



# THAKHI MUSEF

◆ CAMINOS DEL MUSEF ◆

Número 10





# THAKHI MUSEF

◆ Número 10 ◆

**Museo Nacional de Etnografía y Folklore**  
Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia

La Paz, Bolivia. 2025

**THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF.** REVISTA DIGITAL BOLIVIANA.  
AÑO 8. Número 10. Julio de 2025. La Paz: MUSEF, 2025  
94 páginas, ilustraciones y fotografías, 21.6 x 28 cm

ISSN: 2791-0571 (impreso) / 2791-058X (en línea)  
D. L.: 4-3-1-2023 P.O.

AGUA / CRISIS HÍDRICA / MUJER / CULTO A LOS ANCESTROS /  
COSMOVISIÓN INDÍGENA / MITOLOGÍA / RITUALIDAD

**THAKHI MUSEF. CAMINOS DEL MUSEF. AÑO 8. NÚMERO 10. JULIO DE 2025**

**BANCO CENTRAL DE BOLIVIA**

**Roger Edwin Rojas Ulo:** Presidente a.i.  
**Miguel Angel Marañon Urquidí:** Director a.i.  
**Gumercindo Héctor Pino Guzmán:** Director a.i.  
**Gonzalo Callisaya Gómez:** Director a.i.

**FUNDACIÓN CULTURAL DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA**

**Luis Oporto Ordoñez:** Presidente del Consejo de Administración.  
**Guido Pablo Arze Mantilla:** Consejero.  
**Jhonny Quino Choque:** Consejero.  
**Roberto Aguilar Quisbert:** Consejero.  
**Humberto Carlos Mancilla Plaza:** Consejero.  
**Daniel Bernardo Oropeza Alba:** Consejero.

**Derecho editorial:** MUSEF Editores **La Paz:** Calle Ingavi N. 916, **teléfonos:** (591-2) 2408640,  
fax: (591-2) 2406642, casilla postal 5817 • **Sucre:** Calle España N.º 74,  
teléfono y fax: (591-4) 6455293.  
[www.musef.gob.bo](http://www.musef.gob.bo), [musef@musef.gob.bo](mailto:musef@musef.gob.bo)

**Directora del MUSEF:** Elvira Espejo Ayca.

**Coordinación general:** Salvador Arano Romero.

**Coordinación del número:** Sergio Romero Nina y Patricia Alvarez Quinteros.

**Autores:** Wanda Ronnie Nogales García, Vanessa Calvimontes Díaz, Patricia L. Alvarez Quinteros, Juana Eritsa Casaca Machicado (Kullaka Wara Wara), Karla Denisse Alanoca, Daniela Aguirre-Torres, Judith U. Gonzales López y Carla Canto.

**Comité editorial:** Salvador Arano Romero, Sergio Romero Nina y Patricia Alvarez Quinteros.

**Corrección de estilo:** Salvador Arano.

**Diseño gráfico y diagramación:** Fernanda Espejo Paz y Tania Prado.

**Fotografía de la tapa:** Patricia Alvarez Quinteros.

ISSN: 2791-0571 (impreso) / 2791-058X (en línea).

**Depósito Legal:** 4-3-1-2023 P.O.

Esta obra está protegida bajo la Ley 1322 de Derechos de Autor y está prohibida su reproducción bajo cualquier medio, sea digital, analógico, magnético u óptico, de cualquiera de sus páginas sin permiso del titular de los derechos.

El contenido del presente texto es responsabilidad de los autores.

**Primera edición:** Julio, 2025.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Salvador Arano Romero.....	5
PRESENTACIÓN Sergio Romero Nina y Patricia Alvarez Quinteros .....	6
QUTAMAMA: LA ANCESTRALIDAD SAGRADA DE LOS ANDES Wanda Ronnie Nogales García.....	8
DIREJNA, LA ABUELA GRILLO: AGUA, ESPIRITUALIDAD Y RESISTENCIA EN LA MITOLOGÍA AYOREA Vanessa Calvimontes Díaz.....	20
EL CENTRO DE LA HISTORIA: MUJERES, CRIANZA DE LA VIDA Y AGUA Patricia L. Alvarez Quinteros.....	32
EL ROL DE LA MUJER EN EL CUIDADO DEL AGUA: UNA PERSPECTIVA DESDE LAS PRÁCTICAS ANCESTRALES Juana Eritsa Casaca Machicado (Kullaka Wara Wara) y Karla Denisse Alanoca.....	45
SEMBRANDO AGUA PARA COSECHAR VIDA: GESTIÓN COMUNITARIA DE CUENCAS EN TIQUIPAYA (COCHABAMBA) Daniela Aguirre-Torres y Judith U. Gonzales López.....	53
RELACIONES MONTAÑA RÍO Carla Canto.....	71
QUTAMAMA II: LA GEOPOLÍTICA DEL AGUA Wanda Ronnie Nogales García.....	85



# INTRODUCCIÓN

Desde la gestión 2018, el Museo Nacional de etnografía y Folklore (MUSEF), dependiente de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia (FC-BCB), viene editando la revista *Thakhi MUSEF* para apoyar en la difusión de investigaciones nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, la revista se ha centrado en estudios provenientes de las Ciencias Sociales y Humanas, siempre en busca de un diálogo interdisciplinar.

En la gestión 2024, el MUSEF llevó a cabo la Reunión Anual de Etnología (RAE) con el tema “Agua: los flujos de la vida”, el cual logró convocar a decenas de investigadores, estudiantes, pueblos indígenas, músicos y diferentes personas afines a la temática. Una de las propuestas en el evento fue la submesa: “*Warmi Uma* - Voces de las mujeres sobre el agua”. Las expositoras que participaron de esta propuesta nos hablaron de la importancia del agua y su relación con las mujeres como las cuidadoras; bajo una realidad cada vez más complicada para la vida, ellas trataron de mostrarnos la importancia de mantener lazos de hermandad para cuidar el elemento vital.

Esta submesa fue organizada por los colectivos Pacha Saraya Yatina, T’uqpa y CADEC, a cargo de Sergio Romero Nina y Patricia Alvarez Quinteros, a quienes agradecemos por confiar en el MUSEF para compartir el conocimiento e incentivar el debate en temas tan sensibles pero propicios para nuestros pueblos.

En este sentido, el presente número de esta revista es el reflejo del trabajo realizado en la submesa, donde se recogen una serie de artículos que servirán para ampliar las propuestas, pero sobre todo para que sean una referencia en la temática. A su vez, es un aporte para quienes se interesan por temas de coyuntura social, pero aquella que no se visibiliza y no se lo toma en cuenta para los análisis sociales, económicos y políticos.

A nombre del MUSEF, hago llegar mis agradecimientos a los coordinadores por confiar en *Thakhi* para divulgar y socializar las investigaciones presentadas en la RAE. Felicitar a las autoras por la calidad de sus trabajos, que reflejan el interés y pasión en lo que vienen trabajando. Asimismo, agradecer a Elvira Espejo, directora del MUSEF, por posibilitar la creación de este tipo de espacios en la RAE y la revista, potenciando la difusión de conocimiento a la sociedad.

Por último, confiados en la divulgación de estos trabajos, alentamos a los lectores a ampliar el debate desde sus propios pensamientos y propuestas.

Salvador Arano Romero  
Jefe de la Unidad de Investigación del MUSEF

# PRESENTACIÓN

**E**n agosto de 2024 se sumaron las voces de algunas mujeres en una mesa de diálogo en el contexto de la Reunión Anual de Etnología (RAE). Las palabras discurrieron serenas, vivaces por el encuentro e impactantes porque los caminos narrativos condujeron a una realidad innegable, predecible y preocupante..., el agua parece estar muriendo, y con ella, la extinción de las vidas parece inevitable.

A pesar de que esta realidad es pesimista, extremadamente pesimista, las voces de las mujeres continuaron construyendo una esfera de hermandad, sororidad, porque la crisis ha formado parte de nuestras vidas por muchos años, y si hay alguien que sabe hacerle frente a las crisis son, justamente, las mujeres.

Gracias a la apertura del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), algunas de las palabras sobresalientes que circularon esa tarde se plasman en los siguientes textos. Se han recibido contribuciones también de otras mujeres sabias que participaron en la RAE 2024 y que enriquecen grandemente este número de *Thakhi*.

Así como se crían las *wawanaka*, este número ha sido alimentado con atención y cuidado, para que cada artículo pueda ser una semilla que reproduzca los cuestionamientos, los diálogos y, principalmente, inviten a muchas más mujeres ofrecer palabras de vida y de esperanza, tejidas como las mantas que se extienden sobre los territorios para abrigo.

*Aka yatxatawinxa, walja amuy'a thakhinakaw qhananch'tani.* “En el proceso de compartir sabidurías, se abren muchos caminos que adquieren visibilidad”. Empezamos los caminos compartidos con Wanda Nogales que explica, a partir de la ciencia, cómo el agua es un SER SAGRADO, porque es la creadora primigenia de la vida. Con estos insumos, el camino nos lleva a territorios ayoreos para comprender las complejidades que subyacen en la figura de la Abuela Grillo. De la mano de Vanessa Calvimontes llegamos a un punto de inflexión en las reflexiones sobre la mercantilización del agua y cómo las nuevas narrativas encuentran herramientas en la tecnología para ser difundidas y apropiadas.

En el tercer momento, la Kullaka Wara Wara, sabia andina, nos invita a reflexionar sobre el rol de las mujeres en el cuidado del agua, desde las prácticas ancestrales de respeto y armonización con esta Madre, con la colaboración de Karla Alanoca, sus palabras ponen en evidencia también los grandes desafíos prácticos y cotidianos que se enfrenta en esta relación sagrada con Qutamama. Y de las sabias palabras de la Kullaka Wara Wara pasamos a la experiencia sonora relatada por Carla Canto, que nos permita acompañar el diálogo entre el río y la montaña, con una experiencia sonora inmersiva que nos lleva a comprender la majestuosidad de los paisajes.

Posteriormente, basado en la experiencia de trabajos de gestión ambiental con grupos de mujeres en Cochabamba, Daniela Aguirre Torres y Judith Gonzales López, aportan al diálogo mostrando los logros del trabajo colectivo y de la participación de las mujeres en la toma de decisiones de alta incidencia en la gestión de cuencas y la restauración de bosques nativos.

Habiendo escuchado, leído, conectado de diferentes formas con los sentipensamientos de las mujeres, Patricia Alvarez ofrece una reflexión sobre la importancia de los espacios domésticos como espacios de reivindicación de la memoria y cómo la crianza de la vida es generadora de transformaciones estructurales de la sociedad a lo largo de la historia.

