina de encendido, que consiste, fundamentalmente, en *chamizos* muy delgados u hojas o paja bien seca, con papeles, cartones, bolsas y velas, fósforos o encendedor. Deben conocerse muy bien las características y el manejo de todos estos materiales. Por

ejemplo, los *chamizos* para prender deben estar muy secos y las ramas de unas especies de árboles son más eficaces para el encendido, mientras que otras se demoran y *human* más. Estos *chamizos* los organizan, la noche anterior, las mujeres sobre la estufa, ya apagada pero aún tibia (para que se terminen de secar bien y sean más combustibles), o en algún otro lugar de la cocina, secos y disponibles para el primer fuego del día. Sin los *chamizos* listos, podría haber dificultades para el encendido de la estufa, pues a esa hora de la madrugada todas las ramas y la hojarasca de los alrededores están húmedas por el rocío de la noche y no se pueden conseguir *chamizos* secos fácilmente para prender. Así, los ramilletes de *chamizos*, hojas y paja secas reposan toda la noche organizados sobre la estufa de leña, calentándose, secándose aún más con el calor que aún queda de las cenizas tibias, para encender el fuego del día siguiente y alimentar a la familia y la comunidad rural en las montañas de los Andes.

Como antes señalé, lo primero que se coloca sobre este fuego originario, primigenio, es el agua con panela para hacer el café, para *colar café*, como dicen por acá las mujeres. *Ya prendí el fogón* o *ya colé café* son expresiones femeninas ordinarias en la vereda para referirse al despertar de la familia, al inicio de sus diversas labores cotidianas, es decir, al encendido del hogar campesino. Después, el desayuno básico campesino consiste en un café dulce, generalmente no muy cargado, con pan o arepa (puede ser de harina de maíz o de trigo). Muchas veces se sirven huevos (fritos o revueltos), algún embutido de mala calidad comprado en el pueblo (mortadela, salchicha o salchichón baratos), o alguna cuajada o queso de fabricación local, a manera de proteína, para tener fuerzas para iniciar la jornada escolar (en el caso de los más pequeños y jóvenes) y la jornada de cuidado del campo (en el de las personas adultas y mayores de la familia).

Muy temprano, también, arranca la división sexual y etaria de los trabajos del cuidado en las fincas, pues todos y todas, grandes y pequeños, viejos y

jóvenes, tienen sus funciones que cumplir en el sostenimiento de las fincas. Los niños y niñas, por ejemplo, deben levantarse a cuidar de los animales más pequeños, les dan comida, les cambian el agua, los sacan del lugar donde duermen, antes de salir para la escuela. Los mayores también hacen oficios cuidadores en el campo, por supuesto. Las mujeres abuelas se dedican a la cocina, al cuidado de los y las más pequeñas de la finca, y al cuidado de las huertas y de algunos animales que hay que alimentar –cerdos o gallinas y pollos–, amarrar cerca de las casas o pastorear por poteros o caminos –ovejos, cabros y camuros–. También cumplen importantes funciones en ámbitos rituales, en las oraciones, la organización de los altares y las celebraciones comunales.

Incluso, muchas personas mayores, sobre todo hombres, jornalean fuera de sus fincas y pueden hacer aportes en dinero o en mercados a la economía doméstica campesina, además de los aportes en oficios cotidianos del cuidado, que generalmente realizan a tal economía. En algunas casas las mujeres mayores, por su parte, detentan el poder de las fincas y controlan desde sus cocinas y casas, hasta los cultivos y jornales, pasando por los potreros y bosques, administran y gestionan estos territorios y son quienes toman las decisiones en cuanto al uso de la tierra. Se trata de *matronas* de más de ochenta años, propietarias de las fincas, viudas o con esposos ancianos que ya no dirigen las producciones, que están como retirados ya, muy cansados de la tierra que trabajaron arduamente toda su vida. Parte de la genealogía de Chíchira reposa en las experiencias y los conocimientos de estas *matronas*, en sus historias de vida y trabajos del cuidado, en sus aportes económicos, afectivos y epistemológicos al territorio.



Imagen 33: Jannette con su torete Emiliano, cuidado del ganado en Chíchira.

## El ganado

Después de encender este fuego y hacer el café, hay que salir de la casa a cuidar de los animales: alimentar los pollos y los cerdos encorralados, sacar los ovejos o camuros para pastorearlos o amarrarlos en un lugar donde puedan comer hierba. Pero antes de todo esto se debe ordeñar, otra de las primeras actividades del día campesino ordinario. La tarde anterior encerraron las vacas en el establo o las amarraron en botalones cerca de la casa, separadas de sus crías, es decir, se *apartó* o *achicó*, tarea que consiste en separar a los terneros de las vacas durante toda la noche para que éstas tengan leche disponible en las mañanas. Depende del número de vacas, el ordeño matutino puede durar entre media hora y tres horas y es una de las actividades centrales del trabajo campesino del cuidado, como he mostrado ya en esta tesis.

Fundamentalmente la leche tiene dos usos: puede ser vendida al carro lechero que en las mañanas recorre la vereda o a los comerciantes en Pamplona, o se

puede *cuajar* para hacer la *cuajada*, materia prima de los quesos, pues en la vereda hay una pequeña fábrica doméstica de queso *pera* –hilado– que emplea parte de la producción local.

Las labores de cuidado de los animales implican una organización social basada en el género, una división sexual del trabajo y de las responsabilidades, incluso, de las especies de animales domésticos y del tipo de producción animal. En ocasiones pareciera como si el cuidado del ganado no tuviera una asignación de género, pues es labor tanto de hombres como de mujeres. Pero existen divisiones de género prácticas y estrictas en cuanto al número y tamaño de los animales o según el nivel de tecnificación de la producción pecuaria.

Las grandes producciones, las más tecnificadas y rentables, están en manos de hombres principalmente, mientras aquellas más pequeñas y artesanales, y que generan menos excedentes, están a cargo de las mujeres, los niños y las niñas. En la vereda, las lecherías y trucheras tecnificadas, así como las medianas porcícolas y los apriscos de razas especiales pertenecen a los hombres, son ellos sus propietarios y cuidadores. Pero en las fincas donde hay pocos animales, sus cuidados son responsabilidad femenina, son labores cotidianas propias de las mujeres y de los y las pequeñas de la familia: amarrar o pastorear uno, dos, hasta cinco ovejos o cabros, también, racionarlos con las cascaras de la cocina o con hierbas y pasto recolectado manualmente, abrevarlos en recipientes viejos y reutilizados en labores pastoriles. Igual pasa con los cerdos.

Ellas, junto con los y las niñas de la familia, acostumbran a pastorear pequeños rebaños o a manejar un par de vacas, fundamentalmente para el auto consumo de leche o para obtener un pequeño ingreso diario vendiendo un par de *litricos de leche*, también, por sentir compañía, pues existen relaciones afectivas con los animales por acá en las lejanías andinas, en estos lugares solitarios se convierten en compañías para combatir la desolación.

Hablábamos con las mujeres acerca de cómo los relinchos de los caballos, los bramidos de las vacas y los balidos de las ovejas en la noche se sienten como sonidos de compañía, especialmente cuando una está sola en la finca.

La infraestructura que demanda la ganadería doméstica y predominantemente femenina es básica: un tronco fijo (también llamado botalón) bien enterrado junto a las casas, para asegurar a los animales, especialmente en las noches, y unas estacas (pueden ser de varilla, pedazos de tubo o palos puntudos) con cuerdas para amarrar los animales en los distintos lugares de pastoreo: potreros, orillas de los caminos y límites de los montes. Las mujeres también fabrican pequeños corrales muy rudimentarios para encerrar terneros, ovejos y cabros, conejos o gallinas, con materiales naturales (orillos de árboles, varas, troncos, ramas con espinos, piedras) y reciclados (láminas de zinc oxidadas, tejas de Eternit rotas, plásticos, costales, trozos de alambres y unos broches fabricados con puntillas y tapas de cerveza o gaseosa).

Por su parte, las cocheras o porquerizas son más tecnificadas y requieren de materiales costosos y especializados, pues se construyen con ladrillos, cemento, varillas y láminas de zinc nuevas o en buen estado para el techo. También se hacen sistemas de agua para captarla en tanques, lavar la cochera y abreviar los cerdos, lo cual requiere de una arquitectura y una participación masculina en esta producción que muchas veces es manejada también por mujeres, cuando no es demasiado grande. Y pasa lo mismo con las aves, pues en la vereda algunas mujeres tienen corrales de gallinas ponedoras o de pollos de engorde hechos de material, madera y buena maya metálica, con comederos y bebederos medianamente tecnificados.

Estos pequeños galpones de aves para huevos y para pollos de engorde también son trabajos del cuidado femeninos, pero su construcción un poco más especializada requiere también la participación de los hombres, pues se trata de galpones hechos en madera, con rejas de alambre y bien techados. Algunos tienen piso en tierra o en madera para el manejo de los excrementos

de las aves que son comercializados como abono (gallinaza). Las aves de corral en el patio y junto a las casas, si como las aves en pequeños galpones son animales femeninos, pues responden a los cuidados, las economías y las lógicas de la subsistencia de las mujeres rurales. Las mujeres mayores también están muy vinculadas al cuidado de las gallinas. En cambio, otros lugares de la región, cerca de las grandes ciudades y donde se desarrolla una gran industria avícola, estas producciones y animales pertenecen a hombres o a compañías cuyos miembros son hombres en su gran mayoría.

Regresando a Chíchira y al ganado bovino, las reses lecheras más productivas y costosas pertenecen, generalmente, a los hombres. Estos animales requieren unas complejas infraestructuras productivas en las fincas: cercados con buenos postes (truncos de madera inmunizada o de materiales sintéticos especializados) y alambre de púas nuevo, que reluce con la luz del sol; o cercas eléctricas para racionar las pasturas de los potreros. También requieren establos con piso, comederos y tanques de cemento, con truncos inmunizados y acerrados formando los corrales, con portillos de hierro y espacios bien techados para el ordeño, para los terneros y para la alimentación de los animales.

Además, se necesita mecanizar la finca para *racionar* estas vacas de razas extranjeras: pica pastos de combustible DIESEL o eléctricas, ensiladoras, mezcladoras de cereales, granos y complementos alimenticios (minerales, sales, melazas...). Todas estas maquinarias, arquitecturas y genéticas de las lecherías medianas y grandes son masculinas, son manejadas por hombres que dominan la técnica en sus roles del cuidado del ganado, en contraste con la pequeña y doméstica producción lechera de una, dos o máximo cuatro vacas, que se considera una cuestión femenina y propia de las mujeres.

Así, las relaciones de los hombres con su ganado *fino* están atravesadas por lógicas productivas/científicas/técnicas/capitalistas de cuidado de los animales: las razas y cruces de ganado más productivos son masculinos; los

medicamentos de la farmacia veterinaria multinacional (vitaminas, sueros, vacunas, estimulantes de la reproducción...) son sustancias que pertenecen y son administradas (compradas, transportadas, inyectadas o aplicadas) por los hombres; los pastos mejorados y tecnificados para las praderas y para las raciones, así como sus complementos (sales mineralizadas, melazas de caña, minerales...) vendidos por la mega industria agrícola, son también sustancias masculinas.

Los hombres alimentan, entonces, a sus vacas lecheras con pastos especiales picados con maquinaria, suplementados con sales y mieles especializadas; mientras que las mujeres alimentan a sus animales con las cascarras que salen de la preparación de los alimentos en la casa y con pastos y hierbas recolectadas en caminos, praderas o bosques. De esta forma podemos ver como las relaciones con el ganado y los animales están organizadas a partir del género en el contexto rural que venimos investigando.



Imagen 34: Masculinidades, hombres y tecnologías ganaderas en Chíchira.

## **El cultivo**

Por su parte, el cultivo y los cuidados de la tierra en Chíchira también implican una específica y compleja división sexual del trabajo, es decir, unas estructuras de género en las labores, los lugares y las tecnologías que se despliegan a lo largo del ciclo productivo agrícola. Podríamos empezar estas descripciones hablando del género del arado. En Chíchira esta herramienta – así como las tareas que implica– constituye un objeto exclusivamente masculino, en la actualidad y en casi todas sus manifestaciones a lo largo del

tiempo: desde el tradicional azadón hasta el moderno tractor, pasando por el arado de bueyes, es el hombre quien siempre ha rompido la tierra en estos Andes, el que le da vuelta a la capa vegetal y prepara el suelo para la siembra. Las mujeres no participan directamente en esta actividad.

Los azadones y las picas, las yuntas de bueyes<sup>23</sup>, así como los modernos tractores, son objetos masculinos, usados sólo por hombres. El rol de preparar la tierra, darle la vuelta, abrirla y dejarla lista para la siembra, corresponde sólo a ellos. Se trata de una labor que simbólicamente está asociada a la fuerza, es decir, a un atributo interpretado como exclusivamente masculino. *Las mujeres no tenemos esa fuerza*, me decían mis interlocutoras en nuestras charlas, cuando les preguntaba por qué ellas no araban la tierra. Además de la fuerza, se asocia también a la masculinidad veredal, la destreza técnica necesaria para operar las diversas tecnologías del arado de la tierra; todos los conocimientos que se requieren en esta labor son monopolio de los hombres, en la sociedad rural estudiada. Las mujeres se apartan de estos saberes y pericias, y de la fortaleza física requerida para arar la tierra, en el imaginario colectivo y en las representaciones subjetivas.

Después, en la fase de siembra, las mujeres sí participan más del cuidado directo de la tierra. Por ejemplo, en los invernaderos ellas siembran las plantas ya germinadas de tomates, lechugas y demás hortalizas, también se encargan de colgarlas y cosecharlas. A campo abierto, siembran también los pequeños plántones de fresa en los cultivos de los hombres, pues esta labor de plantar se asocia a la delicadeza y al cuidado de no estropear las frágiles plantas, atributos vinculados a lo femenino; además este rol se relaciona con los espacios de la huerta y el jardín.

---

<sup>23</sup> Con sus complejos aperos, compuestos por yugos, arado de madera y punta de metal y coyundas de cuero o fique, y los *gañanes*, quienes conducen los bueyes con una vara larga y dirigen el arado, trabajo especializado que antiguamente era muy apreciado en los Andes colombianos.

Los hombres generalmente siembran la papa, el maíz, el fríjol y la arveja, haciendo pequeños hoyos en la tierra y depositando allí las semillas mejoradas genéticamente. Plantar árboles frutales es otra actividad de hombres, pues los plantones injertados de durazno, ciruela y aguacate hacen parte de los objetos e imaginarios asociados exclusivamente a lo masculino, a una tecnificación y productividad rural androcéntrica y hegemónica, implantada durante siglos en estas regiones e incontestada, pues se sigue reproduciendo bajo las nuevas formas, lenguajes y representaciones contemporáneas de microempresario y emprendedor rural. Junto con la siembra debe abonarse la tierra, labor que también es responsabilidad de ellos, por la fuerza necesaria para cargar el abono y porque muchas veces se emplean fertilizantes químicos que requieren de los conocimientos técnicos monopolizados por los hombres.

A lo largo del proceso de cultivo deben realizarse diversas labores, según el tipo de producto, que son organizadas según el género. Por ejemplo, *aporcar* la papa, es decir, amontonar la tierra en la base de las plantas para favorecer un buen crecimiento de los tubérculos, es una tarea realizada por los hombres con sus azadones y sus manos. Mientras que colgar arveja –en cuerdas y alambrados– es una labor que se considera adecuada para las mujeres, pues requiere delicadeza y destrezas tejedoras aplicadas al cuidado de la tierra, en este caso.

Anteriormente, el trabajo de deshierbar los cultivos, de limpiar la maleza, era propio de ancianos, ancianas, mujeres y niños, pues demandaba paciencia, minucia y delicadeza –cuestiones consideradas femeninas–, pero ahora se emplean venenos químicos, llamados *fumigos* en Chíchira, cuyo uso es exclusivamente masculino, porque implica saberes y riesgos propios de este género, ellos son quienes, literalmente, le ponen el cuerpo a los agrotóxicos, sus espaldas, manos y su ropa se impregnan de veneno, respiran el *fumigo* mientras lo aplican a la tierra y los cultivos. La antigua labor de controlar

plagas era también de niños, niñas y mujeres, existían juguetes espantapájaros con los que los y las niñas recorrían los antiguos cultivos de trigo, cebada y maíz para ahuyentar las aves, también, hacían sonajeros con latas y cuerdas para asustarlas. Ahora, el control de plagas es función exclusiva del *fumigo*, de los agroquímicos usados para matar gusanos, mariposas y moscas fundamentalmente, pero que también afectan a las abejas, pájaros y colibríes, entre otras especies.

Además del *fumigo*, el plástico se ha convertido en otro objeto contaminante que ahora hace parte del paisaje rural y del trabajo cotidiano de cuidar la tierra en estas montañas cercanas a los páramos y fuentes de agua. El paisaje altoandino de Chíchira huele a *fumigo* y se está, cada vez más, plastificando: se construyen invernaderos blancos o transparentes y se plastifica la tierra en los cultivos de fresa, para proteger las frutillas de la mugre y las plagas.

En estos entornos productivos –masculinos, tóxicos y plastificados–, las mujeres trabajan, al jornal, como recolectoras durante las cosechas de fresa, durazno, ciruela, uchuva, mora y tomate de árbol, labor que requiere delicadeza en el manejo de las frutas y mucho cuidado en su manipulación y selección, para su posterior comercialización en los mercados urbanos.

Para terminar, las tecnologías de uso del agua en la producción rural son, de nuevo, masculinas. Todo el conocimiento, los materiales y las técnicas del riego agrícola son propias de los hombres, como se mostrará en el siguiente capítulo. En los cultivos, ellos son los dueños de la tierra y del agua, de los saberes, las destrezas y los objetos empleados en su explotación. El cultivo como lugar de la producción rural se organiza según pautas de fortaleza física, conocimientos y destrezas técnicas y riesgo, atributos que resultan ser constitutivos de la masculinidad rural en Chichira.



Imagen 35: Cultivo de papa de don Antonio.



Imagen 36: Almanaque de la Cabaña 2020, tiempos campesinos.

## Tiempos campesinos

Pese a la penetración de las lógicas, objetos y tiempos de la productividad capitalista y de la primacía del mercado, en Chíchira el trabajo agrícola aún está asociado a ciclos climáticos, lunares y sagrados. Por ejemplo, se procura evitar las heladas de diciembre y enero, para que las plantas y los frutos no se dañen con el hielo de esas épocas. A su vez, la tierra se prepara y se siembra en febrero, para que los cultivos aprovechen las lluvias de marzo, abril y mayo como riego, aunque con el cambio climático estos ciclos de lluvia se han alterado, sin embargo, siguen vigentes en los tiempos agrarios locales. En cuanto a la luna, lo ideal es que en Cuarto Creciente las semillas ya estén germinadas en la tierra, para que enraícen bien y tengan adecuado crecimiento y producción, por lo cual se procura sembrar en Cuarto Menguante. Algunas personas, sin embargo, siembran directamente en Creciente. En todo caso, la

preparación de la tierra (el arado) se realiza preferiblemente en Luna Nueva o Luna Llena.

En cuanto a la ritualidad campesina, diversas celebraciones religiosas como el día de San Isidro Labrador (15 de mayo) y de Corpus Christi (8 de junio) están estrechamente vinculadas a la fertilidad de la tierra y las cosechas. Incluso, en el altar de la capilla de la vereda se encuentra una hermosa escultura de barro que representa una yunta de bueyes con San Isidro Labrador, como su gañan, arando la tierra. En mayo, para la celebración de San Isidro Labrador, se realiza una procesión por la carretera destapada de la vereda, con el *anda* del santo encima de un auto Renault 9, adornado con flores locales recolectadas en los campos. Después, se celebra la eucaristía y se coloca, de nuevo, la imagen de San Isidro en la capilla, en un altar rodeado de las flores y de productos agrícolas locales: ciruelas, fresas, uchucas, arvejas, papas, leche y botellas de agua para bendecir, traídas por los y las campesinas de Chíchira para honrar al santo e implorar por buenas cosechas. En la homilía, el sacerdote habla a la comunidad acerca de la vida del santo y del trabajo agrícola. También, los altares de las celebraciones marianas más importantes de la vereda, como la Virgen del Carmen (16 de julio) y la Virgen de las Mercedes –patrona de Chíchira– (24 de septiembre), están asociados a los cultivos, pues se adornan con espigas de trigo, cebada y maíz, y con diversos productos de la tierra como frijoles, arvejas, papas, frutas de clima frío y exuberantes mazorcas o voluptuosas ahuyamas. En el capítulo V nos enfocaremos en la ritualidad y los quehaceres espirituales asociados a lo agrícola en Chíchira.

Para todas estas cuestiones asociadas al tiempo campesino –climático, religioso, ritual, agrario– y su organización, se utiliza el Almanaque de la Cabaña, el cual informa sobre los ciclos de la luna, el santoral católico y las temporadas de lluvia. En todas las casas campesinas que visité durante mi trabajo de campo estaba expuesto el Almanaque de la Cabaña para su

consulta. Se trata de una representación gráfica o, si se quiere, de una cartografía del tiempo usada cotidianamente en el cuidado campesino, que hace parte del cuidado de la tierra, constituyendo una herramienta de los trabajos del cuidado en el campo, pues con él se planean y realizan las labores del cultivo e incluso de la ganadería –se castran toros y cerdos en Cuarto Menguante para que sangren menos, cicatricen mejor y tengan menor riesgo de infecciones, según me contaban los cuidadores de ganado–.

En el Almanaque de la Cabaña se señalan, además, periodos *buenos para la pesca* y para *talar madera*, siempre en relación con los ciclos lunares y se encuentra información sobre eclipses, equinoccios y solsticios. Existe una versión original del Almanaque de la Cabaña, impresa en la ciudad de Bucaramanga, que tiene en el centro una imagen religiosa con imágenes publicitarias alrededor y con los meses organizados y presentados en recuadros rojos con logos negros de los signos zodiacales. Existen otras versiones del Almanaque de la Cabaña que se diseñan e imprimen como propaganda de alcaldías municipales, candidatos políticos y cooperativas locales de ahorro y crédito. Y, como mencioné, todas las casas campesinas de Chíchira cuentan con una versión del Almanaque de la Cabaña actualizado para su consulta permanente.

## **Jornales comunitarios y comida**

Fundamentalmente, los jornales comunitarios se realizan para limpiar acequias de carreteras y caminos, para arreglar la escuela veredal o el acueducto, o para organizar alguna festividad religiosa patronal importante en la vereda, como las que indiqué de la Virgen del Carmen o la Virgen de las Mercedes. Estos jornales son momentos de producción de comunidad en la

vida social de Chíchira y se organizan de manera colectiva, cuando se requiere la construcción o el sostenimiento de algún espacio común o simbólico. En estos momentos comunitarios de cuidado y de producción de lo común, la comida y la bebida juegan un rol muy importante y son sustancias claves en la organización de los *convites*.

La gestión de los recursos del mercado con los ingredientes para la sopa (*¡debe llevar costilla de res!*) o el piquete (carne asada, papa hervida y ají), así como también de la panela para el guarapo y las cajas de cerveza para refrescar a los trabajadores comunitarios, es responsabilidad de los líderes o de algunos propietarios notables de la vereda, mientras que las mujeres se encargan siempre de preparar la comida para estos eventos colectivos, como aporte femenino en los trabajos comunitarios en la vereda de Chíchira.

Durante estos menesteres, las cocineras comunitarias despliegan toda una tecnología de fogones, leña, ollas y transporte de agua limpia y de productos para cocinar a diversos sitios de la vereda. Algunas veces, se crean improvisados fogones públicos en espacios abiertos, otras veces, las cocinas de las casas campesinas—de ordinario cerradas y semi privadas— se abren y se convierten en espacios colectivos, donde laboran incansablemente, durante varias horas, mujeres de diferentes familias y fincas en la preparación de la olla comunitaria y de otras comidas y bebidas que se precisan en los jornales comunitarios y las celebraciones. Así, la preparación de alimentos y bebedizos para las actividades colectivas produce espacios comunes, construye efímeras cocinas comunitarias y vínculos entre familias y entre mujeres que establecen las alianzas que cohesionan la colectividad rural, pero que pueden ser también potencialmente conflictivos.

## ***Pañar leña***

Para finalizar este capítulo, retornaremos nuevamente a la cocina de la casa, pero profundizando en la cuestión de la leña, en su consecución y usos, así como en los roles de género y las relaciones con el espacio que suscita. Nos interesa su papel en la economía doméstica, pues la leña es el principal combustible en las cocinas campesinas etnografiadas, donde se producen las comidas y bebidas para la familia rural y la fuerza de trabajo de la tierra, es decir, donde se transforma el mercado en comida para obreros, en energía para el cuidado agrícola, como se ha descrito a lo largo de este capítulo.

Como ya vimos, la cocina es un espacio social de conformación de vínculos emocionales, pues allí se reciben las visitas y se comparte con los demás un café, una aguapanela o un chocolate caliente, con pan o arepa, para abrigar los cuerpos y las almas en estos fríos andinos, para calmar las penas, para compartir dichas y tristezas. Se trata de un espacio central de cuidados, donde se restauran el cuerpo y el alma de las personas, se abriga el estómago con una bebida y el cuerpo con el fuego de la leña, se reconforta el espíritu en compañía, con los afectos, las sustancias y las conversaciones que circulan en el lugar. Cuando hay silencio y tristeza, el crepitar del fuego y la leña nos susurra al oído y muy pasito que hay que estar tranquilas y que quizá luego todo pasará.

La leña posibilita todo este entretejido material y emocional de cuidados en el campo y despliega unas cartografías a través de los recorridos, los lugares conectados y las labores que precisa su recolección. En Chíchira, la consecución de la leña implica una estricta división sexual del trabajo y configura las identidades de género, impactando de esta forma las subjetividades en las sociedades rurales. Los hombres y las mujeres campesinas tienen funciones muy precisas, usan herramientas específicas y construyen sus subjetividades de género en la recolección de la leña. Sus

rutinas y las narraciones sobre sí mismos, sobre sus auto percepciones, se vinculan estrechamente al oficio de *apañar* leña.

Unas complejas materialidades de género se despliegan en este oficio, cuyas herramientas están determinadas por las construcciones culturales de ser hombre o mujer, de sentirse hombre o mujer. La motosierra, por ejemplo, es un aparato masculino, sus dueños y operarios siempre son hombres, y es una herramienta necesaria en la recolección de leña, pues troza fácilmente troncos muy gruesos que después son picados con *la hacha*, o corta ramas medianas y grandes que luego se terminan de organizan con machetes, para su uso final en las estufas. El hacha también tiene un significado de fuerza y de peligro asociado a la masculinidad, es otro objeto propio de los hombres, tanto en sus representaciones como en sus usos cotidianos. Sin embargo, las mujeres de la vereda también la usan en sus casas para picar leña, para dividir troncos muy gruesos o ramas de árboles medianas y obtener pequeñas piezas que puedan ser manipuladas en el fogón y qué, además, quedan astilladas y de muy fácil combustión por el corte con esta herramienta. Incluso, la leña más preciada por las cocineras de Chíchira, la que produce mejor fuego y mejores brasas, además, la que enciende más fácil, es la que ha sido previamente cortada con una motosierra y luego picada –astillada– con un hacha.

La leña que se corta, finalmente, con la *macheta* o *machetilla*, es la de ramas pequeñas –incluye los chamizos muy delgados– y es más despreciada, se trata como una leña de segunda clase, no produce brasas ni mucha combustión, aunque es de uso cotidiano, indispensable para encender y manejar el fuego en las cocinas campesinas. La *machetilla*, por su parte, es una herramienta propia de ambos géneros, que continúa siendo masculina pero que también se asocia con las funciones y los cuerpos de las mujeres, quienes las usan cotidianamente en sus labores de cocineras y leñadoras. Las *machetas* son necesarias para picar las ramas y para limpiar las piezas de chamizos y de hojas, cuestiones importantes en el manejo de la leña.

Otra cuestión relevante en las labores que implica *apañar* leña es, por supuesto, el transporte. Las mujeres deben cargar la leña a sus espaldas o algunas emplean carretillas, mientras que los hombres usan sus bestias de carga e incluso sus autos –camionetas y camiones– para transportar la leña. Si bien la provisión y el uso de la leña en las cocinas son cuestiones de mujeres, son asuntos considerados femeninos por el rol de las mujeres en la alimentación, como se empezó acá a observar, alrededor de la leña se establece una división social del trabajo y se construyen unos imaginarios de género que incluyen también a los hombres y las masculinidades: objetos y roles masculinos, hombres que con sus herramientas, medios de transporte y trabajos, también participan en la recolección de la leña en la vereda de Chíchira.

La gestión de la leña, de esta manera, implica un ámbito de materialidades y de representaciones de género en esta cultura rural, allí se despliegan complejas construcciones de masculinidades y feminidades campesinas, se construyen subjetividades, se imponen, a su vez, modelos y desigualdades de género. Tanto hombres como mujeres tienen, entonces, sus roles y responsabilidades en este oficio cotidiano, central en el sostenimiento tanto de la familia como de los trabajadores agrícolas, pues se trata del combustible principal en la cocina campesina.

Además, la labor de *apañar* leña implica unas cartografías cotidianas, producto de los recorridos y quehaceres de los y las leñadoras, quienes construyen mapas de leña, lugares dónde conseguirla, distintos tipos de leña disponibles y los momentos más propicios para su recolección. Las veras del camino y de las carreteras, los potreros *embarzalados* y los bosques son los lugares más adecuados para recolectar leña. Los espacios más abandonados de Chíchira, es decir, las fincas deshabitadas, los potreros o cultivos enmontados y los límites de las propiedades grandes, constituyen lugares especialmente buenos para *apañar* leña, pues allí han crecido matorrales,

arbustos y árboles que sirven como combustible. Generalmente, allí y en los bosques, las mujeres recolectan la leña de ramas, troncos y árboles ya caídos y secos, antes de que se empiecen a pudrir. Las mujeres leñadoras casi nunca tumban árboles, sino que ellas aprovechan las ramas y troncos que ya se cayeron en el monte. Por su parte, en los espacios donde los hombres talan grandes árboles –de pino, eucalipto, acacia– y asierran madera, las mujeres también encuentran lugares para la recolección de leña, pues las ramas, troncos y chamizos de los árboles talados son usados como combustible en las cocinas, incluso, el aserrín se utiliza allí para iniciar o avivar el fuego, o para ahumar carnes. Todos los residuos que dejan los aserradores –orillos de los árboles, ramas, cuñas, troncos pequeños, aserrín, hojarasca– son materiales apreciados como buena leña en las cocinas campesinas de Chíchira.

Las jornadas de recolección de leña pueden ser individuales o familiares, pero siempre son prácticas colectivas, pues tienen que ver con el funcionamiento de la sociedad rural en su conjunto y con sus relaciones con la naturaleza. Nunca presencié grupos grandes de mujeres *apañando* leña, no se hacen *convites* comunitarios para esta labor en Chíchira, por lo cual podría plantearse que la solidaridad y las formas de construcción de lo común propias del trabajo de recolectar leña, no trascienden más allá del grupo familiar o doméstico. Algunas veces, cuando hay varios hogares o núcleos familiares conviviendo en una misma finca –en una casa o en diferentes casas dentro de un predio–, se organizan convites domésticos para *apañar* leña y varias mujeres, niños y niñas se dedican a esta actividad, recorriendo la finca y la vereda en su búsqueda. Ciertos lugares, en la práctica, funcionan como espacios comunes para la recolección de leña, pues aunque legalmente son propiedad privada, son usados por las mujeres recolectoras sin ningún tipo de problema o restricción por parte de los propietarios, quienes generalmente están de acuerdo y las autorizan explícitamente para recolectar la leña en sus

propiedades, en sus bosques o fincas abandonadas que se llenan de arbustos y chamizos, pero también de buena leña para las cocinas campesinas andinas.

La leña que se usa en las cocinas de Chíchira se divide, fundamentalmente, en dos grandes categorías: buena leña que da *brasas* y leña mala que *huma*. La buena leña que da brasas y muy buen fuego proviene de árboles nativos –tuno, ayuelo, nogal, arrayán– o foráneos –pino, eucalipto, acacio– de maderas macizas y pesadas, muy aromatizadas también, lo cual es parte de sus atributos positivos: el gusto que le da a las comidas, el olor de los troncos y el humo aromático que produce en los fogones o parrillas criollas. Incluso, algunas de estas especies como el pino y el eucalipto son demasiado aromatizadas y por su perfume mentolado no se usan mucho en los asados, pero sí son apreciadas para cocinar en las estufas. Esta leña siempre debe estar bien picada, seca y no puede estar podrida, para que funcionen todos sus atributos especiales de buena leña.

Por otra parte, está la leña mala que *huma* mucho. Proviene especialmente de arbustos o de algunos árboles medianos y grandes –sauce americano, sietecueros– con maderas de muy baja calidad, constituidos por troncos y ramas son muy livianas que producen leñas *balsudas* o *bohosas*, como dicen por acá, es decir, muy porosas y sin peso. No generan, estos palos, buen fuego, *human* demasiado y no botan brasas, sino sólo cenizas, que, además, ensucian mucho las estufas. Las cocineras leñadoras más experimentadas prefieren no usarlos en sus cocinas y procuran estar abastecidas de buena leña; mientras que las más jóvenes e inexpertas no conocen muy bien las diferentes clases de maderos que existen en los ecosistemas de la vereda, por lo cual se trata de un saber especializado que se construye en la práctica cotidiana, en la observación e interés en cada tipo de palo empleado y en las conversaciones donde se teje conocimiento colectivo sobre la leña con vecinas y vecinas, o en la familia, entre mujeres.

El *acacio* negro, por su parte, es un árbol invasor originario de Australia cuyos atributos son ambiguos en los diversos imaginarios botánicos locales: algunas leñadoras cocineras afirman que produce buen fuego y brasas abundantes, mientras para otras sólo es leña mala que *huma*. Ciertos asadores y carboneros dicen que es muy buena para las parrillas por sus brazas poderosas y sus grandes carbones, mientras otros afirman que simplemente produce cenizas malas para asar. Entre los aserradores y los constructores (de casas, establos, cercados), e incluso, carpinteros, se mantiene esta ambigüedad pues afirmaban que se trataba de una madera demasiado dura, que hasta dañaba las motosierras, pero que con ella no se podían hacer tablas, postes o bancos maderables, pues se torcía, rajaba y pudriría muy rápido.

El *acacio* negro, según me decían muchas personas de la vereda, es una especie que trajeron los agrónomos y técnicos del Estado, como fuente de leña a esta región en los años setenta, en el marco de las políticas de reforma agraria y tecnificación del agro del momento implementadas por el INCORA –Instituto Colombiano para la Reforma Agraria– y el INDERENA –Instituto de los Recursos Naturales–, a través de sus viveros y programas de reforestación. Actualmente el *acacio* negro es una especie invasora en la vereda, que afecta ecosistemas como bosques, fuentes de agua, potreros, cultivos y caminos, pues se reproduce de manera descontrolada, especialmente en lugares que han sido abandonados o descuidados. Quizá por estas características el *acacio* tiene un significado ambiguo y tiende a ser visto como negativo entre los y las campesinas leñadoras cocineras.

Las relaciones con la naturaleza establecidas por los pobladores de Chíchira son complejas, están atravesadas por relaciones de poder y saber, y presentan múltiples tensiones que abordaremos en el próximo capítulo. Los trabajos del cuidado nos muestran la complejidad de estas relaciones en la cotidianidad, en el trabajo diario de las personas en lo rural. A partir de nuestro interés etnográfico también queremos poner en tensión algunos imaginarios

ambientales, algunos estigmas ecológicos que recaen sobre los campesinos y evidenciar la complejidad de las relaciones con la naturaleza y la imposibilidad de encasillar o de ubicar la producción agrícola en casillas, en etiquetas, en conceptos impostados.

**CAPÍTULO IV: *ECHAR L'AGUA* Y OTRAS RELACIONES  
CON LA NATURALEZA**



Imagen 37: El frailejón, planta del agua. Páramo de El Almorzadero

## **Espacialidades del agua**

Los trabajos de cuidado del campo investigados en esta tesis gravitan alrededor del agua, todos dependen o surgen de ella, conformándose de este modo un espacio social hídrico de quehaceres, vínculos y conflictos, construyendo cartografías fluidas y delineando travesías para cuidar el agua, reinstituyendo unos lugares del género asignados diferencialmente a hombres y mujeres, a lo masculino y lo femenino en el cuidado y uso de las aguas en el campo, en las espacialidades generizadas que construye el agua y sus flujos cotidianos, sus rutinas y las formas de usarla en el día a día. En este cuarto capítulo abordaremos estas dimensiones espaciales y generizadas del agua, es decir, describiremos un paisaje hidro-social organizado a partir de la diferencia masculino–femenino.

El agua como un espacio fluido de consolidación de lo comunitario y también como territorio generador de conflictos comunitarios, entre vecinos, por el agua, como territorio o campo de fuerzas que se cruzan y tensionan. El potencial social del agua radica en que puede generar, igual, fricciones o formaciones de lo común, puede cohesionar una comunidad entera o puede producir unos intensos conflictos cotidianos, clánicos, políticos, inclusive armados. Esta dimensión territorial (conflictiva, en tensión permanente, múltiple...) del agua es justo la que interesa abordar en nuestra investigación que se focaliza en las conflictividades y las comunalidades del agua, donde los roles, valores, imaginarios atribuidos al género juegan un papel fundamental. Las reflexiones se desarrollarán, entonces, alrededor del agua y el género en una comunidad rural andino mestiza.

Las relaciones con la naturaleza establecidas por los pobladores de Chíchira son complejas, están atravesadas por relaciones de poder y saber, y presentan múltiples tensiones que abordaremos en este cuarto capítulo. Los trabajos del

cuidado nos muestran la complejidad de estas relaciones en la cotidianidad, en el trabajo diario de las personas en lo rural. A partir de nuestra indagación etnográfica ponemos en tensión algunos imaginarios ambientales, algunos estigmas ecológicos que recaen sobre los campesinos y evidenciar la complejidad de las relaciones con la naturaleza y la imposibilidad de encasillar o de ubicar la producción agrícola en en etiquetas, en conceptos impostados desde las instituciones urbanas.

Cuidar la casa campesina, las personas de la finca, los animales, la huerta y el jardín, también, la vereda, el agua y algunos bosques. Cuidar en casas, apartamentos, restaurantes y oficinas de la ciudad. Estas geografías femeninas del cuidado implican demasiadas jornadas de trabajo, recorridos y esfuerzos. Las mujeres de Chíchira desarrollan saberes y competencias múltiples para esta diversidad de responsabilidades del sostenimiento que sobre ellas recaen. Cada proyecto, cada iniciativa institucional, cada crisis (como la pandemia y las recientes crisis económicas, de alimentos y migratorias), cada cambio en las dinámicas cotidianas implica, para ellas, una reacomodación de los roles del cuidado que generalmente trae consigo más trabajos y dificultades, más cargas, intensificando el jornal (siempre mal pago o sin pago) femenino de sostener mundos y cuerpos (Arango, 2011). Los hombres, por su parte, asumen también cargas en su jornal *echando l'agua*, cuidando las producciones rurales y desplazándose por el campo y la ciudad, en sus vehículos, cumpliendo sus roles de la subsistencia.

Muchas de estas actividades del cuidado rural carecen de reconocimiento y empobrecen no sólo las economías campesinas que sostienen (pues no aparecen en las cuentas oficiales de producción rural), sino también las subjetividades de los y las actoras. A diversos niveles se niega el valor y se explota los trabajos (femeninos y masculinos) de cuidado del campo: en el hogar; trabajando la tierra; como aporte ecológico; en proyectos de conservación ambiental; en la implementación de iniciativas productivas;

incluso, en las instituciones escolares y en muchas actividades comunitarias. De todo aquello resulta una extenuante y extensa jornada de cuidado que recae sobre las personas del campo.

A lo largo de este capítulo presentaré una narrativa etnográfica sobre las tramas del agua en Chíchira, construida desde la experiencia de *echar l'agua* en la finca que habité un par de años y en los lugares de captación del minidistrito de riego comunitario de donde nos abastecíamos más de 25 fincas de Chíchira. Todos los oficios que acá describo los practiqué durante mi trabajo de campo con diferentes grados de torpeza o eficiencia. Constantemente conversaba con don Isidro Robles, el fontanero del minidistrito, sobre los trabajos y los conflictos del agua, también en varias ocasiones (4 veces) lo acompañé a *echar l'agua* en el punto de captación, lo cual implicaba ir en auto hasta un punto llamado La Lejía, ubicado en la Carretera Central, y luego caminar entre dos y cuatro horas por entre cultivos, potreros y bosques de niebla, siguiendo la tubería de cinco pulgadas, los *respiraderos* o ventosas, las tanquillas de distribución y el lugar de aducción o de captación de las aguas, dependiendo del punto problemático donde se debía realizar la reparación para rehabilitar el suministro en ese momento.

Además, asistí a seis reuniones de usuarios y usuarias del minidistrito en la Escuela Veredal, donde participaban el Presidente, los demás miembros de la Junta Directiva y el *fontanero*, quienes generalmente convocaban a estos encuentros para tratar colectivamente problemáticas financieras, técnicas, ecológicas y jurídicas del acueducto comunitarios. En dos de estas actividades cumplí funciones de secretaria, pues tomé atenta nota de lo acontecido y discutido en ellas y posteriormente redacté las actas oficiales de las reuniones. A otras dos de estas actividades asistieron representantes de la autoridad ambiental regional: CORPONOR (Corporación Autónoma Regional del Norte de Santander), quienes desarrollaron un proyecto de inspección general del minidistrito de riego con un ingeniero especialista y con el fontanero, para

la identificación de daños y fugas del líquido a lo largo de toda la infraestructura, y para finalmente construir un plan de mejoramiento del espacio hidro-comunitario, todo esto relacionado con una normatividad de Estado sobre uso eficiente del agua en contextos rurales y urbanos.

### **Paisajes contrastantes**

Al oriente de Chíchira, en las imponentes cimas de las montañas más altas, se ven los páramos de El Almorzadero, Sisaeva, Tierranegra y El Mejue, sus praderas frías y lejanas coronadas de frailejones, antecedidas por algunos espesos bosques de niebla. A lo lejos se alcanzan a divisar sus escarpadas y solitarias peñas conformando relieves altoandinos que resguardan, ocultando y protegiendo, lagunas y nacimientos de portentosos ríos, santuarios de vida y ecosistemas de agua. Justo al otro lado de la vereda, al occidente, encontramos el pútrido Relleno Sanitario La Cortada, con sus montones de basura maloliente mezclada con tierra, conformando unas terrazas multicolores. Se trata de basura proveniente de distintos municipios cercanos (no sólo Pamplona) que descargan sus camiones de desechos acá en nuestro territorio.



Imagen 38: cuenca de captación del agua para el Minidistrito de Riego Rural de Chíchira.

La naturaleza que aún se conserva en algunas partes de los páramos, ecosistemas estratégicos por la producción de agua, contrasta y convive con la devastación ecológica en estos parajes altoandinos, conformando así unos complejos y contradictorios paisajes híbridos de destrucción y conservación ambiental, de contaminación y pureza, de basura y agua pura. En medio de estos dos ecosistemas (entre el basurero y el páramo del Almorzadero) están las personas cuidando sus fincas y sus producciones agrícolas en Chíchira. Algunas, también cuidan el medioambiente, otras lo contaminan con tecnologías como el *fumigo* y el plástico usado en invernaderos y en cultivos

de fresa junto al páramo, plastificando la tierra que colinda con los bosques de niebla, junto a las fuentes de agua cada vez más escasas y secas. Así, los paisajes contrastantes de Chíchira están configurados por unos ecosistemas ambiguos mientras las prácticas de cuidado rural establecen relaciones de tensión con los imaginarios y los proyectos de conservación de la naturaleza, cuestiones que abordaremos etnográficamente en este apartado de la investigación.

Según estamos argumentando, los paisajes, las ecologías y las relaciones con el agua generan complejos entramados del cuidado en Chíchira. En este capítulo analizamos los vínculos con la naturaleza que se sumerge en los espacios hídricos de una comunidad rural de los Andes del norte, se zambulle en los tanques, tanquillas, tubos, mangueras, abrevaderos y *surtidores* que constituyen sus infraestructuras hídricas domésticas, productivas y comunitarias; en los conocimientos técnicos y las espiritualidades asociadas al agua que responden a órdenes jerárquicos de género; y en las relaciones de hidro-poder que implican un acceso diferencial al líquido según el género, la productividad y las relaciones de propiedad con la tierra.

Siguiendo con nuestro desafío etnográfico de expandir, habitar y practicar la categoría de cuidado, acá nos fijaremos en los trabajos de sostenimiento de los paisajes e infraestructuras hídricas en la cotidianidad de las personas de Chíchira. Trabajar la tierra implica, siempre, múltiples quehaceres con el agua, diversas gestiones y tareas que deben resolverse al instante, en el momento que van surgiendo, desde hidro-conflictos por la propiedad, suministro, flujo y uso del agua; hasta problemas técnicos con la infraestructura: un tubo roto o una manguera que se desconectó, una tanquilla tapada por barro y hojarasca, un tanque vacío por alguna fuga o porque se rompió. O, en los últimos cuatro años, la sequía en los lugares de captación, debido al calentamiento global con sus impactos locales en la provisión comunitaria de aguas.

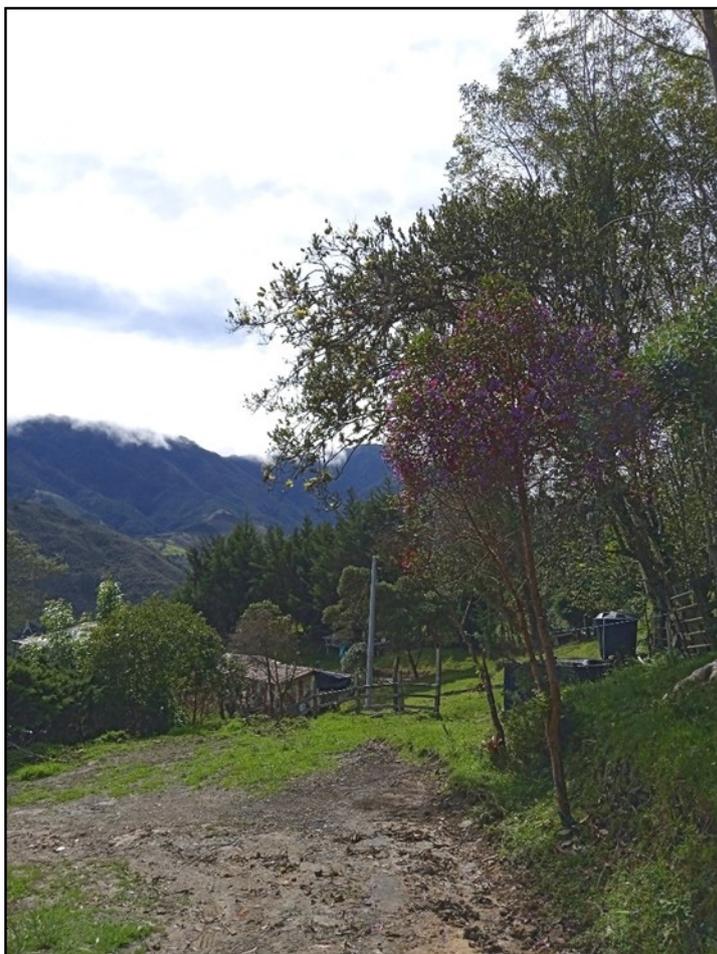


Imagen 39: Sietecuecos, árbol nativo y el páramo de Sisaeva, al fondo. Finca Los Arrayanes.

### ***Echar l'agua***

Desde el principio de mi experiencia en Chíchira (julio de 2020) comencé a familiarizarme con una expresión que escuchaba en todo momento y lugar:

“echar l’agua”. Los hombres y las mujeres del campo siempre la decían en las conversaciones cotidianas, siempre hacía parte de sus listados de tareas prioritarias a realizar y de la planificación diaria de sus quehaceres del cuidado de las fincas. *Echar l’agua* empezó a aparecer en mi diario de campo y en las libretas de apuntes, junto a esquemas y dibujos hidro-espaciales con los que pretendía comprender los flujos del agua en la vereda y en las fincas; también, invadió los calendarios y programadores que usaba para organizar mis tiempos y actividades de trabajo etnográfico, pues se convirtió en una actividad que tenía que realizar constantemente para poder garantizar el suministro de agua. Después de unos meses sumergida en estas dinámicas hídricas, resulté pensando agua.

En el habla cotidiana de las personas de la vereda de Chíchira, *echar l’agua* significa reparar o encausar el flujo del líquido para posibilitar su suministro hacia la casa de una finca o hacia los demás lugares y trabajos del cuidado rural, es decir, significa arreglar el acueducto doméstico o productivo en cualquiera de sus partes: tanques de captación, tanquillas, mangueras, tubos o llaves que se requieran ajustar para que el agua pueda llegar y ser usada en algún lugar específico. También, puede ser destapar una acequia comunitaria o reparar la parte averiada de un acueducto veredal que sirve a una comunidad entera. Es decir, hay diversas modalidades de *echar l’agua* y se trata de una labor cotidiana e indispensable para garantizar la vida rural y los trabajos del cuidado del campo.

El agua que se debía *echar* provenía de un páramo ubicado en el extremo más alto de Chíchira, llamado Sisaeva, de donde se capta el líquido mediante un sistema de rejillas, tanquillas y desarenadores, conectado a un tubo madre de 5 pulgadas y de casi 5 kilómetros de largo que lleva el agua a los 25 puntos a lo largo de la vereda que se abastecen de este acueducto y minidistrito de riego rural, para la subsistencia familiar y para la producción agrícola y pecuaria. En ocasiones el suministro se interrumpe por alguna falla que puede suceder

en cualquier parte de la red hídrica: cuando llueve mucho y baja demasiada agua con barro, arena y troncos, se pueden tapar las rejillas o desbordar, por obstrucciones, las tanquillas de captación; o el tubo principal puede reventarse por algún derrumbe en el bosque, porque lo rompió un tronco o una raíz de un árbol caído, o muchas veces por los cambios en la presión del agua que pueden llegar a estallar.