Finalmente, despidiendo el camino Wanda Nogales, quien retoma el tejido de palabras para introducir el tema fundamental de la geopolítica del agua. Los dos artículos de Nogales que presentamos en esta edición, se complementan entre ellos, y por ello han sido ubicados al principio y al final de este camino, para así brindar la noción de circularidad del tiempo y el espacio, como los ciclos naturales que nos abrazan.

Cada texto, cada una de las voces de las mujeres que contribuyen a hacer realidad este número especial de *Thakhi*, es un hilo que teje las sabidurías recogidas y legadas a las generaciones. Ofrecemos este espacio para aprender, para escucharnos y para valorizar las sabidurías femeninas, esperando que estos espacios se reproduzcan y florezcan.

Manifestamos un agradecimiento profundo al MUSEF, a su directora Elvira Espejo Ayca, al comité editor de la revista *Thakhi*, bajo la coordinación de Salvador Arano Romero y con quien hemos encontrado un espacio de trabajo proactivo y abierto. Agradecemos a las autoras de este número especial porque en el compartir está la semilla más preciada de la reciprocidad.

¡Que los caminos sean prósperos y la cosecha abundante! ¡Jallalla!

Sergio Romero Nina y  
Patricia Alvarez Quinteros

# QUTAMAMA: LA ANCESTRALIDAD SAGRADA DE LOS ANDES

**QUTAMAMA:  
FROM THE SACRED ANCESTRY OF THE ANDES**

WANDA RONNIE NOGALES GARCÍA<sup>1</sup>

## Resumen

Qutamama, Madre Agua, es ancestral, es el ser de agua desde la memoria del universo que contempla una dimensión sagrada. Tiene su época, el *jallupacha* que se relaciona con el tiempo del *amaypacha*, por lo cual, vincula a tratar sobre la geografía del agua en los Andes y también supone referir, a los Q'has Qut Zoñi-Uros, los Seres del Agua. Siendo estas algunas pautas para entender la importancia de abordar la cuestión sagrada en lo que respecta la conciencia de los “seres” frente a otro ser, el agua.

**Palabras clave:** Dimensión ancestral, sagrado, seres, conciencia, reconocimiento.

## Abstract

*Qutamama, Mother Water, is ancestor, is the being of water from the memory of the universe that contemplates a sacred dimension. It has its time, the Jallupacha which is related to the time of the Amaypacha, therefore, links to treat on the water geography in the Andes and and also implies a reference to the Q'has Qut Zoñi - Uros, the beings of the water. Being these some guidelines to understand the importance of addressing the sacred issue regarding the awareness of “beings” versus another being, water.*

**Keywords:** Ancestral dimension, sacred, beings, awareness, recognition.

## Introducción

**S**u rol es tan significativo que se trata de la vida misma, resultando necesario ocuparse desde su ancestralidad. Se trata de comprender el origen, dado que la totalidad viene del agua, una memoria tan olvidada y urgente hoy para todos los seres.

La dimensión sagrada es la Qutamama, Madre Agua, viene desde el origen de cada pueblo y forma parte de los ancestros. Es el ser más importante para los Andes y permite describir la geografía histórica y sagrada de este territorio que es endorreico, es decir, donde no se encuentra con el mar y donde se hallan los grandes lagos, Titicaca y Poopó, asimismo, de la existencia de los Q'has Qut Zoñi-Uros, los Seres del Agua, que son la gran nación uru.

En 2015 desaparece Poopó, quien llegó a ese final porque rebasó la contaminación minera e industrial, los desechos de las ciudades, la ampliación del agro y desvíos de los ríos, entre muchas

<sup>1</sup> Msc. Educación Superior, Investigadora social, Gestora cultural. Correo electrónico: wandanogales@gmail.com

otras más; todo esto permite encarar la deconstrucción científica de la naturaleza como parte de la comunidad real, y quedando en evidencia la racionalidad de dominación.

La propuesta de este artículo pretende destacar la importancia que tiene la teoría crítica como horizonte sistémico teórico metodológico, analizando también el horizonte epistémico y la crítica como método constructivo-interpretativo del conocimiento. Esto posibilita que el enfoque respecto al agua genere su propios métodos y teorías, por ejemplo, el constituirse como sujeto de derechos.

### **Aguas primigenias, pasos del pasado**

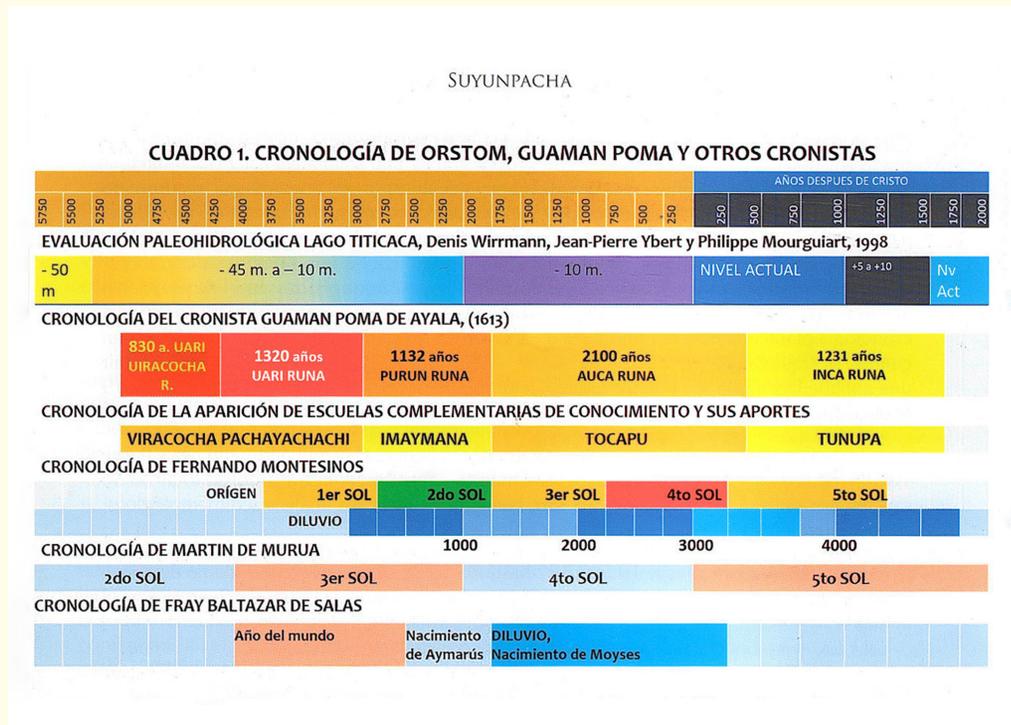
En 1998 un equipo de la National Aeronautics and Space Administration (NASA, por sus siglas en inglés), encontró la mayor reserva de agua del Universo que está en un cuásar, que son los cuerpos celestes más brillantes y con mayor energía de aquel. Está impulsada por un agujero negro, rodeada de agua en estado gaseoso y contiene 140 billones de veces de agua que los océanos, y también, son los más antiguos del Universo. Están tan increíblemente lejos, que ya no existen, lo que se ve, es una reserva de agua que pertenece a un periodo de 1,8 mil millones de años (Calderón, 2024).

Esto pasa porque la luz tarda en llegar de un punto A a un punto B, cuando miramos la luna, la vemos como era hace un segundo porque está a una distancia de 384.400 kilómetros, así también, cuando miramos el sol, estamos viendo cómo era hace ocho minutos, o bien, Alfa Centauri, la estrella más cercana la vemos como era hace cuatro años, o Andrómeda, que la vemos como era hace dos millones y medio de años (Beltran, 2021).

Respecto a esta antigüedad, el Radio Observatorio Atacama Large Millimeter Array en 2023 señaló que el agua es más antigua que el sol, opinan que el agua se originó en un sitio remoto del universo donde no existió la influencia del sol, y antecede a la formación de nuestro sistema solar. Asimismo, la revista científica *National Geographic* (2023) indica que el agua proviene del espacio exterior y habría llegado en forma de hielo en asteroides que colisionaron en la primera fase de la era Precámbrica, hace unos 4,6 mil millones de años, mucho antes que la luna se formara y el sol se enfriara. Es así que se muestra que no se trata solo de tiempo, sino también de espacio para entender la trascendentalidad de su ancestralidad.

Para la cultura andina, y para casi todas sin excepción, la creación provino del agua. Las tradiciones mitológicas de todo el mundo antiguo se ocupaban de la creación de la Tierra teniendo algo en común: las aguas primitivas. Y así como el agua genera vida, también puede destruirla. La creación equivale a poner orden en el caos, un caos acuoso, como mencionan el mito babilónico *Enûma Elish*, de los egipcios, el *Nu o Nun*, de los hindúes, el *Prajapati*, de los vaishava, el *Narayana*, de los nahuas y mixtecos de Mesoamérica de los cinco soles, por citar algunos, que trata de épocas de vida y de muerte.

*Para la cultura andina,  
y para casi todas sin  
excepción, la creación  
provino del agua.*



**Cuadro 1:** Cronología de ORSTOM, Guamán Poma y otros cronistas.

**Fuente:** Schmith (2021).

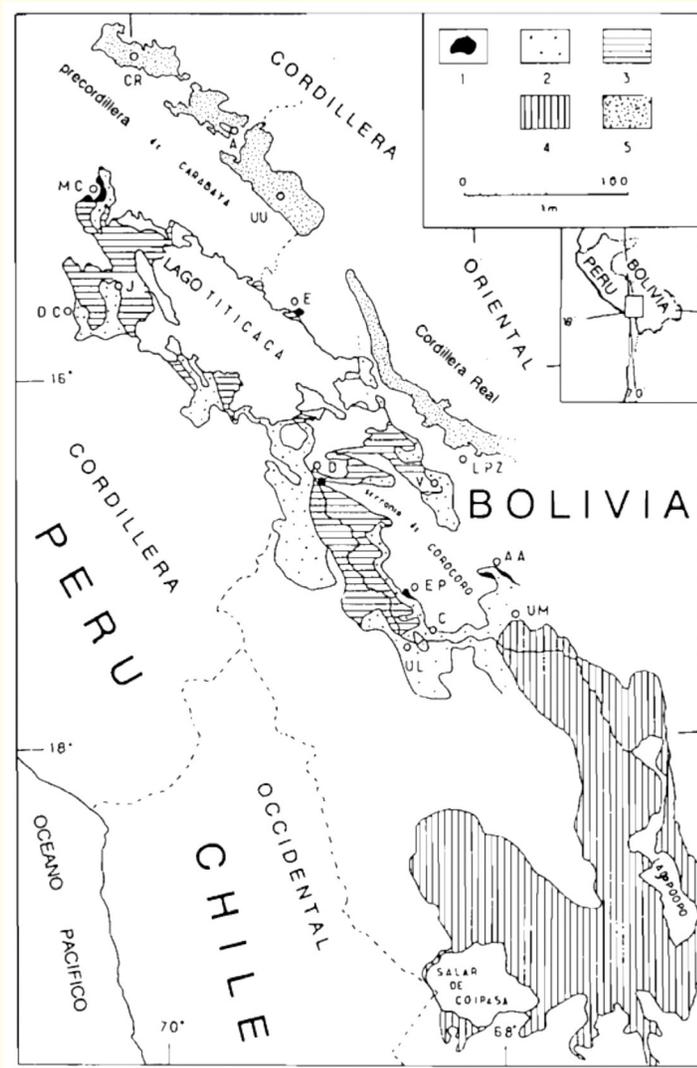
Carlos Schmidt (2021: 62) calcula la cronología paleoclimática de la misión científica francesa Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer (ORSTOM, por sus siglas en francés) y las dataciones del cronistas como Guamán Poma de Ayala y otros autores de los andes sobre los diferentes orígenes en este territorio.

El Altiplano es una gran cuenca endorreica, su origen se remonta a un fenómeno geológico relacionado con la elevación de la cordillera de los Andes, la más larga de la tierra y la segunda más alta del mundo después del Himalaya. Esto creó una cuenca cerrada comprendida entre la cordillera Oriental y la cordillera Occidental, la cual posteriormente se llenó de agua, conservando en estos depósitos sedimentarios una memoria de inmensa amplitud.

**Geografía del agua en los Andes**

El Altiplano es una gran cuenca intramontañosa de los Andes centrales del Perú, Bolivia y Argentina, situada entre las cordilleras Occidental y Oriental. Se extiende sobre 2.000 kilómetros de largo y 200 kilómetros de ancho, aproximadamente; a una altitud que varía de 3.700 a 4.600 metros. Su drenaje es endorreico. Los Andes formaron parte de los grandes lagos desde la Era Cuaternaria, seguido por eventos lacustres, interglaciares, tectónicos en diferentes etapas globales que fueron dejando aguas en cuencas a través del tiempo.

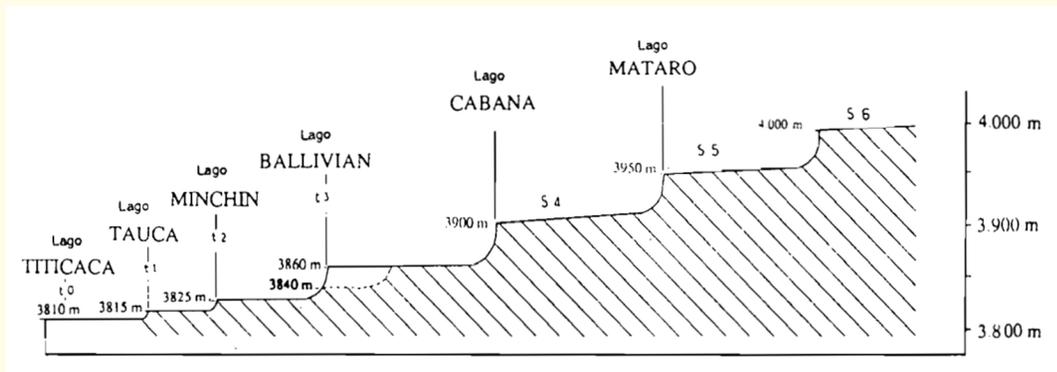
En el Pleistoceno antiguo, el depósito más antiguo es el lago Mataro, su cima correspondía a una superficie de una altitud actual de 3.950 metros alrededor de la paleo-cuenca. La unidad Cabana se formaba después de la glaciación Kaluyo, que se encajona a una altitud de 3.900 metros. Posteriormente a la glaciación Sorata, los niveles lacustres del lago Ballivián se sitúan a 3.860



**Figura 1:** Las extensiones lacustres en el norte y el centro del Altiplano.  
**Fuente:** Según Lavenu *et al.*, 1984.

metros. La cima del Pleistoceno está marcada por los depósitos del lago Minchín, encajonada en sedimentos del Ballivian a 3.825 metros. El Holoceno está caracterizado por el lago Tauca en el centro del Altiplano, a una edad comprendida entre 12.500 y 10.000 años antes del presente. Los lagos Minchín y Tauca están ligados a los deshielos de la glaciación Choqueyapu. El lago Tauca se ha estabilizado a cinco metros por encima del nivel del lago Titicaca actual, a una altitud de 3.815 metros, y a una altitud de 3.720 metros en el sur. Actualmente, solo queda el lago Titicaca (8.560 km<sup>2</sup>) a 3.810 metros de altitud en el norte del Altiplano, el lago Poopó (3.686 metros) en el centro y los “salares” (3.650 metros) en el sur. Al mismo tiempo, los glaciares disminuyeron también de volumen y de superficie (Lavenu *et al.*, 1984: 21-23).

En la actualidad, la parte norte y central está ocupada por dos grandes lagos: el lago Titicaca y el lago Poopó. El Titicaca echa sus aguas al Poopó por intermedio del río Desaguadero; la parte sur, que es la más árida, es dominio de las grandes salinas, los salares de Uyuni y Coipasa. El sur del Altiplano (Lípez) está conformado por una cadena volcánica, donde se observan restos



**Figura 2:** Encajonamiento de los diferentes niveles lacustres en el norte del Altiplano.

**Fuente:** Lavenu *et al.*, 1984.

lacustres antiguos (Arratia, s.f.), formando en la actualidad el sistema endorreico lago Titicaca, río Desaguadero, lago Poopó, río Lacajawira y salar de Coipasa (TDPS).

Desde esos tiempos antiguos el lago Titicaca ha permanecido en las alturas de los Andes centrales a 3.810 metros sobre el nivel del mar (m s. n. m.), es el lago navegable más alto del mundo y se encuentra dentro los más antiguos del mundo con más de tres millones de años (López, 2018).

La ubicación geográfica del lago es una de las razones de su importancia cultural y sagrada.

#### **Dimensión Sagrada – Qutamama**

Durante el movimiento de resistencia, el Taki Unquy, después de 30 años de la invasión, cuando se enunciaba que las montañas y lagunas enfrentarían a los dioses cristianos, un testigo de Cuzco declaró que “han creído los indios en general que todas las guacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruido, avían resucitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino” (Molina, 1577: 96).

La versión de cada leyenda en los Andes apunta al lago Titicaca cuando se habla del comienzo, las civilizaciones andinas emergieron de allí, creando una cultura acorde y en consonancia con el agua, nunca por encima de ella; es más, se mantuvo una relación de respeto por conectar con nuestra ancestralidad.

En los mitos antiguos de Wiraqucha, Tunupa y Manku Qapaq, los creadores y civilizadores surgen de las aguas del lago Titicaca y, al finalizar su misión en la Tierra, desaparecen en el océano de modo que el ciclo mítico se origina y finaliza en la misma entidad acuática. Este origen es un Pachacuti, es decir, un cambio cosmológico representado en el movimiento de las aguas.

Los estudios arqueológicos muestran un desarrollo temprano de las poblaciones durante el Formativo (2000 a. C.-400 d. C.); en el Altiplano meridional surgía la cultura wankarani y chiripa en la península de Taraco, Tiwanaku en sus inicios, Qhonqho Wankani al este de Desaguadero, Kalake y Pana en la península de Santiago de Huata, Qaluyo y Cusipata cerca de Pukara (en el lado peruano), Sillumoco cerca de Juli y otros asentamientos.

Por otra parte, la nación uru es una de las poblaciones más antiguas de los Andes, ellos continúan viviendo y denominan a sus ancestros las chullpas y se autodeterminan gente de agua (Callapa, 2020).

En este sentido, no es difícil reconocer que el agua es uno de los ejes de las sociedades humanas. Todas las culturas ancestrales siempre la trataron como un espíritu mayor, por lo que es esencial para la mitología como símbolo que genera espiritualidad, siendo mediadora entre la sociedad y lo sobrenatural.

Del mismo modo, en la concepción de diversas creencias filosóficas y religiosas del mundo, el lago Titicaca es considerado como un punto más alto de energía, por lo cual genera equilibrio y unión entre la mente o conciencia y el cuerpo o la materia. Forma parte de los siete chakras del planeta, y se le asigna el *chakra* sacro (“sagrado”, “inviolable”) de la tierra, lugar vinculado a las emociones y sexualidad (Coon, 2009).

Estas tradiciones y nociones filosóficas demuestran que el ser humano establece desde la antigüedad lazos con el planeta y con el agua que no se definen por la unidad de los recursos, sino con la importancia de estos seres en la reproducción de la vida y también de la muerte.

#### **Los ancestros y el lugar eterno**

La posición del lago y su importancia en la vida diaria de los pueblos circunvecinos, en términos de agricultura, pesca, política, etc., hizo que fuera siempre un lugar singular, codiciado por aquellos que ambicionaron ejercer su poder en la región. Por ello, “quien controle ese centro neurálgico, controlará potencialmente, a la vez, las riquezas y los dioses, y juntará las dos mitades antagónicas del Universo (derecha/izquierda, alto/ bajo, hombre/mujer) (Bouysse-Cassagne, 1988: 32), y también de la vida y de la muerte.

En tiempo despejado, desde la isla del Sol (Titicaca) y de la Luna (Coati), es el arco nevado de la Cordillera Real el que parece constituir la frontera entre el lago y el cielo de tan cerca que parecen. Hacia el sur, la península de Copacabana se aproxima a la de Huata, estando está separada por el estrecho de Tiquina. La masa de las aguas está, de este modo, dividida en dos por ese brazo de tierra: al norte, el lago de Chucuito o lago de Pukina (según la antigua terminología); y al Sur, el lago de Wiñaymarca (el país de la Eternidad en Puquina y Aymara); de suerte que el estrecho de Tiquina es esa puerta estrecha que comunica entre sí a dos universos acuáticos, individualiza dos cuencas (Bouysse-Cassagne, 1988, 31; citado en Salles, 2015: 40).

La muerte en los Andes no causa miedo sino respeto, no significa el punto final, sino el paso hacia un nuevo ciclo de vida a otro mundo. Waldemar Espinoza en “La etnia chinchaycocha hasta 1635” (citado en Nieves, s.f.), señala que desde las primeras culturas tenían sus prácticas, como los llacuases y los waris que llegaron del Titicaca, tenían a los malquis (momias de ancestros), quienes eran la personificación de la deidad, decían que tenían el primer ancestro que era el Dios del Rayo como momia en un lugar sagrado, era un oráculo.

Dicen que las almas de los difuntos superan el entendimiento humano, porque al igual que los dioses pueden intervenir en el destino. En varias culturas existe su culto y se basa en la creencia de que subsisten en una nueva dimensión y pueden ejercer influencia.