Antes de ir a  *echar l'agua*  debe hacerse una inspección e identificar el lugar y tipo de daño, la forma de repararlo y los materiales necesarios. Deben comprarse en el pueblo y transportarse hasta allá todos los materiales y hacer el arreglo, caminando entre una y cuatro horas, depende de la ubicación del roto o problema. Estos arreglos demandan, como mínimo, dos fontaneros y hay daños más graves que precisan de un *convite* para su reparación, es decir, de un jornal colectivo con 5 o más hombres trabajando, varias herramientas y con una o dos mujeres cocinando junto a la Carretera Central para los fontaneros que trabajan en el páramo, únicamente hombres, como guardando algún secreto masculino del bosque y las aguas.

Las mujeres, por su parte, *echan l'agua* a veces, pero sólo dentro de sus fincas, para abastecer la casa o algún riego manual o abrevadero, nunca *echan l'agua* del acueducto veredal desde el páramo. Ellas cumplen otros roles cotidianos de agua y cuidado en el campo, los cuales son fundamentales para la subsistencia de las familias y las producciones campesinas. Por ejemplo, el ámbito terapéutico, ritual, místico y femenino de las *agüitas*, es decir, de las aromáticas preparadas y suministradas por las mujeres a la comunidad para cuidar de la salud del cuerpo y el alma en estas regiones andinas. La práctica de las *agüitas* y la terapéutica implica todo un entramado comunitario que es construido y sostenido por las mujeres, por sus conocimientos de las plantas, sus trabajos de la tierra y del agua, sus saberes del cuerpo humano con sus ciclos de salud y enfermedad, de cansancio y reposo, de melancolía y felicidad, del estar *ulagado* o tranquilo.

Como se observó,  *echar l'agua* implica toda una serie de saberes específicos, de complejas materialidades, de travesías muy puntuales y extensas por el territorio. Estas geografías, saberes y recorridos del agua comunitaria son masculinos, están manipulados por los hombres, son ellos los conocedores de los acueductos y sus lugares, técnicas, aparatos y objetos. Este hecho implica que las mujeres de la vereda dependan de los tiempos, las destrezas y saberes de los hombres para contar con suministro de agua en los espacios domésticos para los trabajos cotidianos del cuidado, cuestión que genera conflictos, desigualdades y formas generizadas de dependencia que afectan la autonomía de las mujeres rurales.

*Echar el agua* tiene muchas dimensiones y escalas en las prácticas cotidianas del cuidado en Chíchira, no sólo se trata de la labor masculina de reparar el acueducto, es decir, del suministro colectivo del líquido. También, a escala doméstica se puede  *echar l'agua*, por ejemplo, a un bebedero para el ganado, al corral de las gallinas o al tanque de la casa de la finca. En estas formas de  *echar l'agua* siempre intervienen las mujeres, ellas aquí sí despliegan sus micro geografías hídricas, sus saberes y recorridos (aunque muchos más acotados) de fontaneras.

Aprender a  *echar l'agua* es una destreza básica en la vida y el trabajo rural – por cierto, nada obvia, muy compleja–, que se debe poseer para habitar una casa campesina y para producir en una finca, o para poder cuidarla. El abastecimiento de las casas de la finca, de los tanques o tanquillas, de los abrevaderos y sistemas de riego demandan, precisan trabajos masculinos y femeninos del cuidado del agua que son fundamentales para el sostenimiento de la comunidad rural y de la producción de alimentos para auto consumo y para comerciar con el pueblo y la ciudad. Tierra y agua representan un binomio fundamental de la vida, la propiedad, el valor y la producción rurales en la región observada y en las dinámicas rurales globales.

La expresión cotidiana “usted ya sabe echar l’agua” implica un reconocimiento de adaptación al entorno, de aceptación como vecino de la vereda, se trata de un reconocimiento como habitante de una finca, como un conocedor del espacio rural que habita, cuida y trabaja.

### **Conflictos por el agua<sup>24</sup>**

Desde hace dos décadas, aproximadamente desde el 2004, se viene presentando un conflicto entre propiedad de la tierra y usos comunitarios del agua en Chíchira, pues uno de los dueños de los terrenos donde se ubica el punto de captación del acueducto comunitario se opone a que se tome el agua dentro de su propiedad y a que los fontaneros caminen por su finca para poder *echar l’agua*. Este conflicto por el agua ha escalado a amenazas al presidente de la Junta de Usuarios del acueducto y a los fontaneros en sus recorridos de reparación del acueducto. Además, ha trascendido a instancias judiciales en Pamplona: demandas e intentos fallidos de conciliaciones en instancias jurídicas que incumben a las autoridades ambientales regionales y locales (CORPONOR), al gobierno municipal (Alcaldía de Pamplona) y a la rama de la justicia (Fiscalía).

En 1986, cuando se terminaron de realizar las obras del minidistrito de riego rural, no se registró por escrito la autorización del entonces propietario de los terrenos de las cuencas de las quebradas Buenos Aires, Sararito y El Silencio

---

<sup>24</sup> Estos pasajes sobre conflictividades e historia local de la infraestructura hídrica los redacté a partir de las conversaciones y reuniones con los actuales presidente, fontanero principal, usuarios y usuarias del acueducto. Algunos de ellos, así como el fontanero y el presidente actuales, participaron en los procesos de diseño, gestión y construcción del minidistrito de riego hace cuarenta años, sus memorias aparecen en este apartado de la tesis y les agradezco el haberlas compartido conmigo en las conversas entabladas en diversos lugares y circunstancias en el marco de mi trabajo de campo etnográfico y mi experiencia vital de habitar Chíchira.

para la construcción de la infraestructura comunitaria y la captación del agua en sus predios, es decir, no se constituyó legalmente la servidumbre del agua del minidistrito de riego rural que surte a 25 puntos a lo largo de la vereda. El antiguo dueño falleció hace más de 20 años y uno de sus herederos y actuales dueños de esta gran finca ahora se opone a que se tome el agua de su propiedad y a que los fontaneros la recorran para poder hacer las revisiones y reparaciones necesarias para  *echar l'agua*.

Se trata, entonces de un conflicto muy complejo que lleva mucho tiempo presentándose y que no es fácil de solucionar, pues implica reunir dinero para el pago de honorarios a abogados y peritos, y una serie de acciones jurídicas que la comunidad no comprende muy bien y que los y las usuarias parecen no estar dispuestas a asumir, según manifestaban algunas muy enojadas en las reuniones, protestando cuando se les solicitaba la cancelación de una cuota extraordinaria de \$170.000 pesos (aproximadamente 40 dólares) acordada para los honorarios del abogado y el perito que están al tanto del pleito. Dicho conflicto, además, compromete las travesías y quehaceres necesarios para  *echar l'agua*, pues los fontaneros corren riesgos o, en ocasiones, no pueden reparar el acueducto por miedo de las amenazas recibidas. Por su parte, los usuarios y usuarias se van en contra de ellos, tildándolos de flojos e incompetentes que no cumplen su labor o de monopolizadores del agua, estallando de esta forma múltiples peleas entre los vecinos, algunas de las cuales, incluso, también han trascendido a instancias jurídicas en Pamplona y a agresiones tanto físicas como verbales en la vereda.

## **Historia del acueducto y minidistrito de riego rural**

Cuando se construyó el acueducto (entre 1982 y 1986) se juntaron algunos propietarios y habitantes de la vereda (don Eudoro Becerra, Patricia Becerra, Raúl Becerra, don Heriberto López, la profesora Rosita López, don Aniano Flórez, don Raúl Araque, don Herminio Porras...) con profesores de la Universidad de Pamplona (el profesor Mario Useche, de la Licenciatura en Ciencias Sociales) y con funcionarios de entidades públicas locales y departamentales (el doctor Luis Araque, funcionario de la Alcaldía de Pamplona y de CORPONOR), para gestionar, diseñar y construir el acueducto y minidistrito de riego rural de Chíchira,

Dicha infraestructura hídrica comunitaria se logró poner en funcionamiento en 1986, después de todo un proceso burocrático, geográfico y técnico. También, fue colectivo pues juntó y organizó alrededor de un objetivo común a los habitantes de diferentes fincas, quienes se reunían periódicamente en la Escuela de la vereda o en alguna finca en piquetes y tomando cerveza, para planear las cartas, los documentos, el calibre de los tubos, la ubicación de las tanquillas y las *bajadas* a Cúcuta para hacer gestiones con las entidades nacionales y departamentales: INDERENA (Instituto de Recursos Renovables), HIMAT (Instituto Meteorológico Nacional), el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, la gerencia regional de CORPONOR y la Gobernación de Norte de Santander. Además de los viajes a Cúcuta a gestionar trámites con funcionarios, los usuarios también trabajaban colectivamente en sus perspectivas y prácticas comunitarias sobre territorios de agua, bosque y páramo, de los cuales dependía su subsistencia.

Las fincas, en aquellos momentos, no contaban con un suministro hídrico seguro y de calidad. Desde los años ochenta, en Chíchira, se vienen experimentando procesos de desecamiento y contaminación de aguas por la minería, el vertimiento de desechos, la piscicultura y la agricultura. También, por obras de infraestructura vial que han canalizado, desviado y destruido fuentes de agua. Muchas fincas se abastecían de nacimientos o quebradas

propias que en ese entonces empezaban a secarse o a disminuir considerablemente de caudal. Además, el líquido proveniente de estos pequeños cuerpos de agua domésticos era muchas veces terroso o *calichoso*, de muy mala calidad para el consumo de los animales y las personas. Estos cuerpos de agua, con el tiempo y el uso del nuevo acueducto, terminaron siendo abandonados y hasta despreciados, pues dejaron de usarse en los trabajos cotidianos del cuidado y algunos murieron, terminaron como parte de un potrero o de un cultivo. Algunas pocas fincas privilegiadas cuentan aún con abundantes fuentes de agua, quebradas torrentosas que bajan del páramo y bosques con nacimientos de donde aún escurre líquido, y han aprovechado este recurso para desarrollar proyectos productivos de trucha y para el riego de los cultivos de fruta y papa y para los pastos. Siempre, el agua resulta contaminada y parece como si no importara lo que sucediera *más abajo* o después con el líquido.

Desde años atrás, mucho antes de iniciadas las alarmas por el cambio climático y de la actualmente decretada crisis ecológica global, los campesinos y campesinas andinas enfrentan dinámicas y territorios de sequía que han gestionado a partir de conflictos, negociaciones cotidianas o proyectos comunitarios de construcción de acueductos, reservorios o acequias. En Chíchira, estas formaciones rurales de la sequía y del agua responden fundamentalmente a fenómenos socioambientales, pues emergen de desigualdades sociales entre fincas o colectivos o territorios, de procesos de apropiación y monopolio del agua o de dinámicas de contaminación y desecamiento por drenaje, pues la tierra después de la minería de carbón queda con socavones que absorben el agua.

El acueducto y minidistrito de Chíchira sin duda fue un gran logro colectivo y se ha sostenido durante cuatro décadas como fuente de agua para las familias y las unidades productivas, sin embargo y como ya se indicó, también ha generado conflictos y cotidianamente produce tensiones entre miembros de la

comunidad debido a la desigual distribución entre los diferentes puntos de agua, los cortes del suministro por problemas en la cuenca de captación en el páramo que tardan un par de días en solucionarse y las sobrecargas del trabajo del cuidado del agua en uno o dos hombres fontaneros que deben invertir jornales, desplazamientos, combustible y transporte de materiales para arreglar el acueducto y lograr *echar l'agua*, además de todos los trabajos de cuidado de la finca y la familia que cada uno tiene a su cargo. En términos generales, los trabajos del cuidado generalmente implican sobrecargas basadas en construcciones de género, en este caso puntual, recaen sobre los hombres, sobre unas masculinidades fontaneras que caminan muchas horas por el monte y el páramo, que cargan pesados materiales (tubos, mangueras, cemento...) y que conocen las técnicas y los territorios del agua, que detentan y monopolizan los saberes que precisa *echar l'agua*.

### **Entre la conservación y el uso cotidiano**

La ubicación geográfica de Chíchira es estratégica en las dinámicas de conservación y distribución del agua, pues la atraviesan diversas quebradas (El Silencio, Torres, Santa Helena, Tanahucá y Chíchira) tributarias del río Pamplonita y provenientes de los páramos de Sisaeva, Tierranegra y Angelina. Para una eventual recuperación de este afluente, las microcuencas de Chíchira podrían cumplir una labor fundamental. Lo que sucede en Chíchira con el agua impacta toda una región andina, e incluso binacional, que se sirve del líquido que pasa por acá y por ende se afecta con su contaminación por minería, agroquímicos y vertederos. Pero se beneficiaría considerablemente con un manejo del agua menos contaminante en estas partes rurales y altas.

En la vereda la preocupación por el agua, sin embargo, nunca trasciende hasta lo regional ni se percibe como recurso estratégico que se deba conservar y cuidar. Su percepción y valor se restringe a su uso cotidiano en las fincas y en las casas, a mantener llenos los tanques y fluyendo el suministro, a contar todos los días con el recurso, sin reparar mucho en su almacenamiento para tiempos de escases ni mucho menos en la protección y cuidado del agua, que se contamina sin contemplaciones de ningún tipo: los *fumigos* y demás tóxicos que terminan en las aguas no son vistos como un problema ambiental; la contaminación de las aguas usadas cotidianamente y de las fuentes de agua naturales no inquietan, en términos generales, a los habitantes y propietarios de las fincas en Chíchira, inquietan mucho más a profesionales de la ciudad, a técnicos y a funcionarios de proyectos ambientales o a investigadores de cuestiones rurales, ambientales y sociales que escriben sobre la vereda, como yo.

Los propietarios de fincas con quebradas obviamente valoran el agua, pero fundamentalmente como cuestión productiva y que valoriza su tierra, como insumo para producir, por ejemplo, trucha y para sistemas de riego. Durante mi trabajo de campo sólo conversé con un propietario, don Pedro Pablo Ocampo, que se preocupara realmente por la conservación del agua como recurso estratégico y desarrollaba procesos productivos en su finca que no contaminaban y protegían el líquido vital. En términos generales, para las personas de la vereda no es una prioridad la conservación del agua.

## **La destrucción de la naturaleza**

Además de estas tensiones en el cuidado de las fincas, que generan prácticas cotidianas de contaminación, en Chíchira encontramos tres grandes fuentes de

devastación de la naturaleza que afectan el territorio, las aguas y la salud de las personas de la vereda: el relleno sanitario La Cortada, la construcción de la autopista Pamplona–Cúcuta y la explotación de carbón mineral. Estas tres cuestiones vienen generando graves afectaciones ambientales y no existen movilizaciones sociales al respecto o exigencias por parte de la comunidad, menos aún respuestas institucionales, de mitigación del daño ambiental.

En el marco del proyecto Mí-Páramo y CORPONOR se realizaron reuniones en la Escuela veredal para tratar comunitariamente las problemáticas ambientales que enfrentábamos, como parte de mi trabajo etnográfico asistí a tres de estas actividades. En los espacios de debate se generaban interesantes reflexiones sobre las causas de las problemáticas y la manera de afrontarlas en las fincas y los ecosistemas, se señalaban los responsables del deterioro ambiental y se identificaban las potencias o la riqueza natural de la vereda, sus páramos, bosques y fuentes de agua. También, colectivamente diseñábamos estrategias de conservación de la naturaleza, junto con las entidades mencionadas, que requerían gestiones y trabajos para materializarse, por lo cual muchas veces se olvidaban o no lograban concretarse.

Como se mencionó al principio del capítulo, el relleno sanitario (o *basurero*) regional está ubicado en predios de la vereda. La alta montaña y sus bosques y páramos de lejanos frailejones escurren agua y vida, por un lado, mientras por el otro costado, el basurero con sus múltiples formas de contaminación enmarca y contrasta el complejo paisaje de Chíchira. Las experiencias rurales con la naturaleza implican relaciones cotidianas con una amplia diversidad de ecosistemas conservados y contaminados, del agua y de la basura, del monte de subpáramo y el cultivo que huele a *fumigo*, de la conservación y la devastación ambiental. Entre estos extremos ecológicos se mueven las relaciones rurales con la naturaleza, con ecosistemas opuestos pero que cohabitan formando lugares, que coexisten en las espacialidades de Chíchira, en los recorridos y jornadas de trabajo, en los desplazamientos de la

subsistencia *pañando* leña, alimentos, haciendo el mercado, tejiendo vínculos y *echando l'agua*.

Este relleno sanitario deterioró, con sus pútridas escurrajas (líquidas y solidas), el Camino Real empedrado que se usaba desde tiempos indígenas y coloniales para ir a pie de la vereda de Chíchira a Pamplona, actualmente prácticamente intransitable por los escombros y las plagas de animales (moscas, ratones, ratas, perros...), además de los derrumbes y la inseguridad al llegar o salir del pueblo, que casi han clausurado este antiguo camino colonial de Chíchira, antes muy usado por peregrinos, caminantes, productores agrícolas con sus recuas de bestias cargadas de productos y demás habitantes de la vereda, quienes se tardaban entre una y dos horas a pie, desde sus fincas hasta el pueblo.

La ANI (Agencia Nacional de Infraestructura) y su constructora SACYR, por su parte, han usado terrenos de Chíchira como vertedero de escombros, lo cual ha ocasionado contaminación, tala de bosques nativos, desviación de aguas y construcción de drenajes que han afectado el paisaje hídrico de la vereda y espacios comunitarios como la carretera y algunas casas. Un tramo de la obra de la autopista Pamplona–Cúcuta, que construyen estas entidades, pasa por el extremo norte de la vereda, lo cual ha generado la destrucción de casas y cultivos de durazno, y la canalización de cañadas y pequeños riachuelos; además, mucha deforestación en el territorio por la ampliación de esta doble calzada y sus construcciones anexas.

También, la carretera Central del Norte o Panamericana (Ruta 55) pasa por el occidente de la vereda en su tramo de llegada a Pamplona, incluso, ésta es la vía de acceso al pueblo, pues el ramal veredal se conecta con La Panamericana 5 kilómetros antes de Pamplona. La Central fue diseñada desde principios del siglo XX y hace casi 100 años se empezó a construir (a pico y pala, con el trabajo casi esclavo de presos liberales que labraban la montaña, iniciaron en Bogotá como en 1920 y en 1949 estaban a medio camino, es

decir, en Capitanejo (Caballero-Calderón, [1960] 2000)) con el objetivo de conectar a Bogotá y al centro del país con la frontera con Venezuela mediante una carretera de 600 kilómetros Bogotá–Cúcuta.

Durante mucho tiempo esta carretera fue prácticamente abandonada como infraestructura vial de conexión binacional o de la Capital con la frontera, pues muchos tramos estaban sin pavimentar y eran de muy difícil tránsito, se usaba sobre todo para el transporte regional o local, mientras la conexión terrestre entre Cúcuta y Bogotá se hacía por otra vía, por Pamplona–Bucaramanga–San Gil–Barbosa, la cual implica 100 kilómetros más y tramos más difíciles por los relieves andinos que atraviesa; pero hace dos años se realizó la adecuación y pavimentación del tramo Pamplona–Duitama (305 kilómetros) que reactivó el tránsito Bogotá–Pamplona–Cúcuta por La Central y estas obras también afectaron los espacios comunes y los paisajes hídricos de la vereda, por ejemplo, los nuevos sistemas de drenaje de La Central han causado deslizamientos en predios y una de sus alcantarillas alcanza a dañar el ramal veredal de Chíchira en épocas de mucha lluvia, según me contaban los vecinos una vez que arreglábamos dicho tramo afectado, con la acequia tapada y con mucho barro, casi intransitable, porque la corriente de agua que bajó de La Central afectó la trocha veredal.

Sin embargo, estas obras de infraestructura vial generalmente son vistas como buenas para la vereda por muchos habitantes, son percibidas como indicadores de desarrollo o progreso para la región, los productores, las familias y los propietarios, pues además de facilitar el acceso al pueblo, valorizan las tierras y han generado muchísimo trabajo en la región durante los años que han durado las obras. Además, los terrenos por donde pasa la doble calzada Pamplona–Cúcuta, por ejemplo, fueron comprados a muy buen precio a los propietarios por la ANI y SACYR, me contaban muchas personas durante el trabajo de campo, respondiendo a mis críticas ambientalistas a la modernización de la infraestructura vial y sus efectos ecológicos.

Concordábamos sólo en que la ANI/SACIR había *pañado* buenísima leña, pues se exhibían los montones de leña organizada en las fincas a la orilla de la carretera, fruto de las motosierras del desarrollo vial.

En el otro extremo de la vereda, al sur, junto a los páramos del Almorzadero y Tierranegra, la minería de carbón en alta montaña y los depósitos del mineral han deteriorado aguas que antes eran cristalinas y abastecían las casas, ganaderías y cultivos de la vereda. En estas quebraditas de aguas limpias también las personas pescaban especies nativas de peces que eran fuente de proteína propia para las familias trabajadoras del campo. Ahora, desaparecieron los panches y capitanes de los riachuelos y se contaminaron sus aguas que ya no pueden usarse para el consumo humano ni animal, pues bajan oscuras y malolientes siempre, por los efectos del carbón en la parte alta de la vereda.

Uno de los conflictos ambientales y de conservación de aguas en esta región de páramo y subpáramo es justamente la tradición y presencia de la minería de carbón desde hace mucho tiempo, desde hace siglos, inclusive. Esta actividad se ha realizado desde la colonia y actualmente se está desarrollando fuertemente en la vereda, se han ampliado algunas pequeñas minas domésticas, algunos mineros de Boyacá han comprado predios y hay intentos de reapertura de una mina grande que cerró hace 20 años. Sus efectos ambientales no son debatidos, analizados o pensados colectivamente entre mineros, habitantes de Chíchira, autoridades ambientales locales y usuarios del agua de estos páramos (es decir, muchas comunidades campesinas y pueblos binacionales, tanto colombianos como venezolanos), todos ellos actores relacionados con el agua que produce y que se usa en estos territorios campesinos de Chíchira y los páramos de El Tama, Sisaeva, Tierranegra, El Almorzadero y Santurbán.

De esta manera, las ruralidades investigadas no son vidas prístinas en medio de ecosistemas idílicos conservados, ni tampoco, vidas totalmente

contaminadas en paisajes tóxicos y degradados. No se trata de los campesinos definidos románticamente como cuidadores ancestrales por naturaleza de fuentes de agua cristalina en los altos Andes, ni son los destructores de los bosques de niebla con sus producciones lecheras y fruteras, como se han querido representar. Se trata más bien de unos sujetos híbridos, de relaciones múltiples con la naturaleza, con prácticas de cuidado y contaminación establecidas por procesos históricos de relaciones con el Estado y el mercado, por éticas cotidianas de uso y cuidado del agua y el monte, por lógicas prácticas del sostenimiento de la producción, la familia y la comunidad rurales.

Las políticas agrarias, los programas de asistencia técnica agropecuaria y las políticas de uso del suelo ubican a la gente en estos complejos ecosistemas e imponen representaciones binarias acerca de sus relaciones con la naturaleza: destructivas o conservacionistas, ambientales o antiecológicas. Pero al acercarse etnográficamente y en detalle, una se encuentra con unos sujetos y unas vidas rurales que ponen en tensión tales categorías morales “ecológicas” o “verdes”, aquellas polaridades ambientales establecidas entre quienes conservan y quienes destruyen naturalezas, entre los buenos y los malos habitantes del planeta tierra, entre vidas y sujetos ecológicamente viables o inviables, amigables u hostiles con el medioambiente. Tal vez la gran enseñanza ecológica, después de trabajar con hombres y mujeres rurales, es la puesta en tensión de estas etiquetas y binarismos ambientales actualmente producidas, naturalizadas y difundidas, es decir, la búsqueda de una narrativa crítica de esta nueva moral ambiental política y académica sustentada en los extremos de lo ecológico y lo no ecológico.

## **Imaginarios del agua**

En medio de este complejo paisaje rural de tensiones ecológicas, la mayoría de las fincas de Chíchira aún conservan algunos reductos de bosque nativo y nacimientos de agua que han logrado resistir a las dinámicas de deterioro y devastación ambiental global y local, a la crisis ecológica global que experimentamos y a las políticas de producción agraria implantadas en las fincas durante décadas. Cada vez los lugares de naturaleza y vida se reducen más y más, pero continúan resistiendo en esta época de destrucción ecológica.