El lago Titicaca para los Andes es el mar de arriba. No hay muerte, dicen nuestros abuelos. Cuando alguien muere, se dice: “markaparuw sarxi”, es decir, “se ha ido a su pueblo, volvió a su pueblo”. Decían “wiñay markaparuw sarxa”, que significa: “se ha ido a su pueblo eterno”. Durante el viaje, el guía es un perro negro, que ayuda a cruzar el lago. Él prueba primero si es hondo o no, entonces indica por dónde se debe ir. La persona entra y el perro la hace montar sobre un *kallapu* y le ayuda a cruzar el lago (Flores *et al.*, 1999: 125).

El tiempo del agua transita entre la época húmeda, *jallupacha*, de crecimiento agrícola y la época seca, *awtipacha*, tiempo de frío, y esta relación conecta a la naturaleza y la ancestralidad, pues a donde retornamos al morir y de donde nuestros antepasados salen con las lluvias en la celebración de Todos Santos, esto para ayudar en el crecimiento de los productos sembrados.

Según los mitos, los seres recorren los tres mundos, comienzan con el de adentro, pasan por el de aquí y siguen por el de arriba; se hallan unidos por dos serpientes míticas, dioses del agua y de la fecundidad.

#### **Q'has Qut Zoñi, los Seres del Agua**

Los urus son los habitantes más antiguos del continente americano que se conoce. En la región andina y aún a escala del continente sudamericano, los urus (zoñi), constituyen un verdadero enigma a la vez histórico y etnológico, casi extintos en nuestros días. En el siglo XVI ocupaban una región excepcionalmente vasta a lo largo de las cuencas del lago Titicaca, río Desaguadero y el lago Poopó. Los urus constituyen una de las culturas más antiguas del mundo andino, anterior a los pueblos de habla jaqi aru (aymaras).

*El tiempo del agua transita entre la época húmeda, jallupacha, de crecimiento agrícola y la época seca, awtipacha, tiempo de frío.*

En el mito de origen ampliamente difundido en los Andes meridionales, el término *chullpas* designa a los seres que poblaban la tierra antes de la aparición del sol. Vivían de la caza y la recolección bajo la difusa claridad de la luna y las estrellas, cobijándose en grutas y cubriéndose con hojas y pieles de animales. Los adivinos predijeron el nacimiento del sol, pero no pudieron precisar por donde surgiría. Para protegerse, los *chullpas* construyeron chozas cuyas entradas se abrían hacia el este: cuando el sol salió, casi todos murieron quemados por el fuego celeste. Solo sobrevivieron unos cuantos que se habían refugiado en el lago Ajllata, cerca del río Lauca. De aquellas sobras descienden los chipayas, últimos testigos en este mundo de una humanidad primordial (Wachtel, 2021: 75).

En la introducción del libro *Antes que la luz*, de Manuel Rojas, Boyan transcribe las palabras que recogió en junio de 2001 de Daniel Moricio, patriarca del pueblo Qut Qhas Suñi que habita en el lago Poopó.

Cuando yo era pequeño, no recuerdo que año sería, nosotros no utilizábamos ropa, solamente cubríamos la cintura con plumas de pariwana (N. de R. flamenco rojo), nuestra piel era muy oscura, por eso los aymaras que vivían en la región nos decían Morados, pero como no podían pronunciar bien las vocales, decían

*muratos*, de allí que viene ese nombre que nos han puesto. Vivíamos sobre nuestros botes de totora, en los totorales en medio del lago Poopó, y un día el lago se desapareció, yo me acuerdo que era pequeño, pero yo he vivido ese momento (Rojas, 2006: 1).

En el siglo XVI, cuando los españoles aparecieron por el Altiplano, gran parte de esta región estaba habitada por clanes o “señoríos” aymara hablantes, como los collas, lupacas, pacajes y carangas, los que habían sido subyugados por los incas. Sin embargo, en los alrededores de los lagos Titicaca, Coipasa y Poopó, también había poblaciones que hablaban otras lenguas como el puquina y el uruquilla (Sandoval *et al.*, 2013). “Históricamente fueron un pueblo minorizado e inferiorizado, negándoles el acceso a las tierras y confinándolos al espacio lacustre. Discriminación que con el tiempo se tornó un hecho natural en la relación Urus y aymaras, y sirvió como justificativo para el dominio y subordinación que siempre trato de imponer sobre ellos” (Lara, 2022: 41).

Actualmente, son una minoría étnica de lo que era la gran nación uru. En Bolivia ocupan el eje lacustre, del lago Titicaca, río Desaguadero, lago Poopó, río Lakajawira y salar Coipasa. (Wachtel, 2001). Los uru iruhitu se hallan en la naciente del río Desaguadero; los urus del lago Poopó, que se encuentran disueltos en tres comunidades, Llapallapani, Vilañeque y Puñaca Tinta María, en la orilla oriental del lago Poopó. Los urus chipayas, que se localizan en las cercanías del salar de Coipasa; y en Perú, existen cuatro grupos, los urus, de Puno, islas flotantes Kapi, urus Titino y uros Chulluni. Entre todos ellos, existen diferencias debido a su desarrollo histórico particular; no obstante, comparten la conciencia de un origen y una entidad común.

En una entrevista de Marcelo Lara a Daniel Mauricio, indicaba que “una de las ceremonias más importantes de los antepasados, de los *juisu puchos*, *kota puchos*, era qué pedían de rodillas, todos juntos, hombres, mujeres y niños, para que mande lluvia, algas, animales y alimento, en el *K'uru*, al medio día y a la media noche” (Lara, 2022: 76). En el presente, ellos continúan con los rituales, persiste su relación con el lago, un lago seco a la vista, sin vida, pero es madre y escucha a sus hijos cuando estos le ruegan por agua. En una entrevista en [www.rtve.es](http://www.rtve.es) en 2020, el joven uru Abdon Choque, señalaba que “el Lago es sagrado, el agua es nuestro símbolo, nuestra vida, nuestra Qucha Mama como le decimos”. La Madre está ausente, pero no pueden abandonarla.

### **Sujeto de derechos**

La dimensión sagrada del lago Titicaca en Bolivia, entendida como generadora y protectora de vida, además de ser cuna del nacimiento de diversas culturas, constituyó en 2021 la base impulsora para llevar adelante desde la Dirección General de Geopolítica del Vivir Bien y Política Exterior de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, la Cumbre de la Qutamama, la cual abordaría la relevancia del estatus sagrado del lago Titicaca como Madre Qutamama (Madre Agua), también la importancia de proteger al lago Titicaca y los avances para su recuperación.

El 21 y 29 de octubre de 2021 se aprobó y declaró por la Cámara de Senadores la Declaración Camaral N.º 471/2020-2021 y, por la Cámara de Diputados, la Declaración Camaral N.º 004/2020-2021, que insta: primero, en reconocer a la Qutamama (Sagrado Lago Titicaca), como sujeto de derechos en el marco de los principios y fines del Estado Plurinacional, el Vivir Bien y la Descolonización, debiendo instituir su carácter vinculante a todas las instancias que la normativa estatal dispone; segundo, se establece como prioridad para la Asamblea Legislativa

Plurinacional, el tratamiento hasta su sanción del proyecto de ley que acompañe y otorgue la base jurídica al reconocimiento de la Qutamama (Sagrado Lago Titicaca) como sujeto de derechos; para lo cual se constituirá la Comisión Mixta Tierra y Territorio, Recursos Naturales y Medio Ambiente, conforme al procedimiento legislativo establecido.

En la Precumbre de la Qutamama, realizada el 8 de octubre de 2021, Rafael Bautista, director de Geopolítica y Vivir Bien, mencionaba:

Los derechos humanos deben deducirse de los derechos de la Pachamama, de la MamaQuta, porque el derecho es básicamente la vulneración que se hace en el mundo moderno a los que no poseen nada, tenemos que inaugurar una nueva jurisprudencia que parta del reconocimiento de que un sujeto de derechos no se deriva de una norma jurídica positiva, sino que, se deriva de que cuando la vida está amenazada por alguien y aparecen los derechos, porque es necesario proteger el derecho a la existencia sobre todo de la propia fuente de la vida, sin agua no hay nada, el agua es el primer recurso energético que mueve todo y si no protegemos, no estamos siendo coherentes con todo aquello que nosotros hemos declarado como los principios fundamentales de nuestra propia cosmovisión y que están acuñados en nuestra propia Constitución Política del Estado (Bautista, 2021; citado en PRA, 2021).

### Conclusiones

El dotar de vida a lo que nos rodea hace que nuestra relación sea horizontal y no vertical, nos lleva a una vinculación dialógica y recíproca, siendo prácticas totalmente conscientes que manifiestan formas de vida que quizá muchos no comprenden y no entienden el medio que los rodea. El comprender que todo está conectado con la vida, es que “todo tiene vida”, todo tiene *ajayu*, espíritu en aymara, *jichi* en mojeño o *iya* en chiriguano-guaraní, considera que cada espacio es sagrado y, en algún tiempo, el ser humano supo dialogar con ellos.

Por su puesto que hoy no es así, ha sucedido un cambio que nadie ha medido la magnitud. El mundo vive en una visión moderna, virtual de narcisismo artificial, por lo tanto, una vida indiferente; por consiguiente, los datos y las informaciones respecto a la naturaleza carecen de toda fuerza simbólica, el cual no permite ningún reconocimiento. Es más, llega al desconocimiento de la vida misma.

Como menciona el maestro Juan José Bautista en una entrevista en *Códigos Libres*, “Lo que está pasando es un plan de la atomización de los individuos, todos separados, sin comunidad, sin familia, sin la responsabilidad de cuidar la herencia de nuestros antepasados, son trashumanos, que quiere decir, que no necesitan de nada y de nadie, y es suficiente un mundo creado por ellos, que es la IA, el mundo virtual, significando esto, la total anulación de la realidad” (Bautista, 2017).

Es así que el agua está en peligro, en consecuencia, todo está en peligro, todas las especies que convivimos en este mundo estamos amenazados por una lógica

*todo tiene vida, todo  
tiene ajayu, espíritu en  
aymara, jichi en mojeño  
o iya en chiriguano-  
guaraní, considera que  
cada espacio es sagrado.*

de muerte que impulsa al sistema económico actual. Todo esto manifiesta la total falta de reconocimiento a la Madre Tierra, la Madre Agua, y no estamos entendiendo que todo viene de ellas, estamos perdiendo nuestra relación sagrada, permitiéndonos renunciar a nuestra compasión y cariño por nuestro entorno, nuestra espiritualidad que está siendo pasible a ser olvidada generando la toma de conciencia en otros niveles. Es así que los rituales contribuyen, dan estabilidad a la vida, los rituales constituyen nuestra conciencia.