Los montes se conservan mediante el arreglo de potreros y cultivos adyacentes sin deforestarlos, y muchas veces se cercan con alambres y postes autogestionados o fruto de la participación en proyectos de conservación ambiental (como Mí Páramo o algo de CORPONOR), para protegerlos del ganado y los demás animales, y aislarlos de las especies foráneas o invasoras de arbustos y árboles que podrían afectarlos. En algunos de estos reductos de bosque los campesinos han erigido altares al Niño Dios y a la Virgen del Rosario, como ubicando lo sagrado en medio de la naturaleza o atribuyéndole características sagradas a los ecosistemas altoandinos que aún resisten, como veremos más en detalle en el último capítulo de la tesis sobre geografías sagradas.

Como mencioné anteriormente, los nacimientos de agua que aún se usan en las tareas cotidianas de sostenimiento de la finca son los que se cuidan y los que tiene valor en el imaginario moral y ecológico de las personas de Chíchira, en estos lugares se invierte tiempo y trabajo para sostenerlos produciendo agua permanentemente, pero mucho más por su uso y practicidad que por conformar alguna estrategia de conservación de la naturaleza y de preservación del agua.

Ante una representación trascendental y del futuro, propia de los discursos institucionales de conservación ambiental, se despliega en lo rural, en el lugar donde nace el líquido y por donde fluyen aguas binacionales de los páramos andinos, una valoración práctica, basada en el uso del agua y sus fuentes.

También, como se verá más adelante, de unas valoraciones místicas, que incluyen las narrativas de los espectros del agua y la ritualidad católica campesina. No se trata, entonces, de conservar y proteger el agua como recurso estratégico, sino de usarla cotidianamente por ser un elemento indispensable en los entramados del cuidado, en el día a día, en los diversos jornales en el campo, en los trabajos femeninos y masculinos del sostenimiento de la finca y de la subsistencia de la familia campesina.

El agua se aprecia, entonces, en el instante y en su flujo, en el momento, en las prácticas fugaces e interminables de lavar la ropa, limpiar la casa, cocinar para la familia y los obreros, o a la hora de tener que  *echar l'agua*  para el riego de los cultivos o para abreviar animales. Se trata de un elemento que posibilitan la vida, que sostiene la vida, pero se trata de una vida en el ahí y en el ahora, de unas vidas múltiples al instante, en la práctica. No es una vida hipotética y futura e imaginaria, sino que alude a otra noción, rural y tal vez propia, de vida en el momento, en la práctica diaria de sostenerla y en los roles de la subsistencia.

De este modo, las relaciones hidro-sociales presentan en el territorio múltiples perspectivas y conflictos, diversas representaciones y apropiaciones, formas contradictorias de juzgar –en términos ambientales– sujetos, prácticas y paisajes. Etnográficamente, entonces, encontramos múltiples contradicciones, tensiones y conflictos alrededor de las relaciones con el agua, vinculados a sus usos y a los sentidos que se le atribuyen a este elemento central en el sostenimiento de la vida, desde representaciones campesinas o desde representaciones de la conservación ambiental, más propias de instituciones del Estado, de la academia y de los proyectos oficiales de protección de ecosistemas.

En medio de las complejas crisis ecológicas y de la multiplicidad de usos y representaciones, nos parece necesario construir un espacio público de conversación y acción alrededor del agua, un espacio no sólo de diálogo sino

también de confrontación entre saberes, de debate, de deliberación, que convoque a todas las y los actores rurales, urbanos e institucionales y que logre potenciar prácticas e imaginarios cuidadores del agua, así como interpelar y transformar tradiciones que generan contaminación y sequía en las localidades. Este intento de democratización y politización, de los conocimientos y debates contemporáneos sobre agua, se vería enriquecido con las perspectivas feministas al respecto, es decir, incluyendo a las mujeres, las masculinidades y los roles hidro-generizados en estos diálogos de saberes que soñamos y que consideramos necesarios para nuestra sobrevivencia.

## **Espectros del agua**

La relación mística, que ya he mencionado anteriormente, está constituida por los *espantos* de las leyendas campesinas, quienes habitan los paisajes simbólicos del agua en las narrativas rurales del espacio. La Llorona, el Jinete sin cabeza, la Madremonte, la Patasola y el Duende, por ejemplo, son entidades sobrenaturales presentes en los relatos e imaginarios hídricos de las personas de Chichira, en sus cuentos sobre travesías, sobre la noche y la soledad en el campo, sobre los montes desolados que producen espanto y escurren agua a la vez.

Estos espectros se manifiestan generalmente en los paisajes hídricos: en cañadas, quebradas, lagunas, nacimientos, en medio de densos bosques de niebla o en los puentes de los caminos que atraviesan ríos pueden aparecerse a algún viajero solitario en la noche. La Llorona se escucha en las cañadas, quebradas o ríos encañonados, las peñas y montañas ayudan a amplificar y hacer aún más aterrador su lamento de agua, de parto, de vida y muerte, de

corriente fría y solitaria en los altos Andes. Como me contaba Luisa en una entrevista:

Antes sí se escuchaba La Llorona por acá, cuando estábamos pequeñas, cuando mi papá estaba vivo y volvía tarde de Pamplona, de llevar la leche... Una vez que él llegó como a las 9, ya tarde de la noche llegó, guardó las bestias y cuando entró ya para comer y acostarse... Y se escuchaba llorar, como un chillido feo... Muchas veces la escuchábamos acá y a uno le daba miedo... Hace rato que no se escucha...

En el imaginario mítico e hídrico de los y las habitantes de Chíchira, coinciden los espacios de los espectros y los del agua, se juntan así los espantos y la vida, el terror de la muerte y la posibilidad de la vida mantienen la tensión en estos lugares que resisten a la crisis ecológica, sosteniendo aguas y apariciones. Es como si los espantos protegieran ecosistemas del agua y éstos, a su vez, cuidaran de ellos, formando vínculos de interdependencia, una relación simbiótica de cuidados recíprocos, tanto materiales como simbólicos. Cada vez que mueren los nacimientos de agua, que se secan o contaminan quebradas o que se tumba el monte, los espectros también desaparecen o se desplazan, dejan de escucharse, de sentirse, me contaban las personas de Chíchira en nuestras conversaciones al respecto. La crisis ecológica global los aniquila junto con sus ecosistemas devastados.

Este imaginario espectral, estas cartografías y entidades rurales del espanto no pueden subsistir en contextos de devastación ambiental, sin la soledad, el silencio, la lejanía de los montes y las aguas, entornos necesarios para su existencia y para las apariciones o manifestaciones de todas estas personificaciones sobrenaturales. Donde se tumbó el monte o donde se aplanó la tierra para construir o para carretera, allí donde se contaminaron y canalizaron las aguas, ya casi no aparecen los espantos como antes ni se sienten mucho, si acaso se escuchan es muy lejos, en los últimos reductos de bosque de niebla y de subpáramo que quedan, en las montañas y peñas de difícil acceso o en las cañadas o quebradas más lejanas, me contaban las

hermanas Robles en nuestras conversaciones al respecto; es decir, en aquellos entornos ecológicos del agua que aún no se han destruido por la minería, el desarrollo o por algún emprendimiento contemporáneo u obra de infraestructura vial.

En el imaginario y en las narrativas campesinas populares y cotidianas de Chíchira sobre la naturaleza, los ecosistemas y los lugares estratégicos de conservación de aguas, aparecen con fuerza los espectros como una especie de guardianes, de entidades protectoras y protegidas por la naturaleza, de seres que hacen parte consustancial de estos entornos alejados y encantados de bosque de niebla y aguas torrentosas y puras que posibilitan la vida rural.

Muchos de estos espectros son entidades femeninas, que en las noches asustan a los hombres que deambulan borrachos por ahí en las intersecciones entre caminos y aguas. Se muestran desde lejos hermosas y angelicales y cuando se acerca el hombrecito ebrio y encantado, se da cuenta que en realidad se trata de una calavera o un espectro femenino de ultratumba que se burla de él y lo espanta. Otras apariciones son masculinas y se relacionan con demonios o almas en pena de sacerdotes, monjes o terratenientes muertos que aún deambulan por estas tierras, como el Jinete sin cabeza que se aparece en su caballo en las orillas de las quebradas o en los puentes de las carreteras o caminos. Las personas me decían que este espectro muchas veces solamente se escucha cabalgar afuera, rodeando las casas y recorriendo solitario los caminos en las noches, no se ve, sólo se escuchan a lo lejos y de repente muy cerca los cascos furiosos de la endemoniada cabalgadura recorriendo los campos y espantando a los lugareños.

La Llorona prefiere espantar a los hombres solitarios del campo con sus llantos, gritos y gemidos desgarradores de dolor, desde las profundidades de las cañadas, porque perdió a su hijo pariendo en una quebrada solitaria según cuenta la leyenda que escuché muchas veces en campo; algunos además afirman que ella misma mató al bebe al momento del parto, por eso su

condena es penar y llorar eternamente por las quebradas andinas sin encontrar consuelo, ni paz para su alma, ni la posibilidad de llegar al mundo del más allá, de los muertos a descansar y abandonar esta tierra y este trasegar espectral, liminal entre la vida y la muerte, entre el terror y el encanto, entre lo macabro y lo femenino maternal. En tiempos de crisis ecológica global, interpretamos ese llanto como un lamento por la naturaleza, por la muerte del agua y los bosques.

A La Llorona la describimos como un sujeto ecológico y como una metáfora para representar las relaciones de los y las habitantes de Chíchira con los paisajes hídricos estratégicos para la conservación, pues en las cosmogonías propias –campesinas, mestizas y andinas– habita y hace parte de estos ecosistemas que se extinguen cada vez más y que son indispensables para garantizar nuestra vida y la de futuras generaciones. Entonces, estas aguas andinas que nacen en y atraviesan Chíchira, que allí son utilizadas cotidianamente, que se cuidan y a la vez se contaminan, que se traen desde los páramos hasta las casas y los lugares productivos de las fincas, son narradas desde múltiples lenguajes: productivos, de la subsistencia, técnicos y también místicos, desde unas espiritualidades mestizas que se fundan en un catolicismo tal vez aún permeado por religiosidades andinas ya extintas.

En los diversos pueblos, a lo largo y ancho de toda la cordillera de los Andes, se establecen relaciones espirituales con las aguas, en plural: con los ríos y riachuelos, las corrientes de deshielo, los lagos y lagunas altoandinas, con las quebradas y nacimientos de agua, también, con el líquido que discurre por infraestructuras hídricas comunitarias y el que fluye por los cuerpos produciendo, sosteniendo, cuidando subjetividades y colectividades. Todos estos paisajes del agua configuran entramados espirituales en las cosmovisiones andinas (nativas y mestizas) que construyen diversas geografías hídricas de lo místico, lo religioso y lo espectral, que esbozan mapas simbólicos del agua diversos. Así, el agua está asociada a tejidos o

entramados simbólicos que religan, revinculan seres humanos y aguas mediante conexiones simbólicas que se establecen desde lo espiritual, desde el respeto y el miedo a través de las entidades no humanas, no materiales, no vivas que habitan y hacen parte de estos ecosistemas andinos.

Cuando íbamos a  *echar l'agua*  a la boca toma o cuando salíamos muy lejos a buscar algún ganado perdido junto al páramo, los fontaneros y vaqueros de Chíchira siempre me narran historias de las  *lagunas bravas* , es decir, de pequeños y medianos lagos altoandinos, generalmente se trata de nacimientos de ríos o quebradas o de estrellas hidrográficas del páramo, que, según ellos, se disgustan a causa de los caminantes que osan llegar hasta sus orillas o que tiran piedras en sus aguas, causando su furia y la de todo el ecosistema altoandino de agua, pues se oscurece el cielo, se nubla todo y se desgrana una tempestad que puede dificultar seriamente la ubicación y el regreso a casa de los osados caminantes que se atrevieron a  *torear*  a la  *laguna brava* , a estos paisajes del agua de la alta montaña que son fuentes de vida y que se vinculan a lo humano también por medio de las creencias, las narrativas místicas y dotando de atributos humanos a los ecosistemas de páramo (se disgustan, se  *ponen bravos* , como las personas y los animales).

## **Instituciones, campesinos y ecosistemas**

Diversos tratados internacionales suscritos, una copiosa legislación nacional y complejas estructuras burocráticas de Estado junto con presencia de ONG's internacionales en lo regional, alrededor de la conservación de la naturaleza, contrastan con la exigua presencia institucional en lo local, con los pocos programas y proyectos ambientales desarrollados en la vereda, los cuales han sido insuficientes y no han tenido los efectos deseados en la mitigación de las problemáticas ecológicas de Chíchira ni en la transformación de tradiciones agrícolas contaminantes que afectan las aguas.

Estos proyectos desarrollan algunas acciones para la protección de bosques y aguas en las fincas: entregan postes y alambre de púas para cercar montes y nacimientos y también plántones de árboles nativos para reforestar; capacitan en técnicas agroecológicas de producción, ofrecen talleres de conservación del medioambiente y realizan cartografías sociales donde se identifican colectivamente los bosques y las quebradas. También, financian proyectos productivos ecológicos, como cultivos orgánicos y viveros de especies nativas de reforestación. Sin embargo, estas iniciativas muchas veces fracasan por falta de planeación completa que incluya la comercialización y de acompañamiento a las colectividades beneficiarias y ejecutoras.

Los proyectos productivos y ambientales en lo rural se imponen siempre bajo las normas administrativas y empresariales propias de los negocios y las empresas urbanas, exigen, por ejemplo, registros contables, relaciones laborales y lógicas comerciales completamente ajenas a las lógicas prácticas de las personas en el campo y en la producción agrícola. La conservación ambiental institucional aplica unos formatos estandarizados que no responden a las realidades y lógicas locales.

CORPONOR -la Corporación Autónoma Regional de Norte de Santander- es la entidad del Estado encargada de la protección ambiental. En los últimos años han venido fabricando en las fincas estufas ecológicas, más eficientes, que no requieren de demasiada leña y no *human* para el bienestar de las cocineras y la preservación del monte. Algunas ocasiones, brindan cierta formación ambiental a las comunidades rurales de su jurisdicción, pero en los últimos años las actividades conjuntas con Mí Páramo suplieron completamente esta función pública. La misión de conservación ecológica de esta entidad no pasa de ser nominal, pues se reduce a realizar unos cobros por talar madera y a negociar con las grandes corporaciones de obras civiles los daños ambientales que causan en la región. Frente a su supuesta misión de vigilancia, cotidianamente se talan bosques, se abren minas de carbón y se

contaminan aguas sin ningún tipo de control por parte del Estado, supuesto garante de los ecosistemas y el agua junto a los páramos, es decir, en los territorios estratégicos de producción y utilización del líquido vital en la actualidad y para el futuro.

Como ya he mencionado, durante mi trabajo de campo etnográfico se desarrollaba el proyecto Mí Páramo. Desde 2019 funcionaba en la región, coordinado por la fundación Bio Cuenca, donde participan diversas instancias: el Estado, la cooperación internacional, la academia y las empresas privadas y públicas. Según sus directivas y funcionarias en terreno, su objetivo principal consistía en la conservación del agua y el fortalecimiento productivo en las tierras aledañas al páramo de Santurbán en Norte de Santander y algunos municipios de Santander. Esta iniciativa ambiental mixta convocaba a múltiples entidades como el Ministerio del Medioambiente, alcaldías municipales (de Bucaramanga, Cúcuta, Pamplona...), GIZ (Agencia alemana de cooperación), Cooperación Internacional Suiza, USAID, Universidad de Pamplona, Universidad Francisco de Paula Santander de Cúcuta, Bavaria, Aguas Capital y Empopamplona (empresas de servicios públicos de Cúcuta y Pamplona, respectivamente), alrededor del recurso hídrico.

Algunas personas de la vereda no confiaban en Mí-Páramo, porque pensaban que en lugar de proteger, buscaba apropiarse del agua y la tierra, según me decía una vecina después de una de las reuniones a la que asistimos en la Escuela, además, me dijo que no había firmado la planilla de asistencia a la actividad, pues según ella, eso era para quitarle los terrenos de su finca que se protegerían con la cercas y se reforestarían con los plantones entregados por el proyecto.

Las acciones en terreno de Mí-Páramo se han encaminado a la asistencia técnica ecológicamente sostenible, a la reforestación y al mejoramiento de las condiciones del agua y los equipos básicos de saneamiento de las fincas. Estas

acciones enfatizan en los conocimientos profesionales del agua, la tierra, el clima, la economía y el mercadeo regional, imponiendo una sola perspectiva hegemónica en las relaciones entre productividad rural, ecosistemas y paisajes del agua. Se capacitaba a los habitantes de Chíchira en producción de abonos orgánicos, análisis de suelos especializados de laboratorio, registros sistemáticos del clima y la lluvia, registros contables y producciones más limpias y amigables con el medio ambiente; empleando metodologías y terminologías ajenas a las lógicas cognitivas y a los lenguajes locales.

También, se organizaron algunas ferias de negocios y mercadeo en Cúcuta y Pamplona para comercializar los productos obtenidos en el marco del proyecto Mí Páramo: cafés de las zonas cafeteras templadas; trucha, frutas y verduras (fresa, ciruela, papa, arveja) orgánicas, conservas, mieles y productos de lana de oveja hechos en telares manuales, de las zonas frías. En general, a las personas de Chíchira les gustaba asistir a los mercados organizados por Mí Páramo, no importaba si vendían mucho y obtenían ganancias, lo importante era salir, mostrar los productos de la tierra, encontrarse con amigos y conocer personas, conversar con gente nueva de la vida, del trabajo de la tierra, de los productos, sin importar mucho si compraban o no, lo realmente importante era establecer el vínculo.

Sin embargo, muchas de estas iniciativas no prosperaban o se abandonaban, las personas a cargo se aburrían, decepcionaban o desinteresaban y dejaban de cuidar los cultivos, invernaderos, viveros, composteras y corrales construidos por el proyecto Mí Páramo, los cuales dejaban de ser productivos y se convertían en ruinas, pasaban a hacer parte del paisaje del abandono, paisaje habitual en estos territorios rurales andinos que deja entrever la historia de este tipo de intervenciones institucionales, que esboza la genealogía de los proyectos productivos que parecen condenados al fracaso, que dejan su huella en la tierra, son como signos para leer las memorias del desarrollo rural. Y periódicamente vuelven a aparecer en la tierra, con las mismas promesas

tecnocientíficas y económicas de desarrollo, pero con nuevas terminologías y actores, con un léxico renovado (emprendimiento, oportunidad de negocio, producción orgánica...) que sigue trayendo al campo, desde la ciudad y las instituciones del poder, promesas de prosperidad, introduciendo especies, técnicas y palabrejas foráneas, y desconcertando a los silenciosos campesinos que participan en los talleres, encuentros y capacitaciones, quienes atienden entre asombrados y aburridos, entre escépticos y confundidos; campesinos que, además, ponen la tierra y el trabajo para estos proyectos que muchas veces no tienen continuidad o que en términos de mercadeo no resultaron tan viables como se presupuestó cuando los escribían los expertos en la ciudad.

Los paisajes rurales que actualmente observamos en estos Andes nororientales, las fisionomías productivas que lo delinear son fruto de estas interacciones epistémicas entre instituciones y población rural, entre técnicos capacitadores y campesinos capacitados, entre Estado y campo. Juntos han producido el paisaje andino en los últimos casi 100 años, desde las primeras leyes de reforma agraria y de asistencia técnica de los años treinta del siglo XX, estas interacciones desiguales, estos diálogos jerárquicos de saberes, estas prácticas de imposición de conocimientos y tecnologías entre agentes del Estado y campesinos han esbozado las formas actuales que posee el paisaje andino en estas montañas, en esta ruralidad. Durante muchas décadas, la asistencia técnica agropecuaria se impulsó, en Colombia, desde las políticas de reforma agraria y crédito rural público, asunto que aparece ilustrado en el Almanaque Creditario. La reforma agraria de los años sesenta construye toda una arquitectura institucional para la asistencia técnica agropecuaria que estuvo vigente hasta los años noventa del siglo XX, configuró todo un sistema público (nacional, regional y local) de entidades y funcionarios dedicados a instruir campesinos en tecnologías agropecuarias; las oficinas municipales diseñadas para que los conocimientos llegaran a las pequeñas y medianas

fincas se llamaban UMATA: Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria.

Durante las últimas tres décadas, los laboratorios privados, las ONG's y las entidades ambientalistas han asumido el rol de asistencia técnica agropecuaria. Actualmente resultaría muy interesante el ejercicio etnográfico de observar las contradicciones de esta contemporánea y ecléctica asistencia técnica rural que se debate, por ejemplo, entre el cuidado esencialista del agua y el uso más capitalista de agroquímicos de última generación, conviviendo en el paisaje rural de bosque de niebla y subpáramo, donde encontramos un cultivo de fresa plastificado oliendo a fumigo junto a un bosque nativo cercado con postes de Mí Páramo que rodea un nacimiento de agua tributario de la quebrada Tanahucá. Gracias a las interacciones de las instituciones con los campesinos, de los conocimientos tecnocientíficos con las prácticas y saberes agrícolas locales, nuestros paisajes andinos contemporáneos son una mezcla, un blend o tal vez, una tensión entre degradación ambiental y ecosistemas de agua, entre sembrados tóxicos y santuarios de vida y agua, entre plástico y árboles, entre especies nativas cuidadoras de agua y especies foráneas destructoras de ecosistemas hídricos.

**CAPÍTULO V: VESTIR ALTARES Y PAGAR PROMESA.  
QUEHACERES DEL CUIDADO ESPIRITUAL EN  
CHÍCHIRA**



Imagen 40: Altar a la Virgen del Carmen, en la Carretera Central del Norte, municipio de Chitagá, a 35 kilómetros de Chíchira.

## **Sobre la religiosidad popular agraria**

El cuidado espiritual acá lo abordaré fundamentalmente en dos sentidos estrechamente relacionados: el trabajo de la tierra asociado a las creencias, ritos y devociones de la religiosidad popular rural, por un lado, y los quehaceres espirituales como parte de los trabajos campesinos del cuidado, por otro lado. Las prácticas cotidianas de la religiosidad popular campesina están muy cercanas al cuidado de la tierra: oraciones, misas, plegarias, altares y peregrinaciones están vinculadas a la fertilidad y al ciclo agrario. Orar y peregrinar pidiendo lluvia para el cultivo y buenos precios para las cosechas, o para mantener alejadas las plagas, por ejemplo, son prácticas comunes en la vida campesina observada, tal como se describirá en este último apartado.

El ciclo productivo agrícola está vinculado a un imaginario religioso y místico que conecta las materialidades de la tierra con las divinidades del cielo, la producción agrícola con las potencias divinas, el trabajo de la tierra y del agua en agricultura y ganadería con las vírgenes, santos y santitos de devoción. Existen deidades especialmente agrarias dentro del santoral católico –San Isidro Labrador, la Virgen del Carmen, la Virgen de las Mercedes, la Virgen de las Angustias– que acompañan los oficios, las oraciones y la ritualidad de labriegos y cocineras, que se instalan también en sus cuerpos –en forma de escapularios, cadenas, manillas y rosarios–, sus casas –en altares domésticos o imágenes en cuadros en las paredes– y en los camiones y camionetas – estampitas y bultos adheridos a las consolas y ramilletes de escapularios colgando del espejo retrovisor–, donde se transportan y transportan sus productos agrarios e insumos para la producción. Tales articulaciones de la espiritualidad católica con la producción agrícola serán descritas en detalle.

Así la religiosidad y el misticismo, sus imágenes y representaciones, impregnan toda la esfera de la productividad agraria y configuran también la estética cotidiana campesina, producen paisajes cotidianos campesinos, decoran los cuerpos y espacios rurales. En las estéticas campesinas siempre hay presente una Virgen del Carmen, un San Isidro Labrador o un Divino Niño Jesús coloridos. La Virgen del Carmen, por cierto, es en Colombia y en Chíchira, la patrona de los recorridos, los tránsitos y los transportadores, de las carreteras, los automóviles y los camiones, por lo cual siempre está presente en las movilidades asociadas a la productividad y al cuidado del campo.

Como se describe en este capítulo, las y los campesinos que recorren el espacio para vender sus productos o para hacer mercado en el pueblo, viajan encomendados a la Virgen del Carmen y con escapularios marianos colgando de su cuello. Cuando hay accidentes y las personas se salvan o no sufren lesiones, el hecho se atribuye a las bendiciones y al poder de la milagrosa virgen. Cuando alguien está grave por un accidente, se hacen altares, se ilumina con una veladora y se le reza a esta deidad, pidiendo de manera individual y colectiva por su recuperación. En las carreteras, muchas grutas de esta advocación mariana recuerdan las muertes acontecidas en el camino y acompañan a los transportadores por los fríos y desolados parajes andinos. Chíchira, particularmente, es un lugar muy mariano, pues además de la devoción a la Virgen del Carmen, su patrona es la Virgen de la Mercedes y se veneran con devoción otras advocaciones: Virgen del Rosario de Chiquinquirá, Virgen de Guadalupe o Virgen del Perpetuo Socorro.

Las prácticas religiosas en la vereda de Chíchira, las ritualidades y espacialidades católicas, configuran todo un complejo entramado de cuidados espirituales en lo rural. El trabajo de catequizar, organizar las misas, *vestir altares* y coordinar las fiestas matronales y patronales, representa toda una compleja red de haceres de cuidado, importantes en la vida colectiva, que

queremos acá describir en detalle. Como se verá más adelante, el trabajo de cuidado espiritual está organizado según el género en Chíchira, pues son las mujeres quienes, en su mayoría, lo desarrollan, es otro rol femenino que se suma a su agotadora jornada. Algunas de sus tareas más frecuentes son: gestionar el sacerdote de Pamplona, con toda la logística de sus traslados y comida, para las fiestas matronales rurales; arreglar la capilla de la escuela veredal o las casas dónde se realizaran los ritos católicos; instalar y vestir los altares; preparar las comidas y bebidas de las celebraciones; desplegar pedagogías de base en la catequesis y preparación de las personas que recibirán los sacramentos; organizar las visitas de las misioneras y sus recorridos de catequización por las diferentes fincas. Presentaremos el caso de Gladys, para ilustrar y pensar dichos quehaceres como formas de cuidar en lo rural.

La religiosidad popular y la espiritualidad analizada también incluyen al cuerpo, a la salud y la enfermedad, a la vida y la muerte, por supuesto, pues la oración, las misas de intención, las romerías, los rosarios y las novenas a vírgenes, santos y santitos, se realizan con mucho fervor para pedir por la salud de los y las enfermas, es decir, para curar. En la contemporaneidad dichas prácticas del cuidado espiritual y corporal de la salud se despliegan también por espacios virtuales, por los escenarios de las nuevas tecnologías de la comunicación, donde ahora se cuida también espiritualmente de la salud, asunto que quedó instaurado en la ruralidad después de la pandemia del COVID-19.

Entre las prácticas espirituales que abordamos en el presente capítulo, también están involucradas, enredadas o vinculadas las diversas materialidades de la producción agraria. Las múltiples e interesantes vinculaciones entre la economía rural y la religiosidad popular serán descritas acá en detalle.

## **Magdalena y los quehaceres espirituales en Chíchira**

Hace muchos años conozco a Magdalena y siempre que la veo está haciendo cosas en su finca, en la cocina, el altar, el cultivo, el jardín o el corral de los ovejos; o donde las vecinas, cuidando en compañía, sanando heridas y orando en espacios comunes efímeros que emergen repentinamente en la cotidianidad campesina y luego se diluyen entre los demás quehaceres, las montañas y la neblina. Parece imparable pues nunca descansa de sus trabajos cotidianos –materiales y espirituales– de cuidado del campo, de las incesantes labores de sostenimiento tanto de su finca como de su colectividad espiritual, en la vereda o en el pueblo, yendo y viniendo de El Contento a Pamplona, recorriendo los caminos embarrados y polvorientos de Chíchira desempeñando sus roles de agricultora, cocinera para obreros, pastora de ovejas y líder *-coordinadora-* espiritual de toda la vereda.

Como se observará aquí en detalle, ella es la catequista, es quien *viste* los altares para las misas de los santos y vírgenes de devoción, además, organiza las labores de misión anuales y quinquenales en la vereda, entre muchas otras labores espirituales o del creer. Todas las actividades espirituales – comunales– solamente se suspendieron en la pandemia por el Covid (durante aproximadamente año y medio) y se encuentran asentadas en estas almas y tierras andinas desde la Encomienda colonial del siglo XVI (ver capítulo II). Con Magdalena conversábamos mucho sobre las diversas recetas especiales de comidas y bebedizos para las fiestas, las hierbas y sus propiedades terapéuticas, los poderes de la oración y del agua bendita, es decir, de las múltiples tareas que implica el cuidado espiritual en una vereda que produce, simultáneamente, alimentos y espiritualidad.

Muchos pasajes del presente capítulo sobre quehaceres espirituales surgen de los diálogos y recorridos que compartí con Magdalena durante estos casi tres

años de trabajo etnográfico en Chíchira. Por ejemplo, una mañana fría y brillante de mayo, viajando a Pamplona en el carro lechero de Mauricio, conversamos sobre los desplazamientos por el territorio, sobre sus recorridos por el pueblo en su constante formación como catequista y consiguiendo el mercado y los insumos necesarios para su finca, además, debía asistir a una reunión del proyecto de mujeres sembradoras de arveja y luego pasar por donde su padre mayor a visitarlo y atenderlo un momento, un par de horas. Estas conversas estructuraron mis intereses etnográficos y analíticos en las dimensiones espaciales, materiales y espirituales del cuidado y la importancia de abordar conjuntamente estos tres ámbitos en la descripción y reflexión sobre la cotidianidad de los trabajos de la tierra.

Meses después, empezando las novenas navideñas de 2022, en la cocina de su casa en la finca El Contenido, Magdalena me invitó a una deliciosa y refrescante chicha de harina de trigo que había preparado especialmente para las celebraciones de Navidad y Fin de Año. Yo estaba recorriendo el territorio, caminando por Chíchira, observando, conversando con las vecinas y registrando palabras, nombres propios e ideas en mi libreta de apuntes, así que decidí ir hasta donde Isidro y Magdalena para hablar con ellos un rato. Mientras tomábamos la deliciosa chicha decembrina, Magdalena me contaba de sus múltiples labores espirituales por aquellos días, de la estrecha relación que se establece entre la chicha de trigo y las diversas celebraciones decembrinas (graduaciones, confirmaciones y primeras comuniones, novenas, navidad y fin de año), y de la historia de los cereales europeos –trigo y cebada– en estas tierras y sus religiosidades. De su madre aprendió la receta especial de chicha para las fiestas y muchas otras más de bebedizos y sopas con granos, harinas o cuchucos de dichos cereales. Los oficios que posibilitan las celebraciones religiosas están siempre asociados a la comida, a las preparaciones tradicionales que constituyen, a su vez, narrativas vívidas de la religiosidad popular y de la historia de la tierra.

Además, hablábamos de las tradicionales arepas de trigo, muy comunes en estas regiones andinas de frontera, anteriormente cerealeras y productoras de harina, pero también consumidoras de harinas de contrabando. El contrabando, por cierto, hace parte de los paisajes culinarios y de las estructuras del gusto popular/campesino en esta región fronteriza del nororiente de los Andes. Antes se hacía mercado en San Antonio, Ureña o San Cristóbal (Venezuela) o se compraban en Pamplona productos venezolanos para abastecer las alacenas rurales y alimentar familias y trabajadores agrícolas. De esta forma se insertaron los sabores del vecino país en las estructuras populares del gusto rural en Colombia. En nuestras conversas sobre la comida, la religiosidad y el territorio se configuraron los ejes narrativos y analíticos que estructuran este capítulo.

Otro día, el 16 de julio de 2022, caminando hacia la pequeña capilla de la escuela veredal con Magdalena para la celebración de la Virgen del Carmen, cargadas de manteles, flores y floreros para el altar, cuando se empezaron a abrir de nuevo los rituales colectivos cerrados por el Covid-19, conversamos un buen rato sobre las fiestas patronales en Chíchira. Saber *vestir el altar* es fundamental, pues cada advocación mariana y cada santo y santito venerado en celebración especial requiere de un altar particular, con objetos, imágenes, elementos y flores específicas, acomodadas en el espacio según disposiciones muy precisas; Magdalena maneja todos estos conocimientos rituales y me decía que uno de los altares que más le gusta *vestir*, el que más le parece *bonítico*, es justo el de la Virgen del Carmen, caracterizado por el blanco y el azul y por las muchas flores blancas que lo adornan. El de San Isidro, sin duda, también es especial y hermoso, pues el bulto del santo con su yunta de bueyes es colocado en medio de los productos agrícolas de la vereda y de botellas con agua de manantiales para ser bendecida.

Desde hace varios años ella se ha encargado de coordinar las fiestas marianas y de santo, lo cual implica mucho trabajo y desplazamientos por el campo y el

pueblo para gestionar la visita del sacerdote a la vereda, la misa, las flores, la capilla de la escuela y para invitar a las familias de Chíchira a la celebración religiosa que casi siempre empieza sagrada y deviene pagana a lo largo de la tarde, con la cerveza, la carranga, el baile y el juego de bolo en la tienda cercana. Algunos hombres esperan allí tomando cerveza afuera de la iglesia, otros asisten a la misa presionados por sus mujeres y por las miradas inquisidoras de la comunidad devota. Casi todas las mujeres participan de la eucaristía, muchas regresan a sus casas inmediatamente después de la misa, otras se quedan tomándose alguna cerveza y disfrutando de la carranga y de la reunión un rato, frecuentemente acompañadas de sus maridos. La misa y los espacios sagrados son más femeninos, construidos y habitados en su mayoría por mujeres, mientras que la tienda y los lugares paganos de la cerveza son mayormente masculinos y de los hombres. Acá, lo sagrado y lo profano no son antítesis o campos claramente diferenciados y separados, más bien son segmentos complementarios y estrechamente vinculados en las prácticas y creencias de la religiosidad popular andina observada.

Magdalena, entre sus múltiples trabajos del creer, prepara las jornadas anuales y quinquenales de misión católica en la vereda. Para esto debe reunirse con sus compañeras *coordinadoras* de otras veredas y con sacerdotes, vicarios y seminaristas en la Parroquia de Las Nieves en Pamplona, recibir capacitaciones de los hombres religiosos y asistir a reuniones allá en el pueblo e incluso en otros pueblos pertenecientes a la Arquidiócesis de Nueva Pamplona. Además, debe gestionar recursos y fondos en las fincas de Chíchira para la logística misional, así como coordinar los desplazamientos, las visitas, el alojamiento y la alimentación de las misioneras en campo. En el marco de las misiones también se hacen misas y actividades de oración comunitaria, para las cuales es preciso realizar trámites eclesiales y conseguir, preparar y servir comidas para el colectivo espiritual rural.

Como mencioné al principio del capítulo, ella imparte el catecismo a los niños, las niñas y jóvenes de la vereda de Chichira que harán la Primera Comunión y la Confirmación. Todos los sábados realiza jornadas de catequesis en su casa que incluyen pedagogías religiosas, materiales didácticos diocesanos, lecturas bíblicas colectivas, actividades lúdicas y compartir comidas. Para desempeñar adecuadamente esta labor, Magdalena requiere asistir a capacitaciones específicas para catequistas en Pamplona y mantenerse actualizada en metodologías, contenidos y materiales didácticos espirituales impartidos por los hombres religiosos con jerarquía eclesial y teológica. En las casas de la vereda que Magdalena visita en sus recorridos, se hacen oraciones en grupo, lecturas bíblicas y exégesis comunitarias de los textos sagrados, muy a la manera de la teología de la liberación y sus acciones de hermenéuticas bíblicas de base en los territorios rurales de Latinoamérica.

Otro de los quehaceres espirituales que despliega Magdalena en la vereda de Chíchira es la coordinación de los distintos novenarios (novenas navideñas – del 16 al 24 de diciembre–, de santos y vírgenes, y de difunto). A su vez, dichas novenas implican logísticas diversas, desde la bebida y la comida, hasta las misas de inicio y culminación del ciclo ritual, la disposición de los lugares, la coordinación de las oraciones, así como la invitación a las personas del campo y la ciudad que deben asistir. Los novenarios, en general, implican unas disciplinas del cuidado muy demandantes durante nueve extensas jornadas de incesante trabajo espiritual y material, necesario para posibilitar los cuidados de las personas y las religiosidades populares rurales, de los cuerpos y las almas campesinas. No hay un momento de descanso entre el altar y la estufa de leña, entre la oración del Santo Rosario y la servida del plato de caldo para los recién llegados, durante nueve días y nueve noches extenuantes.

Magdalena no recibe sueldo ni ningún tipo de remuneración económica por todos sus trabajos de cuidado espiritual. Generalmente no se les reconoce

valor a estos quehaceres de la religiosidad popular andina, por lo cual en esta investigación doctoral los incluimos en la categoría de trabajo del cuidado: aquellas actividades cotidianas, incesantes y necesarias para sostener y reparar nuestros mundos (simbólicos, religiosos o del creer, en este caso). Se trata de roles femeninos y feminizados, realizados en su mayoría por mujeres, que carecen de reconocimiento económico y de prestigio social, pero que sin ellos no podríamos subsistir como sujetos individuales, colectivos y productivos en Chíchira (ver capítulo uno).



Imagen 41: Misa en honor a San Isidro Labrador, iglesia de la escuela de Chíchira.

## **Materialidad, subjetividad y espacio**

Durante mi trabajo de campo, las formaciones de lo comunitario observadas en Chíchira emergían fundamentalmente de tres ámbitos de lo común: la carretera, el agua y la espiritualidad. En medio de los conflictos, entre tensiones explícitas y solidaridades, unas veces muy sólidas y otras veces difusas; entre lazos de compadrazgo, amistad y vecindad, y relaciones de tensión, incluso, entre la desidia y el compromiso, surgían cotidianamente los trabajos colectivos de cuidado del minidistrito de riego rural y la carretera veredal, como se ha mostrado en anteriores capítulos de esta tesis. Los quehaceres espirituales, a su vez, producían espacios comunes, fortalecían el tejido social e incidían tanto en las subjetividades como en la producción agrícola en Chíchira.

En el presente apartado de la investigación nos fijamos especialmente en dichas dimensiones de la espiritualidad, retomando la noción clásica de religiosidad como forma de *religar*, es decir, de unir, producir o posibilitar vínculos ecológicos, económicos, sociales e individuales. Tratamos de *religar* lo espiritual con lo material, la religiosidad popular con la economía agrícola, los quehaceres del cuidado espiritual con el trabajo de la tierra, cuestiones muchas veces separadas en los análisis de las ciencias sociales pero que se hallaron juntas en el trabajo de campo etnográfico. Por cierto (y en oposición a tradiciones e innovaciones de pensamiento dicotómizantes, que segmentan, jerarquizan, escinden), dichas cuestiones han sido *religadas* por algunos trabajos –etnográficos, analíticos, visuales– de antropólogas y antropólogos en el Sur Global y en los Andes.

Explorando las relaciones de subjetividad inmersas en estos quehaceres espirituales del cuidado, encontramos unas profundas vinculaciones de las personas de Chíchira con el altar, la oración, la peregrinación, la misa y la celebración de santo; pues estas prácticas y lugares definen elementos centrales de la identidad subjetiva de la gente, de sus formas de narrar(se) y

reconocerse, de habitar y recorrer el mundo, es decir, de producirse en tanto subjetividades y espacialidades rurales. Todo el tiempo, durante el trabajo de campo, las narrativas de *sujeto*, de *sí mismo* y del *otro*, estaban asociadas a tales formas de religiosidad popular, inserta profundamente en el *yo* rural que enunciaba sus relatos en relacionamiento perpetuo con lo sagrado: “¡Si Dios quiere!”, “¡Dios primero!”, “¡La Virgen la acompañe!”, “¡Toca pedirle a la Virgen y al Señor de los Milagros!”.

Tratamos, entonces, de *religar* espiritualidad, subjetividad y espacialidad en los análisis de las ciencias sociales, retomando las herramientas teóricas y metodológicas de los estudios de la religiosidad popular desde la antropología, la sociología y la teología contemporáneas en Latinoamérica. Además de las conexiones de la espiritualidad con la economía agrícola y con la formación de lo común, mostramos las espiritualidades rurales produciendo subjetividades y lugares en la cotidianidad de Chíchira. Así, nos posicionamos teóricamente en las dimensiones más productivas y materiales de la espiritualidad, en lo que dicha espiritualidad hace en el campo, es decir, en sus efectos subjetivos, espaciales, económicos y ecológicos, basándonos en algunas teorías desplegadas por la antropología de la religión en los estudios de las prácticas cotidianas y la producción de lugar (de Certeau, 1996).

Las investigaciones de la antropología de los sistemas simbólicos y la religiosidad popular (Pablo Seman y aquello que la religiosidad popular posibilita; Cesar Ceriani y sus etnografías de La Biblia y otras materialidades sagradas, también, los análisis de los *exvotos* con sus joyas, cuerpos, peregrinarios y materialidades; “Dios como Objeto” y la representación material de lo sagrado de Marc Augé; Michel de Certeau y sus teorías sobre el creer y el crear; Ramiro Delgado trabajando comidas, altares y espiritualidades...) generalmente se interesan en las materialidades que definen y constituyen el hecho social religioso en diversas comunidades que

pueden ser, o un villorrio en medio del bosque con rituales de fuego y máscaras rudimentarias, o una multitud orante en una metrópoli altoandina, junto a un pomposo altar con vistosas imágenes marianas mestizas. La espiritualidad humana siempre ha estado acompañada de objetos que de algún modo *religan*, vinculan a las personas con su entorno, con los otros, con el cosmos o con el más allá representado, al menos, en una roca redondeada sagrada.

Observando, describiendo y pensando tales objetos religiosos, la antropología ha construido un campo de análisis sobre los sujetos y sus colectividades, religados a través de dichas materialidades rebosantes de símbolos, sentidos y relatos; construidas mediante significados compartidos y técnicas heredadas, mediante creencias y destrezas que siempre contienen potentes relatos de la sociedad que las materializa y espiritualiza. Estas materialidades religiosas son también prácticas de producción de lugar, pues se construyen a partir de peregrinaciones, altares y recorridos cotidianos. Además, están enredadas en redes de prestigio y relaciones de poder, pues se sustentan en (y reproducen) jerarquías que no solo son espirituales, sino que también tienen que ver con el parentesco, la tenencia de la tierra, la capacidad de consumo y los órdenes patriarcales.

En este último capítulo de la investigación le otorgamos un lugar destacado a la descripción y análisis de aquellas materialidades presentes en las diversas prácticas espirituales de cuidado del campo observadas: desde Magdalena y sus vecinos adorando a San Isidro en la vereda, en la lejanía, la niebla y el silencio, tal vez escuchando o un río o una quebrada; hasta las familias rurales de Chíchira que van de peregrinación a Chiquinquirá (Boyacá), populosa por la cantidad de romerías que atraen a miles de *promeseros*, especialmente en 24 de diciembre y en su día, el 9 de julio. Desde los altares fijos en las casas y grutas campesinas hasta las imágenes itinerantes de la Virgen del Carmen y el Señor de los Milagros en la Turbo Diesel 5.000 C. C. de don Plutarco que

transporta durazno de Chíchira a Cenabastos (en Cúcuta), Centroabastos (en Bucaramanga) o Corabastos (en Bogotá D. C.). Las diversas materialidades y espacialidades de la espiritualidad popular rural son objeto de descripción minuciosa y de teorización, producto de diálogos, de un tejido de reflexiones académicas con datos *apañados* en el terreno etnográfico.

### **Espiritualidad y sentidos del cuidado**

Como se ha pretendido mostrar aquí, múltiples materialidades posibilitan todas estas labores espirituales del cuidado del campo en Chíchira: las flores, las velas, el agua bendita, las comidas, las trayectorias, las medallas, los altares y las imágenes de vírgenes, santos y santitos; en fin, cantidades de objetos, esfuerzo y dinero fluyendo por vías espirituales. A su vez, este cuidado espiritual acá descrito posibilita diversas e importantes materialidades rurales, tales como: la habitabilidad de los espacios domésticos y productivos a partir de *vestir* altares y erigir santuarios o grutas con imágenes religiosas; la oración y la práctica de *encomendar* (*encomendar* el cultivo o el lote de marranitos o *encomendarse* a la Virgen del Carmen, al Señor de los Milagros o al Divino Niño, por ejemplo...) produciendo cierta confianza en las cosechas, en los insumos agrícolas y el trabajo invertidos; la sensación de compañía en viajes por carreteras polvorientas o centrales pavimentadas, por calles de pueblo o avenidas urbanas, en fin, por vías que siempre traen sus riesgos pero que se recorren con un poco de confianza cuando uno está *encomendado* a la Virgen del Carmen transportando la producción agrícola, la leche, los animales o el mercado semanal de regreso a la finca.

Después del trabajo de campo etnográfico y de las temporadas de escritura en terreno, en que continuaba la observación y conversación con los y las actoras, después de los diversos registros etnográficos y de los diálogos que logré grabar con hombres y mujeres campesinas de Chichira, quedaba con mucha fuerza la reflexión sobre los múltiples sentidos que tiene el cuidado para las personas del campo, por lo cual esta investigación doctoral se interesa en dicha multiplicidad, es decir, en los diversos sentidos y prácticas del cuidar que estructuran la vida campesina (las subjetividades, la cotidianidad, la productividad, las relaciones con el agua y la naturaleza, la espiritualidad, la formación de comunidad) en Chíchira. Para Magdalena, por ejemplo, el cuidado de su familia, su casa, su finca, su vereda y su comunidad siempre estaba asociado a quehaceres espirituales o religiosos o del creer, a roles del cuidado que podrían denominarse *místicos*, pues religan con lo sagrado a las personas, al territorio, a la producción agrícola y de lugar.

Para muchas personas de la vereda, especialmente para las mujeres, niños, niñas y jóvenes con quienes conversaba, cuidar es proteger la naturaleza, los bosques, los nacimientos de agua y las quebradas, *no botar basura por ahí*. Frecuentemente las mujeres también lo relacionaban directamente con el cuidado humano, con el sostenimiento de la de la familia y las personas de la finca. Para los hombres, por su parte, significaba hacerse cargo de los animales, los cultivos y el agua. Ana y su hijo David me decían, una mañana de conversa, que consistía en conservar el pasado, guardar y proteger reliquias, fotos o maquinaria antigua que recordaran la historia de la tierra, los antepasados y la familia. Así, el significado del cuidado es múltiple, cambia según los cuerpos, el género, la edad y los entornos ecológicos que habitamos. Los sentidos y saberes del cuidado se localizan, entonces, en múltiples escenarios, se ubican en diversos lugares, son multi situados y sus posicionamientos dependen de redes cotidianas y emocionales de espacios y

valoraciones morales, de vínculos pasionales e intereses económicos, de historias de arraigos y movilidades.

Entonces, etnográficamente se hace preciso expandir la teorización sobre el cuidado, pues es imposible, en campo, cerrar su significado, delimitarlo o definirlo como concepto estático, más bien, se trata de habitar etnográficamente el concepto de cuidado, de construirlo, explorarlo, recorrerlo, expandirlo y de recolectar o *apañar* sus múltiples sentidos en terreno. De una definición teórica, cerrada de cuidado, de una definición estática y limitada como de glosario de cartilla de Naciones Unidas o de política de Estado, se debe pasar a la fluidez etnográfica de las palabras, los relatos y las prácticas; a las múltiples definiciones que emergen en las conversaciones; a los cursos del pensamiento y los quehaceres cotidianos que no se pueden estabilizar, un poco como el agua que analizo en el capítulo anterior y que fluye sin parar, contaminada o limpia, útil o inútil, destruyéndolo todo o irrigando cultivos, entre piedras y tubos y caños, buena o mala el agua, no importa, pero siempre está fluyendo y cuando se estanca o se seca produce desastres: avalanchas o sequías.

Observando estas actividades del cuidado espiritual y participando en ellas, también, siendo actora del cuidado espiritual (participando en la construcción de altares y grutas, en actividades oración, en su gestión y organización...) en la finca de mi familia donde viví durante el trabajo de campo y parte de la escritura de la tesis (tres años y medio), empecé a pensar en la importancia de dichos quehaceres en la cotidianidad rural, en el habitar y producir en una finca, en la experiencia con los espacios de los hombres y las mujeres rurales, pues sus arquitecturas y paisajes, sus recorridos, sus vínculos emocionales y económicos con los lugares están siempre hilados, trenzados y tensados por la religiosidad. Las espacialidades rurales que observaba estaban estrechamente vinculadas al cuidado espiritual, producidas y sostenidas por incesantes quehaceres espirituales (siempre acompañados, por supuesto, de los

materiales trabajados en los capítulos anteriores de la tesis), por travesías e inversiones –de esfuerzo, dinero, emociones y saberes– que posibilitaban este tipo de cuidados, siempre colectivos y feminizados, generalmente devaluados, pese a ser trabajos indispensables para sostener la vida en los Andes nororientales.

Las dimensiones espirituales, o el sustrato religioso-católico, si se quiere, de los trabajos del cuidado del campo nos llevaron en esta investigación a pensar con las teorías antropológicas acerca de las materialidades en la espiritualidad, la religiosidad popular rural y las economías y arquitecturas del ritual. Como parte de una economía agraria material y terrenal, donde priman trabajo, capital y tecnología, aparece esta dimensión espiritual o *mística* enriqueciendo (también complejizando) el análisis: se trata de la parte más religiosa y pasional que sostiene y posibilita los trabajos del cuidado de la tierra. Es, entonces, un componente importante de aquel segmento de la llamada “economía campesina” que nunca ha logrado encajar en los análisis académicos de las economías clásicas o neoclásicas, liberales o marxistas, centradas todas en la inversión y la ganancia, en la explotación racional del trabajo y la tierra. Son registradas como economías irracionales del gasto, los excesos y las pérdidas, pero no son accesorias y resultan fundamentales en el sostenimiento de las sociedades rurales y sus formas de producción agrícola.