Dentro de ese orden, el maestro Bautista (2017) recomienda que “no nos podemos permitir seguir perdiendo la memoria ancestral, porque esto permite la destrucción de la tierra, e ignora el verdadero valor del legado que representa la última esperanza ideológica, filosófica y religiosa de vida para el mundo”.

### **Agradecimientos**

Este trabajo es el resultado de todo el proceso de reconocimiento del lago Titicaca como Sujeto de Derechos a una entidad como es la Qutamama, resultado del trabajo e investigación para desarrollar la Cumbre de la Qutamama el 28 octubre de 2021, logrando la Declaración de Sujeto de Derechos a la Qutamama, Madre Agua por ambas cámaras de la Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia.

Al universo, que con amor nos recuerda que somos mucho más de todo aquello terrible que pueda suceder, gracias a los grandes seres que has estado antes de nosotros, a mis ancestros, a mis padres, y hermanos que fortalecen cada movimiento. Asimismo, al profesor Rafael Bautista que me dio la oportunidad de hacerlo.

### **Bibliografía**

ARRATIA, Joel.

s.f. “Paleolagos de Bolivia”. En: *Geología del Cuaternario*. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

BAUTISTA, Juan José.

2017. “Decolonialidad del poder, con Juan José Bautista”. En: *Códigos Libres*. Aulas de Ruta Pedagógica. [web].

BERTRAN, Pol (anfitrión).

2024. “CUÁSAR, El verdadero TERROR del Universo: ¿una amenaza o un fantasma del pasado?” [14 de agosto de 2024]. Pol Bertran. [YouTube].

BOUYSSÉ CASSAGNE, Thérèse.

1988. *Lluvias y cenizas, dos pachacuti en la historia*. Biblioteca Andina. HISBOL. La Paz, Bolivia.

CALDERÓN, David.

2024. “Descubren la reserva de agua más colosal del Universo con 140 billones de veces el agua de la tierra”. En: *Revista Enseñame de Ciencia*. [web].

CALLAPA, Carlos.

2020. *Saberes y conocimientos urus de las aguas. Comunidades del lago Poopó, Irobito Urus, Ayparavi-Chipaya e islas uros del lago Titicaca en Puno*. FUNPROEIB Andes, SAIH, Nación originaria uru, Instituto de Lengua y Cultura Uru. s.l.

COON, Robert.

2009. *Earth Chakras*. Robert Coon Editorial. Nueva York, Estados Unidos.

FLORES, Policarpio *et al.*

1999. *El hombre que volvió a nacer*. PADEM, AOS, COSUDE. Plural. La Paz, Bolivia.

LARA, Marcelo.

2022. *Urus del lago Poopó, historia y problemática de un pueblo milenario (incluye las últimas memorias de Daniel Moricio)*. Kay Pacha Colectivo. Oruro, Bolivia.

LAVENU, Alain *et al.*

1984. “1 formación geológica y evolución”. *El lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual*. [web].

LÓPEZ, Alberto.

2018. “Lago Titicaca, tan antiguo como misterioso”. En: *El País. Lagos y lagunas*. [web].

MOLINA, Cristóbal de.

2010 (1577). *Relación de las fábulas y ritos de los incas. Ensayos de cultura de la colonia*. Iberoamericanalibros. Madrid, España.

NATIONAL GEOGRAPHIC.

2023. “Espacio, El agua de la Tierra puede ser mas antigua que el sol, según un nuevo estudio astronómico”. En: Revista: National Geographic. [web].

NIEVES, Manuel.

s.f. “Los waris y yarus o llacuaces. Primeros pobladores de la antigüedad de nuestros territorios de los Andes Centrales”. En: *Chiquianmarqa*. [web].

Proyecto Regional Andino Perú-Bolivia (PRA).

2021. “Pre Cumbre de la Qutamama por la declaración del lago Titicaca como sujeto de derechos”. En: *Proyecto Regional Andino*. [web].

ROJAS, Manuel, *et al.*

2006. *Titiqaqa Taypi Pux Pux*. Artes Gráficas Sagitario. La Paz, Bolivia.

RTVE.es (reportaje).

2020. “Lago Poopó Bolivia PARTE 1”. [web].

SALLES-REESE, Verónica.

2015. *De Viracocha a la virgen de Copacabana, representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. Institut Français d'études Andines. Plural. La Paz, Bolivia.

SANDOVAL, Jose *et al.*

2013. *Historia genética de las poblaciones nativas del altiplano peruano y boliviano: el legado de los Uros*. Universidad Federal de Minas Gerais, Universidad de San Martín de Porres, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

SCHMIDT, Carlos.

2021. *SUYUNPACHA, epigenética de la sabiduría del Tawantinsuyo, auge y ocaso*. CIMA. La Paz, Bolivia.

WACHTEL, Nathan.

2001. *EL REGRESO DE LOS ANTEPASADOS, Los indios urus de Bolivia. Del siglo XX al XVI. Ensayo de una historia regresiva*. FCE. México D. F., México.

# DIREJNA, LA ABUELA GRILLO: AGUA, ESPIRITUALIDAD Y RESISTENCIA EN LA MITOLOGÍA AYOREA

**DIREJNA, THE GRANDMOTHER CRICKET:  
WATER, SPIRITUALITY, AND RESISTANCE  
IN AYOREO MYTHOLOGY**

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo explora la relación simbólica del pueblo ayoreo con el agua a través del mito de la Abuela Grillo (Direjna), destacando su conexión espiritual y su rol como guardiana femenina del agua. Se analiza cómo, en el contexto de una crisis hídrica y territorial, la pérdida de agua y el despojo de tierras son entendidos como una violencia que afecta tanto la supervivencia física como el tejido cultural y espiritual ayoreo. A través de los mitos de Direjna y Asojna, se presenta una visión del mundo en la que los seres humanos son parte de un sistema natural interdependiente.

El artículo también discute cómo la animación *Abuela Grillo* (Denis Chapon, 2009) adapta este mito ancestral, convirtiéndolo en una herramienta de activismo y sensibilización frente a problemas contemporáneos, como la escasez de agua y la defensa de los derechos territoriales indígenas. En conclusión, resalta la importancia de proteger el agua como principio vital y la necesidad de reconocer los saberes ancestrales en la lucha por la sostenibilidad y la defensa de los pueblos indígenas.

**Palabra clave:** Mito ayoreo, agua, cosmovisión indígena, crisis hídrica.

## Abstract

*This article explores the symbolic relationship of the Ayoreo people with water through the myth of Grandmother Cricket (Direjna), highlighting her spiritual connection and role as a female guardian of water. It analyzes how, in the context of a water and territorial crisis, the loss of water and land dispossession are understood as forms of violence that affect both the physical survival and the cultural and spiritual fabric of the Ayoreo. Through the myths of Direjna and Asojna, a worldview is presented in which humans are part of an interdependent natural system.*

*The article also discusses how the animation *Abuela Grillo* (Denis Chapon, 2009) adapts this ancestral myth, turning it into an activism and awareness tool in response to contemporary issues, such as water scarcity and the defense of indigenous territorial rights. In conclusion, it emphasizes the*

---

<sup>1</sup> Comunicadora Social. Candidata al doctorado en Ciencias Sociales (Universidad de Salamanca, España). Investigadora adscrita del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: vane.calvimontes@gmail.com

*importance of protecting water as a vital principle and the need to recognize ancestral knowledge in the fight for sustainability and the defense of indigenous peoples' rights.*

**Keywords:** *Ayoreo myth, water, indigenous cosmovision, water crisis.*

### Introducción

**E**l agua, en muchas culturas indígenas, no es solo un recurso vital, sino una entidad espiritual fundamental que regula el equilibrio natural y sostiene la vida. Para el pueblo ayoreo, esta relación con el agua se plasma en una serie de relatos orales que no solo explican su conexión con el entorno, sino que también delinear una visión del mundo en la que los humanos son parte de un tejido más amplio de relaciones con la naturaleza y lo espiritual. En estos relatos, el agua se presenta como una fuerza viviente, con agencia propia, y la forma en que los ayoreos interpretan este elemento está profundamente arraigada en su cosmovisión.

Este artículo tiene como objetivo analizar el mito del grillo, particularmente el relato de Direjna, la Abuela Grillo, que explica el origen del agua y su relación simbólica con la comunidad. A través de este mito, se expone cómo el agua es vista no solo como un recurso físico, sino como un símbolo de vida, renovación y conexión espiritual. El artículo se estructura en varias secciones para facilitar su análisis: en primer lugar, se abordará el marco conceptual que enmarca la cosmovisión ayorea sobre el agua, destacando su importancia más allá de lo material, como parte esencial de un orden natural y cósmico. A continuación, se presentará un análisis más profundo sobre el pueblo ayoreo, su mitología, y su vínculo con el agua, para después centrar la atención en los personajes mitológicos más relevantes relacionados con este elemento, haciendo especial énfasis en Direjna, o la Abuela Grillo, como guardiana del agua.

Finalmente, se discutirá cómo la animación *la Abuela Grillo* ha reinterpretado este mito tradicional, incorporando elementos de crítica social y cultural que hacen eco de problemáticas contemporáneas como la crisis hídrica, el despojo territorial y la mercantilización del agua. A través de esta adaptación audiovisual, se pone en evidencia cómo los relatos tradicionales no solo son un legado cultural, sino también una poderosa herramienta de activismo simbólico y sensibilización. De esta manera, el mito del grillo trasciende su función tradicional y se convierte en un vehículo para reflexionar sobre la importancia de conservar el agua y proteger los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

### Marco teórico

La relación entre los pueblos indígenas y el agua ha sido ampliamente estudiada desde la antropología, la semiótica y los estudios culturales. En el caso del pueblo ayoreo, el agua no es solo un recurso natural, sino un elemento central en su cosmovisión, cargado de significados espirituales, ecológicos y simbólicos. Los mitos indígenas, como el del grillo, funcionan como mecanismos de transmisión de conocimientos, reguladores de normas comunitarias y expresiones de resistencia frente a procesos de despojo y transformación ambiental.

Desde la mitología comparada, Lévi-Strauss (2012) plantea que los mitos estructuran la percepción del mundo y la organización social de los pueblos. En el caso de los ayoreos, el mito del grillo es una narración clave para comprender su vínculo con el agua, ya que simboliza la interdependencia entre los seres humanos y el entorno natural. En otras cosmovisiones indígenas, el agua

también es representada como un don sagrado, una entidad viviente o un bien común amenazado por la intervención externa. Desde un enfoque estructuralista, Lévi-Strauss (2012) sostiene que los mitos deben ser entendidos como estructuras complejas que organizan y dan sentido a la realidad social y natural. Según este autor, el mito no se debe leer de manera lineal, como se haría con una novela o un artículo de periódico, sino como una totalidad que debe ser comprendida a través de sus relaciones y oposiciones internas. Esta perspectiva refuerza la idea de que el mito opera como una herramienta para organizar la experiencia humana en términos de oposiciones fundamentales, como lo sagrado y lo profano, lo humano y lo divino, lo natural y lo sobrenatural (Lévi-Strauss, 2012).