Las materialidades y jornadas de trabajo de la tierra requieren tales dimensiones espirituales que atraviesan los cuidados, dotándolos de forma y sentido en la cotidianidad rural. Así, los días de santo, las fiestas de la Virgen, los santos y los santitos, los altares y las oraciones se convirtieron en espacios sociales, en lugares que hacen parte de los paisajes rurales que nos interesan en esta tesis doctoral. El cuidado espiritual se ha abordado académicamente en relación con la salud y la atención a pacientes, en campos del conocimiento como la enfermería (Pinzón) y la teología (Becerra, Boff), fundamentalmente enfocándose en lo humano, en las ofertas y demandas de cuidados del cuerpo.

La antropología, por su parte, sí se ha interesado en las dimensiones espirituales del cuidado y la subsistencia, un poco más allá del cuerpo y la salud humanas exclusivamente; incluso, la etnografía es una metodología adecuada para indagar en estas cuestiones por sus propuestas de participación e involucramiento en aquellas prácticas que se sostienen en sistemas simbólicos, las cuales deben experimentarse, vivirse o incorporarse de algún modo para poder ser descritas e interpretadas.

Desde el principio de mi etnografía en tierras de Chíchira empezaron a aparecer, con muchísima fuerza antropológica, las diversas manifestaciones de la espiritualidad en la vida, el trabajo y el espacio rurales. Cuando empecé el trabajo de campo, lo que más extrañaban las personas de la vereda, durante el aislamiento por Covid, eran justamente las fiestas religiosas, las peregrinaciones, las misas y las procesiones, es decir, los espacios colectivos de oración, de santificación, de reverberación de la religiosidad popular rural en estos Andes. Todos estos rituales se suspendieron casi dos años y el alma colectiva de estos pueblos rurales quizá quedó maltrecha o en desequilibrio por la ausencia de estas prácticas religiosas que resultaban ser fundamentales en los entramados del cuidado de campo analizados en esta tesis.



Imagen 42: altar a San Isidro Labrador en su fiesta patronal, con la producción agrícola de la vereda de Chíchira.

## **Ritual y economía en la cordillera de los Andes**

En los diversos trabajos de cuidado del campo observados durante mi etnografía aparecían múltiples dimensiones espirituales que me conectaban directamente con teorías y descripciones de las religiosidades populares en distintos lugares de los inmensos Andes. En toda la cordillera, desde Chíchira hasta Argentina y Chile, pasando por Ecuador, Perú y Bolivia, encontramos comunidades campesinas profundamente creyentes entre las montañas, que celebran con bombos, platillos y excesos (de bebida y comida, de sonidos, de trabajo y recorridos...) las fiestas de sus vírgenes y santos patronales, que se desplazan, en romerías, por estos quebrados relieves andinos, para peregrinar

a sus santuarios más milagrosos y afectos. Los paisajes campesinos andinos, sus entornos ecológicos, arquitectónicos y tecnológicos, están siempre atravesados por la mística, por un complejo sistema de creencias con sus imágenes y estéticas religiosas concomitantes, por ello en este capítulo venimos describiendo y analizando la espiritualidad asociada a (o, más bien, que posibilita) los trabajos del cuidado de la tierra y el agua en los Andes del nororiente colombiano, mostrando cómo coexisten, en la cordillera, simbolismo y materialidad, cómo cohabitan los trabajos agrícolas del suelo y los rituales para implorar al cielo lluvia, buenos precios y mejores cosechas, en estos grandes Andes agrarios y devotos.

La ritualidad rural que me interesa acá presentarles es múltiple y compleja, esta dispersa por los diversos paisajes campesinos, provincianos y urbanos donde hice etnografía, es individual y colectiva, algunas veces, muy discreta, solitaria y silenciosa: cuando se ora al levantarse en la soledad y el silencio de la madrugada; o transitando por una carretera con neblina trasportando bultos de papa o arracacha; o frente a un altar privado, durante algunos pocos minutos, en medio de las tareas cotidianas de cocinar, atizar el fogón, *pañar* la eña,  *echar l'agua*, alimentar los marranos, *achicar*, cuidar a la familia u organizar la misa de la Virgen de las Mercedes en la escuela veredal. Otras veces es ruidosa y multitudinaria: acompañada de pitos de camiones y tractomulas, música y pólvora, bandas de guerra y ceremonias colectivas en una iglesia, o en fiestas a orilla de carretera, asando marrano u ovejo, escuchando música carranguera, tomando cerveza, aguardiente, chicha y guarapo, junto a un altar de piedras de la Virgen, adornado con flores, banderas blancas y azules, trapos, plásticos y cintas multicolores.

Sin pretender romantizar la ruralidad observada en Chíchira, ni buscando insertarla a la fuerza en modelos cosmogónicos indígenas quechuas o aimaras propios de los Andes Centrales o más asociados al macizo del sur de Colombia, me he basado en un diálogo con las antropologías andinas de la

tierra, la comida, el agua, la producción agrícola y lo sagrado, posicionando mi reflexión sobre una sociedad rural mestiza católica (del nororiente de la cordillera) en el campo de debate más amplio sobre los pueblos andinos en ciencias sociales, unos pueblos agrarios supremamente rituales en términos generales, fervorosos adoradores de vírgenes, santos y santitos y muy afectos a celebrar fiestas patronales y a las peregrinaciones para adorar deidades católicas y entidades naturales, en sus ecosistemas montañosos atravesados por la mística que baja del cielo y de los páramos y lagunas altoandinas.

La literatura antropológica sobre la cordillera de los Andes hace referencia constantemente al carácter mestizo y al sincretismo religioso de los pueblos que la habitan, a sus multiplicidades y mixturas étnicas, religiosas, económicas y ecológicas, a los diversos procesos históricos de colonización, mestizaje y resistencia étnica y campesina experimentados en contextos locales, subregionales, nacionales o macrorregionales, a las particularidades que emergen en las descripciones y análisis haciendo casi imposible unificar una cultura andina. Incluso, hablar de o desde categorías como: “religión andina”, “economía andina” o “ecosistema andino”, se torna imposible en singular y se requieren siempre los plurales, las multiplicidades, las localizaciones y las complejidades propias de estos relieves geográficos y culturales. En ese sentido, muchos de los rituales y experiencias acá descritas hacen parte de una categoría antropológica que podríamos denominar “religiosidades populares andinas” y que presenta una serie de rasgos comunes con variaciones locales significativas, pero que comparten matrices simbólicas, procesos sincréticos y bases prácticas compartidas a lo largo de toda la inmensa cordillera de los Andes.



Imagen 43: Altar y procesión en la fiesta de la Virgen del Carmen, vereda de Chíchira.

## **Vírgenes, santos y santitos**

Enmarcándome en tales lecturas de lo andino, dentro de las cartografías y geografías vívidas que investigué en Chíchira, generalmente me fijaba en cuestiones espirituales asociadas a los límites y puntos de contacto entre lo humano y lo no humano, la vida y la muerte, lo sagrado y lo endemoniado, dualidades fundantes de la experiencia andina del territorio. En la vereda

cohabitaban los imaginarios de entidades benditas y malditas, de santos y demonios, de espíritus benignos y malignos poblando espacios míticos: bosques de niebla fríos y silenciosos, peñas en los desolados y lejanos páramos, lagunas altoandinas o quebradas encañonadas entre las montañas, también en los caminos, los nacimientos de agua rodeados de bosque y en las casas antiguas de las fincas habitan dichas entidades. Las espacialidades rurales que observé y registré, aquellas que escuchaba atentamente en las conversas y que recorría, los lugares cotidianos (del agua y el monte, de la producción, el ocio y el habitar, los caminos y carreteras...), eran, muchas veces, lugares místicos, dispersos por los relieves andinos, por toda una geografía y corpografía que comprende tanto al territorio como al cuerpo humano.

Así, las espacialidades que se construyen en la vida cotidiana campesina nos presentaban unas cartografías espirituales andinas contrastantes, plagadas de entidades malignas y de imágenes sagradas de la Virgen del Carmen, el Señor del Humilladero y el Niño Jesús, de altares en las casas y de grutas en los caminos, las carreteras, los ecosistemas del agua y los espacios productivos, también, en los autos y los camiones Turbo. Además, se llevaban en el cuerpo tales iconografías, se incorporaban de tal manera que terminaban siendo parte de éste, en escapularios y medallas que cuelgan del cuello, las muñecas o los tobillos; en estampitas que se cargan a todos lados en las billeteras, bolsos, mochilas o el carro, e incluso, en la piel, en los tatuajes de vírgenes, santos y santitos que adornan algunos cuerpos campesinos urbanizados que han tenido acceso a tales prácticas contemporáneas de inscripción en el cuerpo de imágenes e imaginarios.

Habitar el cuerpo y el espacio, recorrerlo, cuidarlo en las vidas campesinas de Chíchira, implica erigir altares e instalar imágenes de vírgenes, santos y santicos para adornar y adorar, para estar, producir y crear, para sentir una compañía que se hace indispensable en las soledades andinas que se habitan y

recorren. Este trabajo espiritual de habitar-cuidar el espacio mediante la mística es asumido en su mayoría por las mujeres, quienes comúnmente son las guardianas de las imágenes, los altares, las flores y las aguas sagradas y pútridas siempre presentes en los lugares de la religiosidad popular campesina nortesantandereana, andina. Pero se trata acá de aguas *privadas*, domesticadas, cautivas, capturadas, embotelladas o vertidas en un florero, con moho, lamas verdosas y malolientes, sagradas pero pútridas, no son ya los ríos caudalosos, las quebradas torrentosas, frías y cristalinas ni las lagunas originarias altoandinas de la mística indígena o de la resistencia nativa a la Colonia en los altos Andes Centrales.

Los autos, camionetas y camiones de la vereda, a su vez, eran bendecidos y adornados con dichas iconografías católicas, especialmente con la Virgen del Carmen, patrona de los transportadores y conductores, del viaje y de los recorridos cotidianos por el campo y la ciudad. Los camiones Turbo Diesel que llevan los productos agrícolas a los abastos de las ciudades, las camionetas lecheras y los Renault 9 que transportan a las personas a las fincas, cuentan con altares e imágenes móviles de la Virgen del Carmen y también del Señor del Humilladero de Pamplona o del Señor de los Milagros de Girón o Buga. La iconografía católica en los medios de transporte rurales despliega por el espacio las imágenes más relevantes de la religiosidad popular rural, las desplaza de su territorio local, las moviliza por carreteras y autopistas, por avenidas y mercados metropolitanos, por las calles del pueblo y las trochas de la vereda. Se trata de una tecnología religiosa e iconográfica que disloca.

Así, los duraznos, las ciruelas, las papas o las truchas de Chíchira, llegan a los abastos urbanos acompañadas de vírgenes, santos y santitos propios de las religiosidades agrarias populares y locales de donde fueron producidos, que se deslocalizan a través de los circuitos de comercio agrícola, materializados en los camiones Turbo Diesel, en unas tecnologías catequizadas y estilizadas por la imaginería católica andina. Además de estético y místico, se trata de un

asunto práctico, pues las imágenes religiosas acompañan a los conductores y comerciantes, protegen de las adversidades del camino y del mercado, mantienen alejados demonios, espantos y especuladores, según me contaba don Plutarco una tarde de enero en que íbamos hacia Chitagá, en su Turbo Diesel atiborrada vírgenes, santos y santitos, escuchando música carranguera y hablando, a vender unos duraznos producidos en la vereda. Toda esta imaginería mística posibilita el comercio agrícola, acompañando la circulación de excedentes, es decir, de alimentos. La materialidad se sostiene en prácticas estéticas y espirituales, propias de las religiosidades populares andinas, que la posibilitan y que incluso la rigen, en términos espaciales, temporales y rituales.



### ***Pagar promesa, peregrinaciones y otros recorridos místicos por el territorio***

Muchos de los desplazamientos registrados de las personas de Chíchira representan auténticas travesías místicas por el territorio: peregrinaciones a santuarios, grutas, altares, ermitas, templos de sal, cuevas o fuentes de agua, para orar y pedir por la salud de algún enfermo cercano, por el alma de los y las difuntas de la parentela, por la prosperidad en los negocios y las cosechas. O romerías a estos diversos lugares a *pagar* alguna *promesa* especial por un milagro o favor recibido de la virgen, santo o santito que se visita. El viaje a *pagar promesa* es un desplazamiento muy presente en las espacialidades propias de los mundos rurales andinos, instalado en su religiosidad popular, y profundamente vinculado al cuidado de la finca y la familia. Las romerías de las familias de Chíchira a diversos santuarios de la geografía local, regional y nacional sólo se interrumpieron durante la pandemia de COVID-19 y constituyen una forma especial de territorialidad.

Las peregrinaciones o romerías tienen diversas intensidades, en términos de distancia recorrida. Durante el trabajo de campo registramos tres tipos de travesías místicas presentes en la cotidianidad, territorialidad y ritualidad de las personas de Chichira con quienes se hizo etnografía. Como se verá a continuación, las primeras son las peregrinaciones más cortas que se realizan dentro de la vereda de Chichira o en Pamplona, en el pueblo; después están las que se hacen a otros pueblos cercanos de la Provincia y por último, las que implican recorridos más extensos hasta santuarios lejanos (más de 400 kilómetros o de 8 horas de viaje por las intrincadas carreteras de los Andes nororientales) ubicados en otros departamentos como Boyacá, Cundinamarca

y hasta el Valle del Cauca, las cuales implican varios días de viaje y una compleja logística de desplazamiento, alojamiento y alimentación familiar. Algunas familias, incluso, ahorran durante algún tiempo para juntar los recursos necesarios para la romería a la Virgen de Chiquinquirá en diciembre o el 9 de julio, día oficial de Nuestra Señora de Chiquinquirá, Patrona Principal de Colombia, según lo indica todos los años el Almanaque de la Cabaña.

Las pequeñas peregrinaciones cotidianas dentro de la vereda no requieren de mucha preparación, demandan poco tiempo y cortas distancias que inclusive pueden recorrerse a pie, por ejemplo, a la capilla de la escuela de la vereda, a altares de casas vecinas o a alguno de los dos santuarios veredales ubicados en medio de los ecosistemas: la gruta de la Virgen del Rosario, erigida junto una cascada de la quebrada Santa Helena o el altar del Divino Niño Jesús que hace muchísimo tiempo reposa en el nicho de una peña de rocas junto a un bosque de pinos y a un camino transitado por los labriegos. También en Pamplona se hacen peregrinaciones cortas a las iglesias. Las personas de Chíchira sienten una especial devoción por las imágenes de la Virgen del Carmen, Nuestra Señora de las Nieves, el Señor del Humilladero y el Niño Huerfanito, sus respectivos templos son los preferidos de los y las devotas peregrinas. A veces se aprovecha una ida al pueblo a hacer mercado o a algún asunto médico o del colegio de los hijos, para *pagar* también alguna *promesa* visitando el templo de la virgen, el santo o santito de especial devoción, o simplemente para orar un rato tranquila. Estos espacios de silencio, reflexión y tranquilidad que propicia la oración son unos de los pocos momentos de descanso y reposo con que cuentan las mujeres campesinas cuidadoras, quienes ni siquiera allí paran sus tareas de sostener, pues están pidiendo, orando, encomendando personas cercanas de la familia que también requieren de este tipo de atenciones y quehaceres espirituales del cuidado a través de la oración.

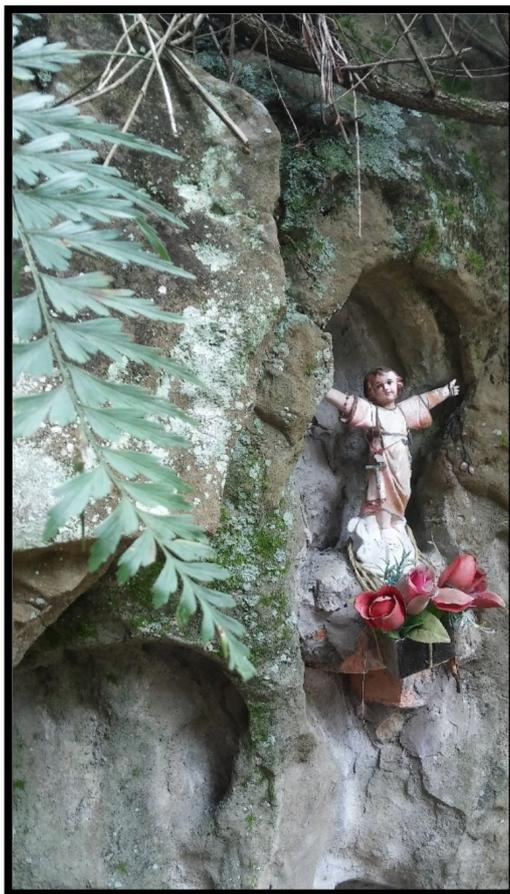


Imagen 45: Gruta al Niño Dios en una gran roca, en medio del bosque de Chíchira.

Otro tipo de peregrinaciones, en este caso podríamos denominarlas intermedias, serían aquellas en las que se visitan deidades y santuarios en pueblos cercanos: la Virgen de los Dolores en Cécota, la Virgen de las Angustias en Lábateca, el Señor Caído en Pamplonita. Generalmente estas peregrinaciones provinciales están asociadas a ciclos festivos de celebraciones de santos patronales y de fiestas populares en cada uno de estos pueblos, actividades que se usan para rezar un poco en familia y también para emparrandarse, aprovechando, además, para dar un paseo por la Provincia de Pamplona y visitar a la parentela dispersa por las geografías místicas y festivas micro regionales.

Finalmente, encontramos las más extensas peregrinaciones o *romerías* campesinas a importantes santuarios nacionales ubicados en departamentos más alejados como Boyacá y Cundinamarca, en el altiplano central del país: la Virgen de Chiquinquirá, la Catedral de Sal de Zipaquirá o el Señor de los Milagros de Bogotá son los lugares de peregrinación a los que mayoritariamente acuden las personas de Chíchira a *pagar promesa*. Las peregrinaciones que se realizan a estos lugares son recorridos mucho más largos e implican varios días de viaje junto con la familia campesina promesera. Los y las *promeseras* se desplazan 400 kilómetros aproximadamente para *pagar* sus *promesas* en estos santuarios, referentes de la identidad religiosa nacional y local, se trata de espacios religiosos que funcionan como productores de subjetividades campesinas veredales, así como de identidades regionales y nacionales a través del fervor popular y los recorridos campesinos por montañas altoandinas.

Una marcada distinción entre clases sociales campesinas y niveles de ingreso opera en la posibilidad de realizar, por ejemplo, la romería en familia a la Virgen de Chiquinquirá, pues esta peregrinación es una práctica más frecuente y característica de las familias con mayores ingresos económicos y más prestigio, propietarias de tierra y productoras agrícolas, que cuentan con camionetas confortables (Toyota Hi-Lux, Nissan Frontier, Ford Ranger, Suzuki Grand Vitara...) para hacer el extenso viaje místico hasta Boyacá y comprar, de paso, bocadillos de alta calidad.

Dichas peregrinaciones están asociadas al trabajo de la tierra y el agua, a las rutas de comercialización de la producción y a las plegarias por lluvia, buenas cosechas y precios, cuestiones que hacen parte de nuestra pregunta central por el cuidado del campo. El cuidado de las personas, como se indicó, también pasa por estas prácticas espaciales rituales, pues se hacen muchas romerías especiales para implorar o agradecer por la salud de los miembros de la familia, para pedir por el bienestar de toda la parentela, también para que se

solucionen diversos problemas emocionales, familiares y económicos que aquejan a las subjetividades y colectividades rurales. De esta forma con las *romerías* y la oración se fortalecen lazos de sostenimiento parentales y económicos, además de los vínculos territoriales de producción de espacialidades dispersas por geografías místicas. Dichas prácticas, son entonces, productoras de espacialidades y subjetividades rurales, de auto reconocimientos e identidades colectivas. También, de jerarquías y de estructuras de la distinción campesinas.

### **La religiosidad popular**

Definimos, entonces, la *religiosidad popular* como aquel “catolicismo popular latinoamericano” de base y práctico, cuyos “refrentes fundamentales” son “las vírgenes y los santos” (Ceriani Cernadas, 2017:25) y donde las peregrinaciones, las suplicas y el dar algo a cambio a las deidades, configura todo un sistema de intercambio y construcción de comunidad (Ceriani Cernadas, 2017); y de producción de espacialidades rurales, pues como se ha observado, en esta tesis vinculamos dicha espiritualidad popular a la experiencia de lugar y a los ciclos agrarios que definen la productividad en Chíchira; así como a la construcción de referentes identitarios y de arraigos al territorio, como lo indican los estudios al respecto en ciencias sociales (Ceriani Cernadas, 2017; Adarve, 2007; Afanador Hernández, 1994; Álvarez Vejarano, 1994; García García, 1989)

Así, las prácticas y simbologías espirituales, sus rituales y objetos, persisten entre las racionalidades de la economía rural. Entre las materialidades y las técnicas de la agricultura y la ganadería, enredado en sus complejos procedimientos, tecnologías y rutinas, entre sus apremiantes haceres y

trabajos cotidianos, un halo de mística siempre se devela en las relaciones sociales de cuidado de la tierra, acompañando a los labriegos y a las cocineras, a lo largo de todos los ciclos de la producción agraria, impregnando de misticismo las materialidades implicadas en los procesos de la economía rural: la tierra, el agua, la naturaleza, las semillas, los *fumigos*, la fertilidad, la lluvia, los animales, los potreros, la cosecha, su transporte y comercialización, procesos generalmente acompañados, como se mostró, por la Virgen del Carmen en las pintorescas Turbo Diesel o en los Renault 9, un poco más austeros pero también con iconografía religiosa en su equipamiento. Las imágenes, estéticas y fervores del catolicismo popular conviven estrechamente con las tecnologías de producción agrícola en las sociedades rurales andinas.

Dicho interés por la espiritualidad en el trabajo de la tierra retoma las ideas, reflexiones y debates sobre las vinculaciones de la *religiosidad popular* con la economía rural. La religiosidad popular, sus sincretismos, deidades y prácticas de lugar, se han insertado, desde esta perspectiva, en los análisis de la producción entre los pueblos mestizos de la cordillera de los Andes sudamericanos. Esta investigación se sitúa específicamente en los Andes de la frontera colombo venezolana. Se trata de unos pueblos con herencias de la antigua religiosidad indígena inscritas en sus manifestaciones de catolicismo popular y en sus economías rurales ubicadas en las márgenes ontológicas del capitalismo: entre la ganancia y la pérdida, la generación de excedentes y la subsistencia, la tecnología y el misticismo. En este capítulo exploramos etnográficamente unas geografías fronterizas, situadas entre la racionalidad y la mística, la técnica y el rito: espacialidades liminales que competen a los estudios de la religiosidad popular, interesados fundamentalmente en las apropiaciones y usos cotidianos de elementos religiosos, en las dimensiones prácticas y cotidianas de las creencias y simbologías católicas, en las formas

cómo se reinterpretan, reconstruyen e, incluso, invierten los dogmas oficiales católicos en la cotidianidad popular.

Más que la *agencia* o el *poder* de estas materialidades y espiritualidades articuladas, acá nos hemos enfocado en lo que éstas *producen*, es decir, en su dimensión más *práctica*, en su hacer *cotidiano*, en las *posibilidades* que abren y cierran en sus relaciones con los humanos: económicas, ecológicas y epistemológicas. Lo que busco con este enfoque de investigación es pensar unas epistemologías del cuidado del agua y la tierra basadas en los relacionamientos de la espiritualidad con la economía rural. Esta búsqueda parte de unas antropologías de la tierra y el agua interesadas en la multiplicidad de las relaciones de cuidado del campo y en la complejidad de los paisajes hidro-sociales como sujetos sociales centrales en la investigación antropológica.

Siguiendo esta lógica, hemos intentado a lo largo del capítulo describir la espiritualidad en su dimensión más práctica y productiva: produciendo subjetividades, colectividades y relaciones con el territorio, o compañía y confianza en los recorridos y en las transacciones del mercado agrario. Además de posibilitar los intercambios económicos, tiene que ver directamente con la producción de espacios, pues el hecho de erigir un altar o santificar un lugar representa un trabajo fundamental de cuidado que posibilita habitar lugares rurales. La religiosidad popular andina, la mística campesina con sus vírgenes, santos y santitos no solo es pintoresca, es también necesaria y práctica en la vida cotidiana, posibilita la colectividad rural y el estar y producir en los espacios campesinos de los Andes colombo venezolanos.

## **Espiritualidad y paisajes hidro-sociales**

Debido a su ubicación geográfica e hidrográfica, los habitantes de las laderas y microcuencas de Chíchira experimentan unas relaciones diversas, desiguales y hasta conflictivas, en ocasiones, con el agua (de abundancia y escases, de sequía e inundaciones, de contaminación por basuras o minería de carbón y conservación del líquido que baja aún limpio del páramo por las fincas trucheras ubicadas en los lugares más altos de la vereda...), produciéndose de esta forma unos paisajes hidro-sociales siempre en tensión que se reconfiguran en la cotidianidad de las personas de la vereda, a través de sus recorridos por los espacios hídricos, y de sus usos y saberes del agua, como se intentó mostrar en el capítulo cuarto de esta tesis doctoral. En esta parte nos queremos detener un poco en el tema del agua nuevamente, pero enfocándonos esta vez en las manifestaciones de la religiosidad popular andina que se despliega por los cuerpos y cursos de agua.

Esta investigación etnográfica, sobre el trabajo de cuidado del campo, enfocó su mirada en los paisajes y las relaciones hidro-sociales en Chíchira, en las organizaciones de género y los roles masculinos y femeninos en relación con el agua que se observaron en la vereda; en el líquido vital y sus usos sociales (sagrados, tecnificados, productivos, alimentarios...) en los surtidores y en los abrevaderos, en los tanques domésticos lavando ropa, en las ollas para la sopa, en los altares y en los pocillos con infusiones de alguna de las plantas poderosas que cultivan en sus huertas y administran las mujeres. De este modo se configuran unas complejas cartografías hídricas en lo rural, constituidas por elementos materiales y espirituales, técnicos y sociales, económicos y religiosos, ecológicos y teológicos, terapéuticos y rituales.

El agua, en la imaginación mística rural, se ubica en medio de una lógica de dualidades fundacionales tales como lo seco y lo húmedo o lo caliente y lo frío, que rigen las relaciones con la naturaleza, la salud y el cuerpo humano,

así como las nociones propias del orden del mundo rural, donde deben permanecer segmentadas y situadas dichas parejas, estas oposiciones que sólo se pueden juntar o sólo pueden encontrarse siguiendo normas muy precisas y estrictas que garantizan su coexistencia sin generar problemas cosmogónicos, espirituales o de salud: por ejemplo, una no se puede bañar si está acalorada, no se puede entrar en contacto inmediato con el agua (no importa si es fría o caliente) si el cuerpo ha estado expuesto al calor en un fogón, una parrilla o estufa de leña, según la gente de Chíchira. Las cocineras o los parrilleros acalorados deben esperar hasta el día siguiente para poder refrescarse y darse un baño de agua fresca, sin correr graves riesgos de enfermedades, incluso, de morir.

La religiosidad popular andina investigada<sup>25</sup> se vinculaba de múltiples formas y muy estrechamente con el agua, con los espacios hidro-sociales construidos en Chíchira. Por ejemplo, el agua bendita era un líquido importantísimo allí. En las casas campesinas y en sus estéticas religiosas siempre aparecía el agua bendita o un símbolo que la representaba, se ubicaba en los altares domésticos, junto a las imágenes infaltables de las vírgenes, santos y santitos, junto a los libros religiosos y las novenas, en el lugar reservado a lo sagrado se colocan siempre las botellitas o frasquitos con agua bendita, elemento importante en la terapéutica rural/ritual, pues en las oraciones, al pedirle a los santos y vírgenes por los enfermos, en las novenas realizadas por la salud de alguien, e incluso, junto al lecho de enfermos o moribundos, se usa este

---

<sup>25</sup> Con esto de *religiosidad popular andina* queremos sumar localización geográfica e historización católico-mestiza al concepto que presentamos previamente de *religiosidad popular*, es decir, antes de concluir nos parece importante remarcar su fuerte contenido de lugar, situarlo, contextualizarlo en estas montañas, en estos laberintos hídricos de conflictos y tecnologías, en estas infraestructuras viales enortijadas por los Andes que recorren los peregrinos y agrarios con quienes conviví, conversé y construí conocimientos en Chíchira. Los rituales, los sentimientos religiosos, los peregrinares sagrados andinos, nos muestran una historia de quinientos años de contacto entre lo indio y lo europeo que aún persiste, aunque ya muy desdibujada, en las deidades adoradas, en las técnicas rituales desplegadas, en la ubicación geopolítica y ecológica de las vírgenes que se veneran, en las formas de *pagar promesa* y de *vestir los altares*, todas estas cuestiones católico-mestizas andinas.

líquido sagrado que hace parte de las técnicas espirituales y materiales de cuidado, de sanación del cuerpo y del alma en estos espacios rurales tan católicos y tan devotos. Además, las mujeres muchas veces le dan de tomar agua bendita a los hombres de la casa para calmar su mal carácter y tranquilizarlos o para alejarlos del alcohol, según me contaban ellas mismas en las conversaciones.

La religiosidad popular andina y la mística aparecían constantemente en las narrativas populares sobre el agua. Los relatos del espacio acuático, las leyendas y conversaciones sobre los paisajes hidro-sociales, siempre estaban habitadas por entidades malignas y benignas, malditas y sagradas, que asustan y que acompañan. Se trataba de espantos y de vírgenes, santos y santitos que hacían parte de las geografías míticas e hídricas de los campesinos. Diversas formas de espiritualidad entraban acá en juego, en diálogo y en tensión, cohabitando y disputándose sentidos en las relaciones cotidianas con los lugares rurales del agua.

El catolicismo popular con sus deidades, la mística andina vinculada con la naturaleza y las creencias campesinas en entidades sobrenaturales, coexisten en las relaciones simbólicas con el agua, una relación que por supuesto es material, vital y productiva en la cotidianidad campesina, pero que se expande también a ámbitos espirituales y a los relatos místicos sobre los paisajes del agua en Chíchira, a las formas de usar, recorrer y narrar estos espacios deshabitados y boscosos, donde nacen las quebradas que irrigan los campos y donde se capta el agua del acueducto comunitario, y que constituyen una especie de frontera mágica entre lo humano y lo no humano, entre la comunidad campesina y el monte, entre la vida y la muerte también, pues es el territorio limbo vida/muerte donde se pierden las personas y mueren (cazadores, vaqueros, caminantes y vagabundos), sin ser jamás encontrados sus cuerpos o aquel limbo donde habitan los espantos (la Llorona, brujas y diversos demonios espectros...), las apariciones o entidades que pueblan los

montes y sus aguas, especialmente en las noches oscuras o de luna llena del sub páramo andino.

Los hombres son los únicos que pueden acceder a este paisaje natural y espectral, histórica y actualmente sólo ellos, con sus atributos de la masculinidad rural, pueden transitar y  *echar l'agua*  o buscar algún torete perdido por estos lugares desolados, alejados y habitados por espectros, por almas en pena, por espíritus de las montañas andinas que aun vagabundean por estos territorios, después de resistir casi quinientos años de exterminio. Los hombres, a caballo o caminando, con sus herramientas de fontanería, con sus conocimientos geográficos y su manejo de las técnicas hídricas del acueducto comunitario, recorren estos parajes místicos del subpáramo de Sisaeva en el día, sin mucho riesgo de ser espantados o de perderse para siempre. En la noche es diferente, pues tanto hombres como mujeres estarían muy expuestos a ser hechizados o espantados en estos espacios espectrales del agua en Chíchira. Al igual que los espacios sagrados tradicionalmente descritos por la antropología de las religiones, estos espacios místicos del agua en Chíchira generan miedo y respeto. Caminar de noche por allí sería como profanarlos y provocar la ira de los espectros o deidades que podrían manifestarse y causar espanto o lluvias fuertes y densas neblinas para desorientar y hacer perder a los sacrílegos.

Así, los paisajes hidro-sociales y los usos del agua en Chíchira se organizan simbólicamente a través de espectros, energías e imágenes sagradas conformando unos mapas o cartografías místicas del agua, unas espacialidades del líquido vital donde habitan las creencias y espiritualidades campesinas. Estructuradas, a su vez, por jerarquías e imaginarios de género que generan exclusividad masculina en el acceso a estos espacios del agua que son centrales en la vida y la productividad de la vereda, por ser el lugar donde se capta el agua del Acueducto Comunitario y Minidistrito de Riego Rural de Chíchira.



Imagen 46: Convite o jornada de trabajo colectivo para  *echar l'agua*  del Minidistrito de Riego Rural de Chíchira.

## CONCLUSIONES

Empecé la escritura de mi tesis hace un par de años fuera del campo, distanciada de aquello que había vivido y que estaba teorizando y redactando, como haciendo el ejercicio de describir y analizar desde la distancia, para poder tener una vista panorámica de Chíchira, en conjunto de la vereda. Y, tal vez lo más importante, para observarla más claramente vinculada a otros espacios, a infraestructuras, a mercados metropolitanos y apartamentos urbanos, es decir, ligada a un contexto regional conectado por carreteras y Tics, por camiones Turbo que transportan *el producido*, por desplazamientos para cuidar los niños y los mayores en el pueblo y la ciudad, o por los recorridos místicos que conforman las religiosidades populares agrarias trabajadas en el último capítulo de esta tesis. Después de empezar con la escritura afuera, regresaba a campo y allá también escribía algunas partes, sin embargo, la experiencia del distanciamiento físico, del viaje, fue indispensable para lograr construir el texto.

La pregunta etnográfica alrededor de la organización social de los trabajos del cuidado de los espacios rurales en Chíchira desbordaba, en la observación y participación propias del trabajo de campo, las clasificaciones académicas, las categorías teóricas y las segmentaciones racionales que me imponía para lograr cumplir con el formato de tesis doctoral en ciencias sociales que se exige. Continuamente, en mi experiencia de vivir en Chíchira, de observar y participar de los quehaceres cotidianos, de registrar travesías, trabajos y cuerpos, se entrecruzaban pasado y presente, economía y religiosidad, tierra y agua, campo y ciudad, relaciones ecológicas y vínculos espirituales,

masculinidades cuidadoras y masculinidades hegemónicas, discursos de conservación de la naturaleza y prácticas cotidianas de contaminación. Las descripciones de los entramados del cuidado a lo largo de la investigación, su estructura evidenciada en la organización de los capítulos, así como la selección de las definiciones conceptuales empleadas, intentaron responder a dichos entrecruzamientos, a las interrelaciones que se construían en el hacer en terreno, que emergían de los datos seleccionados, analizados y entretajidos con hilos teóricos, entramado que conformó el relato de Chíchira presentado.

Insertar tales experiencias, descripciones y análisis en el formato de las ciencias sociales, a su vez, implicó pensar la cuestión desde ópticas feministas, antropológicas, ecológicas, económicas y religiosas que hacían relucir sus tensiones, ambigüedades y multiplicidades. Aquella mirada moralista del cuidado de las personas y la naturaleza, que lo muestra como algo esencial u ontológicamente bueno y moralmente superior por sostener la vida y por su aparente desinterés, quedó en entredicho y se cuestionó a lo largo de esta tesis. Nos enfocamos, en cambio, en los aspectos más ambiguos o contradictorios del cuidado, que mostraban como estos trabajos, en ocasiones, afectaban la salud de las personas que los desempeñaban y el equilibrio ambiental de los ecosistemas donde se llevaban a cabo.

Una conclusión (y, quizá, también una contribución) de mi tesis es el análisis del cuidado desde posturas críticas que van más allá de la mirada moralista, positiva y reivindicadora del trabajo del cuidado. Nuestras posturas críticas, en cambio, pretender mostrar las formas de explotación y auto explotación que se imponen desde una ética del cuidado desigual, la cual distribuye inequitativamente cargas de trabajo, responsabilidades, y extensas y dispendiosas jornadas de sostenimiento, que implican sometimiento diferencial según el género, la clase social y la procedencia territorial, como intenté mostrar en esta tesis sobre las cargas del cuidado de la tierra y el agua de las personas en Chíchira.

Las temáticas del *agua* y de la *espiritualidad* constituyeron interesantes hallazgos en terreno y fértiles tópicos antropológicos que intentan ser parte del aporte de esta tesis a las discusiones sobre género y ruralidad en ciencias sociales. Mi etnografía sobre el agua busca aportar datos y análisis relevantes para pensar las realidades hídricas rurales en contextos contemporáneos de cambio climático y generar saberes colectivos y acciones conjuntas (academia-comunidad) alrededor del mejoramiento de las infraestructuras hídricas campesinas para la vida y la producción agrícola. Quedó abierta una pregunta por la historia hídrica de Chíchira que abordaré en futuras investigaciones antropológicas al respecto en la región.

Interdependientes de los ecosistemas del agua, *las fincas* se vinculan a los ecosistemas altoandinos del agua mediante infraestructuras rurales hídricas: redes húmedas de tanquillas, tubos, tanques y mangueras por donde fluye el líquido vital, conectando paisajes altoandinos del agua con espacios productivos, domésticos y rituales. También, observamos estas fincas conectadas entre ellas, al interior de la vereda, por otros flujos y vínculos, es decir, por lazos de parentesco y afectos, por vínculos económicos de reciprocidad y de productividad agrícola, por jerarquías y por los quehaceres espirituales del cuidado.

Una de las conclusiones más importantes y generales de la tesis tiene que ver con la estrecha relación que existe entre cuidado de la tierra y agua. Las formas de poblamiento rural, las estructuras históricas de tenencia y uso de la tierra, las divisiones de las fincas, los sistemas agrícolas de producción y los quehaceres cotidianos de hombres y mujeres rurales dependen, en gran medida, del acceso a agua abundante y de calidad, de los cuerpos de agua con que cuenta la finca o de las infraestructuras hídricas que atraviesan estos Andes. Estos cuerpos definen y posibilitan múltiples travesías del cuidado, como analizamos en detalle en el cuarto capítulo. Las infraestructuras del

agua (desde una acequia de roca o una simple manguera remendada con tripa, hasta un complejo acueducto con tanquillas y plantas de tratamiento) determinan la posibilidad de habitar y producir el espacio rural, es decir, en última instancia posibilitan las relaciones con la tierra. Además, nuestras infraestructuras son mediadoras fundamentales en la relación de los humanos con la naturaleza, como hemos venido planteando desde la introducción hasta acá.

En la literatura regional sobre la tierra se cuentan las problemáticas hídricas que enfrentaban los campesinos cerca de estas montañas de los Andes nororientales. Por ejemplo, en la novela *Siervo sin tierra* se narran los conflictos por el agua entre los campesinos del régimen hacendatario y bipartidista en la Boyacá de mediados del siglo XX, las desgracias del pobre Siervito Joya luchando por las escurrajas de la acequia de don Floro Dueñas, en la seca región tabacalera de la hoya del río Chicamocha (Caballero-Calderón, 2007 [1954]).

A 130 kilómetros por la Central del Norte está Chíchira, un poco más irrigada y cercana a los páramos por lo cual se beneficia de sus reservas hídricas. Sin embargo, en la actualidad, setenta años después de *Siervo sin tierra* muchos campesinos de la región son *siervos sin agua* y su vida como jornaleros y productores agrarios se desarrolla en medio de intensos dramas hídricos en contextos de cambio climático. Por su parte, en la academia, las investigaciones fundadoras de la sociología y la antropología rural en los Andes colombianos, así como los análisis pioneros en ciencias sociales sobre género y tierra, no problematizaron en profundidad el rol social y económico crucial del agua (Fals-Borda, 1957, 1978, 1980; León, 1980).

También, los archivos y registros oficiales de propiedad rural se enfocan en escribir exclusivamente la tierra, obviando las cuestiones relativas al uso, acceso y la propiedad del agua, lo cual ha generado un olvido histórico y jurídico de las memorias del agua y unos conflictos actuales, constantes e

incluso, algunas veces, llegan a ser sangrientos y desencadenantes de conflictos locales transgeneracionales y enfrentamientos violentos.

Como se observó en la tesis, al no establecerse por escrito los derechos colectivos de uso del agua (derechos de servidumbre o concesión) para el Minidistrito de Riego de Chíchira, se generan múltiples conflictos cotidianos por el acceso al líquido en la vereda, los cuales no son fáciles de resolver, se extienden en el tiempo escalando en complejidad y bloquean los procesos de desarrollo y mejoramiento de infraestructuras del agua, ya que las inversiones en equipamiento y tecnologías hídricas que pretendimos gestionar para la vereda requerían siempre esta documentación oficial, relacionada con los derechos de servidumbre, al día y organizada. Dichos requisitos de documentación y de derechos de servidumbre vigentes, muchas veces no logran cumplirse por parte de las organizaciones comunitarias o de las personas que administran y reparan las infraestructuras rurales del agua, precarias en cuanto a tecnologías y a documentación.

Los trabajos del cuidado de la tierra y el agua son históricos, se transforman con el pasar del tiempo y de las políticas productivas de turno. Se intentan eternizar en la cultura rural, en la narración del pasado y en las formas contemporáneas de hablar del territorio, con tecnologías culturales como los festivales y reinados, por ejemplo, de la fresa, con carranga, cerveza, pólvora y misas en honor a la Virgen del Carmen o San Isidro. Pero los paisajes, las economías y las prácticas del cuidado de la tierra son cambiantes, como mostré en el segundo capítulo sobre la historia de las fincas y las producciones agrícolas en Chíchira: cereales, lechería y frutales.

La historia del agua no la abordé en aquel apartado, pues lastimosamente no contaba con archivos y evidencias al respecto desde el periodo Colonial ni del siglo XX. Las memorias más recientes del Minidistrito Rural de Riego, construido en la década de los ochenta del siglo pasado, sí se trabajaron en la investigación, en el capítulo IV puntualmente, pero quedó abierta la pregunta

sobre el pasado hídrico de Chíchira, la cual espero poder abordar en futuros trabajos antropológicos acerca de la historia colonial y los diversos posibles archivos del agua en esta región de la cordillera de los Andes, desde el siglo XVI hasta la actualidad, e incluso en el periodo prehispánico, en la época de los chitareros. Después de la tesis quedó abierto un interrogante antropológico y arqueológico sobre las escrituras, los archivos y los registros del agua que desarrollaré como campo de investigación y de formación en ciencias sociales.

Las infraestructuras del agua y del transporte, ambas, son espacios centrales, determinantes para las travesías del cuidado investigadas en Chíchira. El acceso, el uso y el buen estado de carreteras y acueductos o sistemas de riego comunitarios garantiza la realización de los trabajos cotidianos del cuidado (de los espacios, las familias, los cuerpos) a cargo de los hombres y las mujeres rurales, posibilita las múltiples labores de sostenimiento de las fincas y de la producción rural, pues los bienes y los sujetos de dicha producción fluyen permanentemente por los caminos, las trochas y las carreteras centrales pavimentadas, por estas conexiones materiales que atan las redes del cuidado trabajadas en la tesis: vinculando cultivos, trucheras o pequeñas lecherías andinas con mercados metropolitanos en Cúcuta, Bucaramanga e incluso Bogotá; conectando a las mujeres campesinas con los espacios urbanos donde día a día trabajan como empleadas domésticas y en otras diversas actividades del cuidado; posibilitando la circulación de insumos agrícolas y de mercados para sostener la fuerza de trabajo y la familia rural. Las perspectivas de género, cuidado y ruralidad, desde las ciencias sociales, serían fundamentales en la planeación, mejoramiento, construcción y administración de dichas obras de infraestructura en espacios campesinos.

Los roles del cuidado de la tierra y el agua se organizaban según el género y eran aún determinantes en las economías agrícolas investigadas, pese a que ya no se estructuraban en las grandes familias campesinas de antaño. Además,

dichos trabajos generizados de sostenimiento definían aspectos profundos de las subjetividades rurales, representaban elementos constitutivos de la identidad subjetiva de los hombres y las mujeres de Chíchira. Además de capitales, insumos agrícolas y agua, fluían las subjetividades andinas de las personas que se reconocían, se narraban, se daban sentido a sí mismos a través de las jornadas de cuidado que desempeñaban en los diversos territorios habitados, recorridos, sostenidos. Los modelos dominantes de masculinidad y feminidad rural se basan, entonces, en las disposiciones y el desempeño en las labores del cuidado: en el caso de los hombres, de los roles de cuidado de las infraestructuras del agua y de las producciones agrícolas con más excedentes; y en el caso de las mujeres en las casas campesinas -cocinas, patios, jardines, huertas- y en los quehaceres en espacios sagrados y rituales, como se describió a lo largo de esta tesis doctoral.

Los espacios sagrados, en mi experiencia de campo, resultaron conectados a los espacios productivos de una manera muy estrecha. Desde los altares dispersos por las fincas y los ecosistemas de Chíchira, pasando por las imágenes religiosas en los camiones y en las carreteras, hasta los santuarios de peregrinación en pueblos y ciudades, se configuraron en la tesis unas cartografías sagradas que definen las formas productivas y espaciales propias de esta región de los Andes nororientales y seguramente de otros lugares de esta inmensa cordillera sudamericana, agraria y mística. Los agricultores y agricultoras de la vereda tienen sus santos y vírgenes de devoción muy bien identificados y representados en imágenes y altares en sus espacios cotidianos; también tienen plegarias, peregrinaciones y rituales específicos para cada fase del proceso de producción: preparando la tierra, sembrando, cosechando o implorando por lluvia, cada momento del ciclo agrario posee sus deidades y ritualidades particulares.

El marcado, profundo y evidente sentimiento religioso de las personas de Chíchira me llamó mucho la atención como investigadora antropóloga en

terreno, desde el inicio del trabajo de campo hasta su culminación. Y, además, me interpeló como sujeta, transformó mi forma de estar en el mundo, en el espacio y mis relaciones con lo sagrado, con lo ritual, con los altares y con las imágenes de vírgenes, santos y santitos dispersas por estas geografías místicas andinas que habité e investigué y que al final encomendaba, en mis oraciones y rituales de fuego y silencio, a la Virgen del Carmen, a la Virgen de Chiquinquirá y a San Isidro Labrador.

Cuando me refería en el capítulo V de esta tesis a dichas geografías sagradas o a las llamadas *religiosidades populares andinas*, justo hacía referencia a las marcas espaciales de la religiosidad católica en los lugares cotidianos y productivos, en los caminos, carreteras, camiones Turbo o junto a los mercados más grandes y metropolitanos a los que las personas de Chíchira van a *pagar promesa*. Mis lugares y objetos cotidianos, mis estéticas y espacialidades actuales están pobladas de imágenes de la Virgen del Carmen, la Virgen de Chiquinquirá y el Niño Huerfanito. En campo observaba cómo para las personas de Chíchira el ámbito religioso era mucho más potente y profundo que el ámbito político, burocrático, jurídico y de relacionamiento con el Estado.

Así, las relaciones con la tierra, el hábitat y el agua en los mundos rurales andinos están estrechamente vinculadas a una fuerte ritualidad y espiritualidad. Las celebraciones religiosas, las peregrinaciones, las procesiones y las novenas eran muy importantes en la vida de Chíchira y nos mostraban manifestaciones de la fe asociadas a la producción agrícola y a las subjetividades rurales de género, a los recorridos y usos del espacio, como he venido señalando. También, eran centrales en la producción de comunidad rural.

Como ya he señalado, este ámbito religioso de las sociedades campesinas no se planteó desde la formulación del proyecto de investigación, sino que apareció con fuerza en la experiencia de trabajo de campo, en los datos

recolectados y analizados, y se hizo muy presente en la cotidianidad, los recorridos y las interacciones en Chíchira. Sin embargo, desde antes de iniciar la investigación doctoral he estado vinculada a la Compañía de Jesús, por ser profesora de una universidad Jesuita: la Pontificia Universidad Javeriana, y me había dedicado, previamente, a estudiar movimientos de teología popular y las teorías de la teología de la liberación latinoamericana. Seguramente todo lo anterior representó una sensibilización y formación previas en el ámbito de los estudios de la religiosidad que contribuyó notablemente a las descripciones y teorizaciones acá presentadas.



INDIOS / ASTRÓLOGO POETA QUE SABE

*del mundo del sol y de la luna y eclipse y de estrellas y  
cometas, ora, domingo y mes y año y de los cuatro  
vientos del mundo para sembrar la comida.*

*Desde antiguo.*

Imagen 47: Indio/Astrologo Poeta de Felipe Guaman Poma de Ayala (Cusco, 1615), tomado del trabajo de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cuscanqui (2002).

## **Hacia una antropología de las poéticas del cuidado campesino en los Andes**

La realización de esta tesis me llevó a una conclusión alrededor de las *poéticas del cuidado* en la ruralidad estudiada. Los quehaceres cotidianos, las diversas prácticas de subsistencia, los incesantes y extenuantes trabajos del cuidado realizados por hombres y mujeres rurales en la vereda de Chíchira y estudiados en esta investigación, son aquí comprendidos como cuestiones *poéticas*. En el sentido de *poiesis* como creación, siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui interpretando a Felipe Guamán Puma de Ayala -Imagen 32- (2010), pues son productivas y creativas, son creadoras de espacios y generan redes económicas, ecológicas, de subsistencia y de parentesco; es decir, crean tramas colectivas de cuidado de la vida, dispersas por territorios rurales y urbanos en la frontera colombo venezolana. Estos múltiples y productivos cuidados se configuran como “artes de hacer”, en el sentido de Certeau y Giard (1996), donde el cocinar y habitar son actos de creación e inventiva, formas de hacer, permanentemente, mundos familiares y comunitarios, creaciones, ocultas en la repetición y la rutina (de Certeau, 1996). Pero asimismo indispensables para la subsistencia (Mies, 2000; 2004) y para el sostenimiento de mundos/entornos habitables (Tronto, 2018). Esta *poiesis* aparecía todo el tiempo en mi etnografía y en los análisis posteriores, organizando los materiales y datos, y en la fase de escritura de la tesis.