Como él mismo señala: “El mito le brinda al hombre la ilusión extremadamente importante de que él puede entender el universo y, de hecho, lo entiende” (Lévi-Strauss, 2012: 41). Esta afirmación es clave para comprender cómo los ayoreos estructuran su cosmovisión en torno al agua como elemento sagrado y parte de su equilibrio ecológico. A esto se suma que, en el universo simbólico ayoreo, la mitología no es una entidad cerrada, sino una trama dinámica en constante actualización. Como explican Bórmida y Califano (1978).

La mitología ayoreo se caracteriza por una superabundancia de relatos, ya que todo ente natural o cultural tiene su origen y sentido en un mito particular y a veces en varios mitos paralelos. Esta pluralidad narrativa permite que cada fenómeno de la naturaleza tenga una genealogía múltiple, lo que a su vez refleja una concepción no lineal del tiempo y de la historia (Bórmida y Califano, 1978: 148).

En este contexto, el mito del grillo se integra en lo que Bórmida y Califano llaman el *kucáde kike uháidie*, o “rastros de vuelta de todas las cosas” (Bórmida y Califano, 1978: 148), una estructura narrativa que se combina con el canto y funciona no solo como memoria colectiva, sino también como una herramienta ritual con potencial terapéutico o preventivo. Además, esta estructura narrativa tiene efectos directos: “el relato mítico ‘actualiza’ el acontecimiento que refiere y también los aspectos negativos y positivos que existen en él” (Bórmida y Califano, 1978: 148). Así, narrar un mito no es simplemente recordar el pasado, sino una acción que puede transformar, proteger o advertir sobre lo que está ocurriendo en el presente. Los ayoréode, como otros pueblos indígenas, no solo buscan entender el mundo que los rodea, sino que intentan activamente influir en él.

Al igual que todos los humanos, también los *ayoréode* tratan de explicarse el mundo que los rodea. Como dependen en forma esencial de lo que el medioambiente les provee o les priva, ellos exploran todas las posibilidades de influir activamente en su medioambiente y no aceptar pasivamente las imponderabilidades de la vida o cualquier acontecimiento, ya sea que traten de impulsar sus posibilidades de sustento o que traten de tomar precauciones contra los peligros que los amenazan (Fischerman, 2022: 145).

*los ayoreos estructuran su cosmovisión en torno al agua como elemento sagrado y parte de su equilibrio ecológico.*

El tiempo, para los ayoréode, no es concebido como una línea continua, sino más bien como dos bloques distintos.

Los *ayoréode* no ven a la historia como una sucesión de acontecimientos que se siguen en el tiempo, sino como dos bloques rigurosamente divididos, en cuyos espacios la sucesión histórica de los acontecimientos juega un papel poco importante. La primera fase, es decir, el tiempo de los *jnani'bjade*, comprende el tiempo desde el origen del mundo hasta el tiempo en el que ha tomado la forma y la organización actuales (Fischerman, 2022: 147).

La mitología es fundamental en la vida de los ayoréode, pues no solo explica el mundo, sino que también lo fundamenta.

La mitología ocupa una posición importante en la vida de los ayoréode. Ellos relatan los sucesos y acontecimientos del tiempo de los *jnani'bjade* y explican cómo se ha originado el actual orden en el mundo, cómo se formó la naturaleza y sus leyes, también cómo se formó la cultura de los hombres y sus instituciones [...] En suma, las personas que tienen el conocimiento de los grandes complejos míticos no deben superar el número de diez ayoréode en el oriente de Bolivia (Fischerman, 2022: 150).

Este saber mítico es muy poderoso, y su transmisión está restringida por su capacidad de afectar la realidad: “Al pronunciar los mitos les es inherente un poder que según las circunstancias puede resultar beneficioso o dañino para el grupo, una característica que obstaculiza enormemente la transmisión de los mitos” (Fischerman, 2022: 151).

En las últimas décadas, las narrativas indígenas han sido reinterpretadas en medios contemporáneos, incluyendo la animación, el cine y la literatura gráfica. *Abuela Grillo* (2009) es un ejemplo de cómo la tradición oral ayorea ha sido adaptada a un formato audiovisual con una fuerte carga simbólica y crítica social. Estudios como los de Martín-Barbero (2003) han señalado que estas representaciones permiten la continuidad de la memoria cultural en contextos urbanos y globalizados, facilitando el reconocimiento de las luchas indígenas en espacios más amplios. Desde esta perspectiva, el mito no solo cumple una función simbólica y espiritual, sino que también actúa como un sistema de conocimiento práctico, reflejando las estructuras sociales, políticas y económicas del grupo.

Como señala Larrión (2012): “El mito ofrece modelos de conducta, contiene un alto potencial de saber, confiere valor y sentido a la existencia y otorga un capital respaldo narrativo y simbólico a las creencias y los acontecimientos” (Larrión, 2012: 238). Esto permite entender el mito del grillo no solo como una fábula explicativa, sino como una guía de acción ética frente al agua, el territorio y la comunidad.

Desde el punto de vista formal, los relatos ayoreos presentan una estructura narrativa constante. Como indican los autores, “el relato mítico tiene una estructura muy constante, ya que se compone de un relato de acontecimientos seguido por uno o varios cantos, que pueden ser terapéuticos (*sáude*) o precautorios (*paragapidi*)” (Bórmida y Califano, 1978: 148). Estos cantos tienen poder en sí mismos: se entonan para sanar, proteger o advertir. Pero también pueden causar daño si son mal empleados o cantados por personas no autorizadas. Así, “el relato mítico

‘actualiza’ el acontecimiento que refiere y también los aspectos negativos y positivos que existen en él” (Bórmida y Califano, 1978: 148), dotando al acto narrativo de una dimensión performativa y vivencial.

En este sentido, Eliade (1994) destaca que “todo mito de origen narra y justifica una ‘situación nueva’—nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del mundo” (Eliade, 1994: 28). Esto resuena con la transformación que experimenta el mito del grillo en su adaptación animada, donde se resignifica en un contexto de lucha por el acceso al agua, denunciando su mercantilización y visibilizando las consecuencias del extractivismo sobre las comunidades indígenas.

Finalmente, como sugiere Malinowski (1948), “el mito es un ingrediente indispensable de toda cultura [...] es un constante derivado de la fe viva que necesita milagros; del status sociológico, que precisa precedentes; de la norma moral, que demanda sanción” (Malinowski, 1948: 55). Bajo esta premisa, el mito del grillo no solo es un relato de origen sobre el agua, sino una estructura narrativa que legitima prácticas comunitarias, regula el comportamiento colectivo y visibiliza procesos de despojo territorial. En este sentido, tanto en su forma oral como en su resignificación contemporánea a través de la *Abuela Grillo*, el mito actúa como una herramienta de resistencia cultural, una denuncia política y un puente entre el saber ancestral y las disputas actuales por la justicia ambiental.

### **El pueblo ayoréo y el agua**

El pueblo ayoreo, ubicado principalmente en el Chaco boliviano y paraguayo, ha desarrollado una relación profunda con su entorno natural, particularmente con los ecosistemas hídricos de la región. “Los ayoreos poseen un espacio vital que comprende, si se toma en cuenta que son pocas las personas que lo ocupan, una dimensión enorme, que abarca de norte a sur como de este a oeste alrededor de 600 km” (Fischerman, 2022: 45). Tradicionalmente, los ayoreos son un pueblo nómada que ha habitado los vastos bosques y sabanas del Chaco, donde el agua se ha considerado un recurso vital no solo para la supervivencia, sino también para el mantenimiento del equilibrio entre los seres humanos, los animales y el territorio. En esta región semiárida, las lluvias son escasas y la disponibilidad de agua depende de la temporada, lo que hace que las comunidades ayoreas desarrollen un profundo conocimiento de los ciclos naturales y una relación simbólica con el agua como fuente de vida y regeneración.

El problema más grave para hombres y animales constituye la escasez de agua. Muy raras veces se encuentran pozas de agua. En las andanzas, se transporta el agua en recipientes de barro, y es posible que la alfarería se haya introducido por tal motivo. Sin embargo, existen otras opciones para recolectar agua. La primera consiste en extraer la que se mantiene en los árboles huecos, y la segunda, en obtenerla de las copas de algunas clases de bromeliáceas, en las que el agua se almacena durante meses después de la última lluvia. Otra opción, considerada el principal proveedor entre las plantas, es el sipoy, una planta pequeña con tubérculo grande, del cual, una vez excavado, se puede exprimir hasta cuatro litros de líquido, cuyo consumo por tiempo prolongado puede provocar enfermedades graves (Fischerman, 2022: 52).

Históricamente, los ayoreos han mantenido una relación estrecha con los ríos, lagunas y pozos de agua, utilizando estos recursos tanto para el consumo humano como para sus prácticas culturales,

como los rituales de purificación y las ceremonias que buscan garantizar la lluvia y la fertilidad de la tierra. “Después de la salida del bosque de los ayoréode, solo algunas familias se han asentado en lugares privilegiados con agua” (Fischerman, 2022: 50).

Sin embargo, el impacto de la escasez de agua, exacerbado por el cambio climático y la explotación de recursos naturales, ha afectado gravemente su modo de vida. En muchas regiones, las tierras tradicionales de los ayoreos han sido invadidas por empresas agroindustriales, que desvían las fuentes de agua para su explotación, lo que agrava la crisis hídrica y los conflictos territoriales.

Para los indígenas que habitaban el Gran Chaco, la escasez de agua constituye uno de sus principales problemas. Afortunadamente, existen ríos en los márgenes del territorio ayoré. De no ser así, los ayoréode, sobre todo en época de sequía, tendrían que conformarse con las pocas lagunas, pozas o arroyos existentes, de los cuales la mayoría termina secándose en esta temporada. Durante este tiempo de constantes migraciones, los grupos dependen de los pocos lugares con agua, los cuales no alcanzan para satisfacer las necesidades, así que se tienen que utilizar fuentes adicionales para aprovisionarse de este elemento (Fischerman, 2022: 89).

Además del aspecto práctico, el agua ocupa un lugar central en el imaginario simbólico y en la organización espacial y territorial de los ayoreos.