Las *poéticas del cuidado* que trabajé a lo largo de esta investigación doctoral se inscriben en la tierra, producen paisajes rurales, en ocasiones son efímeras e invisibles, pero construyen materialidades campesinas: sostienen las casas de las fincas, sus huertas y jardines, sus establos, potreros y cultivos, conservan montes y fuentes de agua. Mantienen los caminos por donde fluye la comida, la vida, la producción agraria, los mercados, las conversas, los chismes. También sostienen el acueducto veredal y minidistrito de riego rural, tecnología hídrica indispensable para la vida familiar y comunitaria, y para la producción agrícola, sobre todo en tiempos de cambio climático con sus dinámicas inciertas de lluvia y sequía.

Las *poéticas del cuidado* no se quedan solamente en el campo, pues logran llegar hasta los pueblos y las ciudades, a las plazas de mercado y las tiendas de barrio, a las cocinas y mesas urbanas que usan productos agrícolas, así como hasta las casas y apartamentos ordenados y limpiados por mujeres rurales, a las familias y comunidades urbanas y del pueblo alimentadas y sostenidas por las manos laboriosas de mujeres del campo contratadas por días o internas, como trabajadoras domésticas. Así, las *poéticas del cuidado* campesinas implican siempre recorridos, ires y venires, trayectorias, travesías por el espacio que trazan cartografías imaginarias, producen mapas parlantes, es decir, relatos –o *poéticas*– del territorio, el trabajo y los vínculos campesinos con humanos y no-humanos, con el agua, con geografías rurales y urbanas, con arraigos a la tierra y despojos melancólicos (Hirai, 2014).

Todas estas *poéticas del cuidado* (múltiples recorridos, saberes y prácticas del cuidado, de la subsistencia de la familia rural y del sostenimiento de la vida), están organizadas según el género, según roles y subjetividades de hombres y mujeres campesinas que cuidan sus campos, sus ecosistemas y las ciudades, justamente como intenté mostrar en esta tesis.

Por último, la expansión etnográfica e histórica de la categoría del cuidado, en nuestra investigación, nos llevó a recorrer múltiples espacios de la vida rural: domésticos, productivos, ecológicos, comunitarios y rituales, que buscamos insertar en la teorización feminista sobre el trabajo del cuidado. En estas teorías feministas también es preciso incluir las experiencias y los aportes de las masculinidades, es decir, las prácticas cuidadoras y las subjetividades asociadas de los hombres rurales. Dicho aspecto pretende ser uno de los aportes de esta tesis a los debates de las ciencias sociales.

Cómo fue señalado, en los estudios clásicos sobre la tierra se olvida muchas veces el tema del agua y este asunto siempre ha sido importante en las sociedades rurales. Las acequias, las quebradas, los ríos y las infraestructuras hídricas campesinas son generadoras de comunidad y conflictividad, de

cohesión y tensiones. Además de ser indispensables en la vida rural, producen muchísimos quehaceres que hay que resolver en el momento, pues no dan espera. Las relaciones con el agua en tiempos de sequía global y cambio climático están alterando las dinámicas de cuidado contemporáneas, lo cual representa un campo de investigación necesario y productivo para las ciencias sociales.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Adarve, Mauricio (2007). La Virgen de Chiquinquirá o la Mimesis Sacral. En: Creer y poder hoy. Clemencia Tejeiro, Fabián Sanabria y William M. Beltrán, editores. Pp. 421 – 450. Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá.

Afanador Hernández, Claudia (1994). Fiestas patronales y danzantes en el altiplano nariñense. En: Las religiones en Colombia. VII Congreso Colombiano de Antropología. Medellín. 1994. Departamento de Antropología – Universidad de Antioquia. Pp. 173-182. Medellín.

Aguinaga, Margarita, Miriam Lang, Dunia Mokrani & Alejandra Santillana. (2011). Pensar desde el feminismo. Críticas y alternativas al desarrollo, en: Mas allá del desarrollo. Quito: Ediciones Abya Yala – Fundación Rosa de Luxemburgo. Pp. 55–82.

Alasia de Heredia, Beatriz María. (2003). La morada de la vida. Trabajo familiar de pequeños productores del noreste de Brasil. Buenos Aires: La Colmena.

Alfaro, Rubel et. all. (1978). La participación de la mujer campesina en Bolivia. La Paz: Ministerio de Planeamiento y Coordinación – USAID – ISAP.

Álvarez Vejarano, María Cecilia (1994). Símbolo e identidad en la cultura y religiosidad popular. En: Las religiones en Colombia. VII Congreso Colombiano de Antropología. Medellín. 1994. Departamento de Antropología – Universidad de Antioquia. Pp.183-200.

Anzola Rodríguez, Juan Sebastián (2020). “Uno hace a la finca y la finca lo hace a uno”. Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca. Gente Nueva Editores. Bogotá.

Anzaldúa, Gloria (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. bell hooks et al. (ed.): 71 – 80. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

ANUC. (1985). *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería: Fundación del Sinú.

Aranda Baeza, Ximena. (1982). *Participación de la mujer en la agricultura y la sociedad rural en áreas de pequeña propiedad*. Santiago de Chile: FLACSO.

Arango Gaviria, Luz Gabriela y Pascale Molinier. (2011). “El cuidado como ética y como trabajo”, en: *El trabajo y la ética del cuidado*. Luz Gabriela Arango Gaviria y Pascale Molinier (compiladoras). (pp. 15–21) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – La Carreta Editores.

Baththyány, Karina (coord.). (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. CLACSO – Siglo XXI. Buenos Aires.

-----, (2018). “La organización social del cuidado. Políticas, desafíos y tensiones”. En: Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez Bustos y Javier Pineda Duque (eds.), *Género y cuidado: Teorías, escenarios y políticas*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas–Universidad Nacional de Colombia.

Boserup, Ester. (2007). *Women’s Role in Economic Development*. St. Martin’s Press. New York.

Bourdieu, Pierre. (2006). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.

----- (2000). La dominación masculina. Barcelona: Anagrama.

----- (1997). Razones prácticas. Barcelona: Anagrama.

Braidotti, Rosi. [1994] (2004). “Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable. Surgimiento del tema y diversas aproximaciones”, en: Vázquez, Verónica; Velázquez, Margarita (comp.) Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Pp. 23–61.

Caballero Calderón, Eduardo. [1954] (2000). Siervo sin tierra. Panamericana. Bogotá.

Cáceres G. Ingrid. (1980). La división del trabajo por sexo en la unidad campesina minifundista. Pp. 168-224. En: Mujer y capitalismo agrario. Estudio de cuatro regiones colombianas. Magdalena León de Leal (Directora). Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población ACEP.

Camargo, Alejandro y Juana Camacho. (2019). “Convivir con el agua”. En: Revista Colombiana de Antropología. Antropologías del agua. 55/1. Enero–junio de 2019. Bogotá. Pp. 7-25

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. [1969] (2002). Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica. Siglo XXI. México.

Ceriani Cernadas, Cesar (2017). ““Verdadero es lo hecho”: exvotos, materialidad y estética del deseo”. pp. 22-30. En: Por gracias recibidas: Exvotos de joyeros contemporáneos. Jimena Ríos (Dirección). Buenos Aires.

------. (2019) “Espíritus, biblias y remedios: sentidos prácticos de la sanación en el Chaco indígena argentino”. En J. Algranti, M. Mosqueira y D. Settón (eds) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos.

------. (2013) “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”. *Revista Cultura y Religión* 7(1): 10-29, 2013.

Colmenares, Germán [1969] (1999). *Encomienda y población en la Provincia de Pamplona, 1549 – 1650*. Universidad de Pamplona – Ideas Litográficas. Pamplona.

Comerford, John. (2014). Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. En: *Revista RURIS*, Volumen 8, Número 2, 8 – 29.

Cuche, Denys. 1999. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva visión.

Chayanov, Alexander Vladimir. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Vision.

De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana – ITESO.

Duch, Lluís (2020). *Conceptos fundamentales de antropología y religión*. Fragmenta Editorial. Barcelona.

Fals-Borda, Orlando. (1978) [1955]. *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio*. Universidad Nacional–Punta de lanza. Bogotá.

------. (1957). El hombre y la tierra en Boyacá. Bases Sociológicas e Históricas para una Reforma Agraria. Ediciones Documentos Colombianos. Bogotá.

------. (1980). Historia de la cuestión agraria en Colombia. Carlos Valencia Editores. Bogotá.

Faur, Eleonor. (2018). “Repensar la organización social y política del cuidado infantil. El caso argentino”. P.p. 172–186. En: Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez Bustos y Javier Pineda Duque (eds.), Género y cuidado: Teorías, escenarios y políticas. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas–Universidad Nacional de Colombia.

Federici, Silvia. (2004). Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid. Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel. (2008). Nietzsche, la genealogía, la historia. Pre-textos. Barcelona.

Galilea, Segundo (1995). Popular Christian Religiosity. Pp. 440 – 442. En: The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade, Editor in Chief. Volume 11. Simon & Schuster Macmillan. New York.

García Castro, Mary y Elsa M. Chaney (1993). Introducción. Un nuevo campo de introducción y acción. Pp. 13-24. En: Muchacha/cachifa/criada/empleada/empregadilha/sirvienta/ y nada más... Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe. Elsa M. Chaney/Mary García Castro (Editoras). Editorial Nueva Sociedad. Caracas.

García García, José Luis (1989). El contexto de religiosidad popular. Pp. 19 – 29. En: La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia. Carlos Álvarez

Santaló, María Jesús Buxo i Rey Salvador Rodríguez Becerra (Coordinadores). *Anthropos – Fundación Machado*. Barcelona.

Gargallo Celentani, Francesca. (2012), *Feminismos desde el Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Desde abajo*. Bogotá.

Geertz, Clifford. [1973] (2006). “Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. Pp. 17–39.

Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice. Psychological theory and women’s development*, Cambridge, Harvard University Press; *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

Germani, Gino (1963) “Prólogo”. En Wright Mills, Charles: *La imaginación sociológica*. México, Fondo de Cultura Económica.

González Torralbo, Herminia (2012). “Poner los cuidados en el centro: hacia una reflexión teórica para el análisis del género y el parentesco en la migración”. En: Carmen Gregorio Gil & Martha Patricia Castañeda Salgado (coord.). *Hombres y mujeres en el mundo global. Antropología feminista en América Latina y España*. Pp. 145–157. UNAM – Siglo XXI. México.

Gregorio Gil, Carmen. (2012). “Trazando una genealogía desde la crítica feminista en el campo de las migraciones transnacionales”. En: Carmen Gregorio Gil & Martha Patricia Castañeda Salgado (coord.). *Hombres y mujeres en el mundo global. Antropología feminista en América Latina y España*. Pp. 34–49. UNAM – Siglo XXI. México.

Guizardi, Menara; Nazal, Esteban; Valdebenito, Felipe y López, Eleonora. (2017). 'Sincerar los trucos'. Una etnografía comparada sobre la migración femenina peruana en Arica, Iquique, Valparaíso y Santiago (Chile). En: *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 5, 26-63.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2021). "Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político", en: Mariana Menéndez Díaz y Mariana García (compiladoras). *La vida en el centro. Feminismos, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra Ediciones–Minervas Ediciones–Escuela de Formación Feminista. Pp. 51–80.

------(2020). "Prologo", en: Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (Coords.). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ediciones Abya-Yala–Libertad bajo palabra–Bajo Tierra Ediciones. Quito. Pp. 11–14.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Ana Lilia Salazar. (2021). "Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora", en: Mariana Menéndez Díaz y Mariana García (compiladoras). *La vida en el centro. Feminismos, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra Ediciones–Minervas Ediciones–Escuela de Formación Feminista. Pp. 199–230.

Haraway, Donna. (1995). *Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres*. (pp. 313 - 346) Madrid: Cátedra.

Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). (1979). *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama.

Herrera Angel, Martha (1998) "Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial", en: revista

Fronteras, N° 2, vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 93-128.

Hirai, Shinji. (2014). La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional. En: Nueva Antropología, vol. XXVII, núm. 81, julio-diciembre, 77-94.

Instituto Colombiano de Antropología e historia ICANH. (2008) Arqueología y prehistoria del Norte de Santander. ICANH–Gobernación del Norte de Santander. Cúcuta.

Idoyaga Molina, Anátilde. (2015) “Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina”. Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, 17(22), p. 15-37.

Jackson, Cecile. (2004). “¿Haciendo lo natural? Mujer y medio ambiente en el desarrollo”, en: Vázquez, Verónica; Velázquez, Margarita (comp.) Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Pp. 169–208.

Jelin, Elizabeth. [1998] 2010. Pan y afectos. La transformación de las familias. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

----- (2002). Los trabajos de la Memoria. Madrid: Siglo XXI.

Langebaek Rueda, Carl Henrik (1996). Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente y norte de Venezuela. Universidad de los Andes – Universidad de Antioquia. Bogotá.

Legarreta Iza, Matxalen. (2011). “El tiempo donado en el ámbito doméstico: reflexiones para el análisis del trabajo doméstico y los cuidados”, en: El trabajo y la ética del cuidado. Luz Gabriela Arango Gaviria y Pascale

Molinier (compiladoras). (pp.113–134). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – La Carreta Editores.

León de Leal, Magdalena (Directora). (1980). *Mujer y capitalismo agrario. Estudio de cuatro regiones colombianas*. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población ACEP.

León, Magdalena y Carmen Diana Deerre, 1986, *La Mujer y la Política Agraria en América Latina*, Bogotá: Siglo XXI y ACEP.

Long, Charles H. (1995). *Popular Religion*. Pp. 442 – 452. En: *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade, Editor in Chief. Volume 11. Simon & Schuster Macmillan. New York.

Luque-Romero Albornoz, Francisco y José Cobos Ruiz de Aldana (1989). *Los exvotos en la provincia de Córdoba. Tipología y catalogación*. Pp. 369 – 390. En: *La Religiosidad Popular III. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxo i Rey Salvador Rodríguez Becerra (Coordinadores). Anthropos – Fundación Machado. Barcelona.

Lyons, Kristina. (2016). “Habitar, seguir las relaciones y enredarse”. En: *Espacialidades feministas. Boletina anual # 5*. Escuela de Estudios de Género – Universidad Nacional. Bogotá.

Maldonado, Luis. (1989). *La religiosidad popular*. Pp. 30 – 43. En: *La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia*. Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxo i Rey Salvador Rodríguez Becerra (Coordinadores). Anthropos – Fundación Machado. Barcelona.

Marcus, George. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.

Martín Casares, Aurelia. (2008). “Mujeres, espiritualidad y ecosistema”. Pp. 289-297. En: Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales. Editorial Cátedra. Madrid.

McDowell, Linda. (2000). Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas. Madrid. Cátedra.

Medina Echavarría, José [1963] (2017). Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico de América Latina. Buenos Aires, CLACSO.

Meertens, Donny. (2018). “Re-tejiendo la sociedad campesina: género, cuidado y justicia en el posconflicto”. En: Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez Bustos y Javier Pineda Duque (eds.), Género y cuidado: Teorías, escenarios y políticas. (pp. 70–87). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas–Universidad Nacional de Colombia.

Mies, Maria. (1981). The Social Origins of the Sexual Division of Labour. Institute of Social Studies. The Hague.

----- (2004) “La necesidad de una nueva visión: la perspectiva de la subsistencia”, en: Vázquez, Verónica; Velázquez, Margarita (comp.) Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Pp. 95–126.

Mies, Maria y Veronika Bennholdt–Thomsen. (2000). The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy. Zed Books. London and New York.

Mies, Maria y Vandana Shiva. (2004). “Del porqué escribimos este libro juntas”, en: Vázquez, Verónica; Velázquez, Margarita (comp.) Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de

género. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Pp. 71–94.

Moreno, César (1994). Mito y paisaje en el desierto de la Candelaria. En: Las religiones en Colombia. VII Congreso Colombiano de Antropología. Medellín. 1994. Departamento de Antropología – Universidad de Antioquia. Pp. 201 – 213.

Moreno Verónica y Diana Trevilla. (2021). “Comunidades y territorios que cuidan. Resistires y re-existencias locales colectivas para la reproducción de la vida”, En: Fronteras y cuerpos contra el Capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala. Juliana Díaz Lozano, Delmy Tania Cruz Hernández, Lina Magalhães y Victoria Pasero (compiladoras). Bajo Tierra Ediciones. Buenos Aires.

Morgan, Lewis Henry. [1877] 1988. La sociedad primitiva. Ayuso y Pluma. Bogotá.

Molinier, Pascale. (2010). El trabajo del cuidado y la subalternidad. Bogotá: Escuela de Estudios de Género – U. Nacional de Colombia.

Neimanis, Astrida. (2017). Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology. Bloomsbury. London–New York.

Nietzsche, Federico. (2011). La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Alianza. Barcelona.

Nun, José [1970] (2001): “Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal”. En Nun, J.: Marginalidad y exclusión social. Buenos Aires, FCE (pp.35-139).

Ojeda, Diana. (2011). Género, Naturaleza y Política. Los estudios sobre género y medio ambiente. HALC. Belo Horizonte, volumen I, número 1, Septiembre 2011 – Febrero 2012.

Oré, María Teresa, Laureano del Castillo y María Amelia Trigoso. (2011). “Aproximaciones al vínculo entre agua y género: un debate y una tarea pendientes”. En: Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes. Susan V. Poats, María Cuvi Sánchez y Adriana Burbano Tzonkova (editoras). Abya Yala–Flora Tristán. Lima.

Pabón Villamizar, Silvano y María Cristina Mogollón Pérez (Compiladores). (1994). Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona. Alcaldía de la Ciudad de Pamplona – Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y las Artes del Norte de Santander. Pamplona.

Parella Rubio, Sonia. (2003) “Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo desde una perspectiva de género”, en: Papers: Revista de sociología. No. 69. La Rioja.

Pérez González, Teresa (2021). “Mujeres que sostienen la vida y defienden el territorio en Rancho Grande, Nicaragua”, En: Araceli Calderón Cisneros, Mercedes Olivera Bustamante, Mauricio Arellano Nucamendi (coordinación). Territorios para la vida. Mujeres en defensa de sus bienes naturales y por la sostenibilidad de la vida. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Pp. 201-224.

Pérez Bustos, Tania. (2018). “El ethos del cuidado en la producción de conocimiento, una aproximación desde la antropología feminista al campo científico”. En: Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez Bustos y Javier Pineda Duque (eds.), Género y cuidado: Teorías, escenarios y políticas. (pp. 50-69). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas– Universidad Nacional de Colombia.

Pérez Bustos, Tania. Tobar Roa, V. y Márquez Gutiérrez, S. (2016). “Etnografías de los contactos. Reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento”. En: Revista Meridianos. Pp. 47 a 66. Colombia.

Pérez Bustos, Tania & Alexandra Chocnotá Piraquive. (2018). “Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica”. En: Debate feminista. Año 28, vol.56. Octubre. Pp. 1 – 25.

Pérez Bustos, Tania & Andrea García Becerra. (2013). “Situating Women Scientists With Non-Normative Gender Positions in the Colombian National System of Science and Technology”. En: Revista Acta Colombiana de Psicología. Facultad de Psicología. Universidad Católica de Colombia. Vol. 16. No. 2.

Pérez Orozco, Amaia (2014) Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Madrid: Traficantes de sueños.

Prebisch, Raúl (2008): “Hacia una teoría de la transformación”. En Revista de la CEPAL 60 Aniversario No. 96 (pp. 27-72).

Picchio, Antonella. (2001). Un enfoque macroeconómico “ampliado” de las condiciones de vida. Barcelona: Ediciones UB.

Pitt-Rivers, Julian (1976). Antropología del honor o política de los sexos. La influencia del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos. Editorial Crítica. Barcelona.

----- (1998). La gracia en antropología. Pp. 117 – 121. En: La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia. Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxo i Rey Salvador Rodríguez Becerra (Coordinadores). Anthropos – Fundación Machado. Barcelona.

Puig de la Bellacasa, Maria. (2011). Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things. *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106. doi:10.1177/0306312710380301

Puig de la Bellacasa, Maria. (2012). 'Nothing Comes Without Its World': Thinking with Care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216. doi:10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x

Quiceno Toro, Natalia (2016). Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños en Bojayá, Chocó, Colombia. Universidad del Rosario. Bogotá.

Rico Villamizar, José J. (1992). América: Dolor inédito. Canal Ramírez Antares. Bogotá

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En: *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota – La Mirada Salvaje.

----- (2010b) Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rocheleau, Dianne, Thomas-Slayter & Wangary. (2004). Género y ambiente: Una perspectiva de la ecología política feminista. En: *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. (pp. 343 – 371). Verónica Vásquez García y margarita Velásquez Gutiérrez (Compiladoras). México: UNAM.

Rodríguez Becerra, Salvador (1998). Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico. Pp. 123 – 134. En: *La Religiosidad Popular I. Antropología e Historia*. Carlos Álvarez Santaló, Maria Jesús Buxo

i Rey Salvador Rodríguez Becerra (Coordinadores). *Anthropos – Fundación Machado*. Barcelona.

Rodríguez Enríquez, Corina. (2017). *Introducción a la Economía Feminista*. Buenos Aires: Mimeo.

Rodríguez Enríquez, Corina. (2017b). *Economía del cuidado y desigualdad en América Latina: avances recientes y desafíos pendientes*. Barcelona: Entrepueblos.

Shiva, Vandana. (2004) “La mujer en el bosque”, en: Vázquez, Verónica; Velázquez, Margarita (comp.). *Miradas al futuro: Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México, DF: UNAM y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo. Pp. 127–168.

Stolen, Kristi Anne (2004). *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Antropofagia. Buenos Aires.

Strang, Veronica. (2019). “Relaciones infraestructurales: agua, poder político y el surgimiento de un nuevo *régimen despótico*”. En: *Revista Colombiana de Antropología. Antropologías del agua*. 55/1. Enero–junio de 2019. Bogotá. Pp. 167-212.

Tabet, Paola (2005). “Las manos, los instrumentos, las armas”. Pp. 57-69. “Las actividades de subsistencia”. Pp. 69-96. En: *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Brecha Lésbica*. Buenos Aires.

Torres Carrillo, Alfonso. (2014). *Hacer historia desde Abajo y desde el Sur*. Ediciones desde abajo. Bogotá.

Tronto, Joan. (2018). “Economía, ética y democracia: tres lenguajes en torno al cuidado”, en: Luz Gabriela Arango Gaviria, Adira Amaya Urquijo, Tania Pérez Bustos y Javier Pineda Duque (eds.), *Género y cuidado: Teorías*,

escenarios y políticas. (pp. 22-36). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas– Universidad Nacional de Colombia.

Vega, Cristina; Martínez Buján, Raquel y Paredes, Myriam. (2018). “Introducción: Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida”. En: Cristina Vega; Martínez Buján, Raquel y Paredes, Myriam (Coord.) *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

Vega, Cristina (2021). “Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política”, en: Mariana Menéndez Díaz y Mariana García (compiladoras). *La vida en el centro. Feminismos, reproducción y tramas comunitarias*. Bajo Tierra Ediciones– Minervas Ediciones–Escuela de Formación Feminista. Pp. 81–143.

Viveros Vigoya, Mara. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. Debate Feminista, 52, Pp:1-17

------. (2010). “Introducción”. En: *El trabajo del cuidado y la subalternidad*. Bogotá: Escuela de Estudios de Género – U. Nacional de Colombia.

Zaragocin, Sofia. (2016). “Interseccionalidad construida en el espacio”. En: *Espacialidades feministas. Boletina anual # 5*. Escuela de Estudios de Género – Universidad Nacional. Bogotá. Pp. 40–49.

## **Archivos**

Catálogo del Fondo de Tierras de Chíchira (1590 – 1805). Archivo Colonial de la Ciudad de Pamplona. Mueso Casa Anzoátegui. Pamplona N. de S.

Almanaque Creditario (1968). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1971). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1972). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1973). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1974). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1976). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1977). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

Almanaque Creditario (1979). Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero. Bogotá.

## **Entrevistas**

Silvano Pabón Villamizar (2022). 52 años. Historiador, experto en historia regional de Pamplona y Norte de Santander. Villa del Rosario. Norte de Santander.

Doña Hercilia Peñaloza (2022). 94 años. Habitante de la vereda de Chíchira. Finca Sispaeva. Cocinera y antigua cultivadora de trigo.

Lucía Araque Mantilla (2022). 50 años. Habitante de la vereda de Chíchira. Finca El Contenido I. Cuidadora de finca y encargada del Programa de Alimentación Escolar en la escuela de Chíchira.

Gladys Flórez de Araque (2023). 46 años. Habitante de la vereda de Chíchira. Finca El Contenido II. Cuidadora de finca y coordinadora espiritual de la vereda.

Lucía Araque Mantilla, Ana Araque Mantilla, Angela Araque y David Araque. Entrevista colectiva (2023). Cuidadores y habitantes de la finca El Contenido I.

Manuel Soto (2023). 48 años. Habitante de la vereda de Chíchira. Agricultor, lechero y cuidado de la finca Los Arrayanes.

Omaira López (2023). 44 años. Habitante de la vereda de Chíchira. Agricultora y cuidadora de gallinas y de la finca Los Arrayanes.