Los ayoreode pertenecen en sus expresiones culturales a las culturas del Chaco, cuya parte septentrional habitan. Pero se diferencian también de sus vecinos porque largo tiempo vivieron aislados de estos y participaron poco en los movimientos de la difusión de elementos culturales, de los cuales la mayoría de los pueblos del Chaco tomaron parte (Fischerman, 2022: 31).

El entorno natural del Chaco, aunque descrito por muchos autores como inhóspito, ofrece a los ayoreode abundantes recursos alimenticios y materiales para su vida cotidiana, en los que el agua sigue siendo el eje central de su adaptación.

Los extensos bosques y las pampas existentes en ellos proveen a los ayoréode, que dependen casi por completo de la caza y la recolección, de todo lo que necesitan para alimentarse, incluyendo las materias primas para la ropa, las herramientas y otros enseres necesarios. La mayoría de autores describe el Chaco como inhóspito, pero su riqueza en frutos, raíces comestibles y otros alimentos es mayor que la que se encuentra en la selva amazónica [...]. En general, a pesar del problema de la escasez de agua, se constituye en una región ideal para la caza y la recolección (Fischerman, 2022: 50).

Los ayoréode intervinieron poco en el equilibrio ecológico del Gran Chaco, que se muestra sumamente sensible debido a su dependencia exclusiva del agua de las lluvias.

*Las tierras tradicionales de los ayoreos han sido invadidas por empresas agroindustriales, que desvían las fuentes de agua para su explotación.*

El agua, para el pueblo ayoreo, no solo cumple una función práctica, sino que también está profundamente entrelazada con su espiritualidad y sus prácticas culturales. En su cosmovisión, el agua es considerada un elemento sagrado que está vinculado a los seres espirituales y a la protección del territorio. La escasez de agua no es solo un problema material, sino también un desafío espiritual y cultural, ya que afecta el equilibrio entre los seres humanos, la naturaleza y los espíritus que protegen su mundo. A través de sus mitos, como el del grillo, los ayoreos explican el origen y la importancia del agua, dotándola de un valor que trasciende lo físico y adquiere una dimensión simbólica de renovación y vida. En el caso del agua, esta presencia mítica es reiterativa y diversa. Los relatos no se limitan a narrar la aparición del agua, sino que advierten sobre sus condiciones de acceso, los riesgos de su mal uso y las consecuencias espirituales de los desequilibrios (Fischerman, 2022: 53).

Uno de los relatos más importantes es el que rescata Fischerman (1978: 148), llamado *gedekesnasóri*, que describe un diluvio provocado por una transgresión insultaron al Rayo, hijo de la Tempestad, lo que desató una lluvia sin fin. Como consecuencia, muchos ayoreos murieron y se transformaron en animales acuáticos, un castigo y a la vez una explicación de los orígenes de ciertas especies. Este tipo de mitos cumple una función didáctica y reguladora, al mostrar cómo el desorden en el plano espiritual genera catástrofes materiales. El agua, en este caso, no aparece como recurso escaso, sino como exceso peligroso, capaz de reconfigurar la vida y la muerte. Un ciclo mítico relacionado, conocido como *yotedidekesnasóri* (“agua que arrastra”), tiene como protagonista a Dicsná, el Grillo, reconocida como la dueña del agua. Este relato también culmina en una gran inundación, y en él se manifiesta la ambivalencia del agua como dadora y destructora de vida (Bórmida y Califano, 1978). La figura del grillo es especialmente significativa: pequeña, sonora, a menudo invisible pero presente, representa el vínculo entre la voz, la advertencia y el elemento acuático. En ambos relatos, el agua no solo transforma paisajes, sino cuerpos, y establece una conexión directa entre lo humano y lo animal.

En este marco, la lluvia es pensada como un ser animado, con nombres, formas y emociones propias. Existen distintos tipos de lluvias, como *géi* (“lluvia débil”), *geyekesnái* (“aguacero”), *surusabidié* (“lluvia escasa”) o *iyokisnáne uhuiatóh* (“lluvia fuerte con viento frío”, considerada castigo de una estrella). En la visión shamánica, las lluvias son consideradas como personajes que viven en el cielo y que producen la precipitación, exprimiendo su cabello del que sale el agua (Bórmida y Califano, 1978). Este tipo de representación refuerza la idea de un universo animado, en el que las fuerzas de la naturaleza son seres relacionales que deben ser cuidados, respetados e incluso consultados.

Otros fenómenos atmosféricos, como el viento, el granizo, el trueno y el rayo, también están profundamente personificados. *Acarangóri*, cuando tenía forma humana, podía matar la lluvia con su hacha y era temido por su capacidad de controlar el clima. Su canto puede ser usado con fines benéficos o destructivos. El granizo, por su parte, es concebido como una mujer del cielo que lleva collares de hielo y desciende a la tierra con un poder devastador. El trueno, llamado *geóde uruóde* (“palabras de las lluvias”), y el *asnongái* (“el rayo”), son considerados entidades vivas, que pueden herir, curar o sancionar (Bórmida y Califano, 1978).

### El grillo, la lluvia y los ciclos del agua: Direjna, Asojna y la dimensión simbólica del agua en la cosmovisión ayorea

En la cosmovisión ayorea, el agua no es simplemente un recurso natural, sino una entidad viva y ambivalente, entrelazada con seres espirituales y narrativas míticas que explican tanto su abundancia como su ausencia. Esta relación se manifiesta en mitos donde el agua es principio vital y agente de destrucción, símbolo de fertilidad y castigo. Figuras como Direjna y Asojna encarnan estas tensiones, mostrando cómo los pueblos del Chaco comprenden el ciclo hídrico no solo como fenómeno físico, sino como expresión espiritual y ecológica.

Uno de los relatos más significativos es el de Direjna, representada como un grillo grande cuyo canto nocturno convoca la lluvia. En el mito, Direjna no es solo un insecto, sino una abuela espiritual de los animales acuáticos y madre simbólica de las nubes. Su canto –similar a un llanto– anuncia la llegada de la lluvia, fertiliza la tierra y garantiza la supervivencia humana y no humana en un ecosistema donde la escasez de agua es una constante. Vive cerca del agua, entre el lodo y el ramaje, y su presencia está cargada de ambigüedad: en algunas versiones es rechazada por generar humedad constante, pero en tiempos de sequía su ausencia se convierte en angustia, y los ayoréode deben rogar su regreso para que la frescura vuelva con ella (Fischerman, 2022).

Esta oscilación entre rechazo y deseo revela una lógica estructural en la cosmovisión ayorea: la lluvia es tan necesaria como peligrosa. Así lo expresa un relato en el que, tras la llegada de Direjna, la lluvia se torna tan intensa que los ayoréode deben gritar para detenerla; si cesa por completo, vuelven a desearla. Esta tensión refleja una ética del equilibrio y el respeto hacia las fuerzas naturales, cuya desmesura –ya sea por sequía o por inundación– puede romper el frágil orden del mundo.

Una ambivalencia similar encarna Asojna, otra figura poderosa vinculada al agua. En diversos relatos, Asojna aparece como anunciadora de la lluvia, pero también como fuente de destrucción. Puede enviar diluvios, incendios o aguas subterráneas ardientes –descritas como “agua-fuego”–, que buscan exterminar a los ayoréode (Fischerman, 2022). Tras ser asesinada, Asojna se transforma en un ave cuyo canto anuncia la época húmeda, aunque su ausencia marca el inicio de la estación seca (Fischerman, 2022). Así como Direjna, su canto también es un llanto, y ambas comparten un vínculo con los ciclos atmosféricos, representando una dimensión femenina, espiritual y climática del agua.

Además de Direjna y Asojna, otras entidades como Chunguperedatei forman parte de este entramado simbólico. Este ser aparece en relatos vinculados a las lluvias y a veces es asesinado por codiciar bienes como el hierro, revelando una dimensión de conflicto entre pueblos, elementos y deseos materiales (Fischerman, 2022). También existen relatos donde los cuerpos de agua se comportan como agentes con voluntad propia: un río puede vengarse arrojando un cántaro tras un ofensor, o una laguna puede tragarse a una mujer tras el parto. Frente a estas amenazas, los ayoréode han desarrollado figuras protectoras como la cruz, que controla las inundaciones, pero al mismo tiempo provoca una intensa sequía (Fischerman, 2022).

### La Abuela Grillo: de la tradición oral a la animación

La *Abuela Grillo* es una animación producida en 2009 que adapta un mito ancestral del pueblo ayoreo, llevando la tradición oral a un formato audiovisual accesible para un público más amplio.

La obra fue realizada como una coproducción entre Bolivia y Dinamarca, impulsada por la productora Nicobis y dirigida por la cineasta Denis Chapon. Según De la Quintana (2025), “es la historia sobre un personaje mitológico de los ayoreos, es la dueña del agua y este libro fue leído por Bis Ovando en un taller donde se estaba promocionando el dibujo animado. Entonces esta historia gustó muchísimo al grupo de jóvenes artistas que estaban en este taller y luego salió este maravilloso video de la Abuela Grillo”. Este proyecto surgió en un contexto de creciente interés por la preservación y difusión de las culturas indígenas, especialmente en la era digital, donde las narrativas tradicionales pueden verse desafiadas por la globalización y el impacto de las tecnologías mediáticas.

La animación fue concebida como una herramienta para visibilizar la cosmovisión ayorea y su profunda conexión con la naturaleza, particularmente con el agua, un recurso crucial para la supervivencia del pueblo ayoreo. Como indica De la Quintana (2024), la *Abuela Grillo* “nace de la tradición oral del pueblo indígena ayoreo, luego ha sido una recopilación de este mito, de trabajarlo y ponerlo a disposición de niñas y niños. El proceso es muy lindo porque da ese salto de la tradición oral a un libro y luego a un video; esta nueva plataforma, esta nueva versión, nos ha permitido llegar a todo el mundo”.

La animación fue lanzada en varios festivales de cine y ha sido difundida tanto en plataformas digitales como en programas educativos en Bolivia y en otras regiones de América Latina. Su acceso a través de múltiples canales ha permitido que una audiencia diversa, que tal vez no habría tenido contacto con los mitos ayoreos de otro modo, pueda experimentar la riqueza cultural de



**Figura 1:** El fenómeno de la *Abuela Grillo*.

**Fuente:** Elaboración propia en base al cartel original de la *Abuela Grillo*.

la tradición indígena a través de un medio contemporáneo. En este sentido, la *Abuela Grillo* no solo busca preservar una parte importante del patrimonio cultural, sino también promover la reflexión sobre la situación actual de los pueblos indígenas y los desafíos ambientales que enfrentan, especialmente en relación con la escasez de agua. Como afirma Callejas (2024), comunicadora de la Fundación Avina, “la Abuela es un símbolo de resistencia en estos tiempos donde el agua es un recurso muy importante para todos nosotros”.

El análisis narrativo y visual de la *Abuela Grillo* revela cómo la animación adapta y transforma el mito original. En el relato oral, el grillo es una figura pequeña pero poderosa que, con su canto, invoca la lluvia. En la animación, esta figura es personificada en una abuela sabia que, con sus movimientos, gestos y canciones, transmite la sabiduría ancestral. A través de la animación, se otorga una nueva dimensión emocional y simbólica al personaje, convirtiéndolo en una figura que no solo representa el agua, sino también la conexión espiritual entre los seres humanos y la naturaleza. La transformación del grillo en una figura maternal y protectora subraya la visión ayorea de la naturaleza como un ente sagrado que debe ser respetado y cuidado.

La animación la *Abuela Grillo* reinterpreta el mensaje central del mito ayoreo sobre la importancia del agua y su relación sagrada con los territorios, transformándolo en una denuncia contemporánea sobre la escasez hídrica y los derechos de los pueblos indígenas. Además, transmite un poderoso mensaje de resistencia y esperanza. La Abuela Grillo, como símbolo, persiste a pesar de las adversidades, manteniendo viva la conexión con la tierra y el agua. Esta narrativa se alinea con los movimientos actuales que abogan por el reconocimiento de los derechos indígenas y la defensa del medio ambiente. Aunque la animación se estrenó en 2009, en 2024 la figura de la Abuela Grillo resurgió en redes sociales, ampliando su llamado de conciencia más allá del agua para abordar problemáticas como los incendios forestales, la protección de especies y el reciclaje. En este contexto, Chiaki Kinjo, de la Fundación Avina (2024), destaca que “ella nos está trayendo esa voz de esperanza, de resistencia y de compromiso por todas las cosas importantes para la sobrevivencia en este planeta”.

Finalmente, es importante destacar que la *Abuela Grillo* también nos interpela como sociedad. Como afirma Ovando (2024), “vuelve al llamado de la gente porque hay muchos problemas del medio ambiente: incendios, deforestación, bioquímicos, falta de agua, sequía, etc., pero la *Abuela* vuelve [...], pero sola no podrá resolver los problemas, necesita que todos le ayudemos, que todos trabajemos por el medio ambiente de nuestro país”.

### Conclusiones

Los relatos, cantos y clasificaciones, dentro de la mitología ayorea, no son simples narrativas del pasado, sino herramientas activas de interpretación del presente. En un contexto de crisis hídrica, la pérdida de acceso al agua se experimenta no solo como una dificultad física, sino como una ruptura profunda del equilibrio espiritual. La desaparición de ríos, la contaminación de fuentes de agua y la alteración de los ciclos de lluvia afectan no solo la supervivencia material de la comunidad, sino el tejido simbólico que sostiene la vida ayorea. En este sentido, el despojo territorial y la pérdida de agua deben ser entendidos también como una forma de violencia epistémica y espiritual, que erosiona los sistemas de conocimiento y las relaciones que los ayoréode mantienen con la naturaleza.

Hoy en día, el pueblo ayoreo enfrenta una doble crisis: la hídrica y la territorial. El despojo de tierras y la contaminación de fuentes de agua por actores externos amenazan tanto la supervivencia física de la comunidad como su patrimonio cultural y espiritual. Este panorama resalta la urgencia de reconocer el valor de los saberes ancestrales y la cosmovisión ayorea sobre el agua, así como la necesidad de proteger tanto el medio ambiente como los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

Los mitos de Direjna y Asojna no solo ilustran la importancia vital del agua en el Chaco, sino que proponen una forma de entender el mundo en la que los seres humanos no se ven como dominadores de la naturaleza, sino como parte de un tejido más amplio. Reconocer esta interdependencia, basada en el respeto por los ciclos naturales, se convierte en un llamado a la sostenibilidad y a la revalorización de los saberes indígenas frente a las crisis ecológicas contemporáneas.

Una característica clave de la cosmovisión ayorea es la ambivalencia con la que se concibe el agua: una fuerza animada, con agencia moral y capacidad de respuesta frente a las acciones humanas. Estos relatos, más allá de ser explicaciones del clima, configuran un conocimiento ecológico profundo. El canto del grillo, por ejemplo, no solo marca la transición estacional, sino que activa un proceso ritual, pedagógico y simbólico. A través de estos relatos, la comunidad aprende a convivir con los ritmos de la naturaleza, a aceptar su carácter cambiante y a respetar las relaciones invisibles que unen a humanos, animales, nubes y espíritus.

En este marco, el mito de la Abuela Grillo no solo se presenta como una adaptación creativa de un mito ancestral, sino también como una poderosa herramienta de sensibilización y activismo simbólico. Esta narrativa ha trascendido generaciones, territorios y latitudes, convirtiéndose en un símbolo que une luchas comunes por la defensa del agua y la naturaleza. La figura de la Abuela Grillo, como guardiana femenina del agua, resalta el vínculo profundo entre la mujer y el agua en la mitología ayorea. Esta figura de mujer como protectora del agua no solo transmite un conocimiento ancestral, sino que también actúa como un modelo de resistencia y continuidad cultural frente a las amenazas contemporáneas.

En definitiva, el mito de la Abuela Grillo y la cosmovisión ayorea nos enseñan que el agua no es solo un recurso, sino un principio vital que conecta generaciones, territorios y seres. Es vida, memoria y futuro compartido. Su protección implica, por tanto, una defensa de los derechos de los pueblos indígenas y un llamado urgente a respetar los saberes ancestrales, esenciales para la sostenibilidad del mundo natural.

### Bibliografía

BÓRMIDA, Marcelo y Mario CALIFANO.

1978. *Los indios ayoreo del Chaco Boreal. Información básica acerca de su cultura*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires, Argentina.

CALLEJAS, Hana (entrevistada).

2024. “¡La abuela grillo regresa!” [12 de diciembre de 2024]. PICA Bolivia. [Facebook].

DE LA QUINTANA, Liliana (entrevistada).

2024. “¡La abuela grillo regresa!” [12 de diciembre de 2024]. PICA Bolivia. [Facebook].

2025. "Trayectoria literaria de Liliana de la Quintana". [29 de noviembre de 2024]. TVU UMSA LP. [YouTube].

ELIADE, Mircea.

1994. *Mito y realidad*. Labor. Bogotá, Colombia.

FISCHERMANN, Bernd.

2022. *La cosmovisión de los ayoréode del Chaco Boreal*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Bolivia.

KINJO, Chiaki (entrevista).

2024. "¡La abuela grillo regresa!" [12 de diciembre de 2024]. PICA Bolivia. [Facebook].

LARRIÓN, Joséan.

2012. "Mito, ciencia y sociedad. El relato mítico y la razón científica como formas de conocimiento". En: *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*: 235-262. Anthropos, Siglo XXI. [web].

LÉVI-STRAUSS, Claude.

2012. *Mito y significado*. Alianza Editorial. Madrid, España.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1948. *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Beacon Prees. Massachusetts, EE. UU.

OVANDO, Alfredo (entrevista).

2024. "¡La abuela grillo regresa!" [12 de diciembre de 2024]. PICA Bolivia. [Facebook].

# EL CENTRO DE LA HISTORIA: MUJERES, CRIANZA DE LA VIDA Y AGUA

**CENTER OF HISTORY:  
WOMEN, LIFE BREEDING  
AND WATER**

PATRICIA L. ALVAREZ QUINTEROS<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo recoge una serie de reflexiones que surgen de diálogos y revisión documental en torno a la crianza de la vida por parte de las mujeres. Este es un tema complejo que ha sido abordado desde muchos ángulos, incluyendo principalmente los estudios de género dentro de las ciencias sociales y políticas.

El artículo avanza en tres momentos importantes. En primer lugar, se analizan cómo las necesidades prolongadas de crianza generan espacios domésticos que son invisibilizados a lo largo de la historia por ser considerado ahistóricos. Un segundo momento se remite a los diálogos contemporáneos en torno de las actividades que se desarrollan en los espacios domésticos, principalmente la cocina o la salud.

Finalmente, se proponen algunos temas de seguimiento, identificados a lo largo de la escritura de este documento y pueden ser abordados en el futuro, pero que, mientras esperan salir a la luz, constituyen una invitación a reflexionar en conjunto.

**Palabras clave:** Crianza de la vida, agua, espacio doméstico, mujeres.

## Abstract

*This article, brings together several reflections that come from dialogues and a brief documentary review about the life breeding by women. This is a complex topic that has been addressed from many angles, mainly gender studies within the social and political sciences.*

*The text advances in three important moments. First, it analyses how prolonged needs for child upbringing generate a series of domestic spaces that are rendered invisible throughout history because they are considered ahistorical. A second moment refers to contemporary dialogues about the activities that take place in domestic spaces, such as cooking or healthing labour.*

*Finally, some follow-up topics are proposed. They was identified throughout the writing of this document and that can be addressed in the future, but which, while they wait to come to light, constitute an invitation to reflect together.*

---

<sup>1</sup> Arqueóloga boliviana con estudios posgraduales en Desarrollo Territorial y Gestión del Patrimonio. Actualmente es curadora en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF). Correo electrónico: palvarezq.bo@gmail.com

**Keywords:** *Life breeding, water, domestic space, women.*

### Introducción

Las reflexiones sobre las mujeres como cuidadoras y criadoras de la vida involucran una dificultad intrínseca al mismo tema, particularmente en un momento histórico como el presente, en que los temas de género parecen haber sido resueltos por una visibilización dirigida hacia la igualdad de oportunidades y una presencia creciente de las mujeres en los espacios públicos.

Existen supuestos básicos que sustentan este texto. En primer lugar, suponemos que la desigualdad sexual del trabajo es una realidad persistente debido a que la mayor parte de la carga del trabajo doméstico recae en las mujeres, más allá de su condición social y perfil laboral. En segundo lugar, se reconoce que, a pesar de múltiples esfuerzos y grandes avances, las mujeres siguen buscando espacios seguros para que sus voces sean escuchadas dentro de su pluralidad y complejidad.

Inicio esta reflexión demostrando cómo comienza el proceso de privatización de los espacios femeninos por la necesidad evolutiva de mayor cuidados por parte de los neonatos, explicado por la ciencia a partir de la incapacidad física de la especie para gestar cerebros maduros y que produce una gran fragilidad integral de los seres humanos al nacer. Por ello, también el desarrollo físico y neurológico de los cerebros se hace más lento, remitiendo a las madres a territorios ciertamente restringidos en términos de distancia de los hogares, pero no necesariamente insignificantes en términos culturales.

Un apunte para la lectura del texto es que se refiere a las mujeres como un sujeto social, que debe ser leído y considerado como extremadamente complejo y plural, debido a que las desigualdades de étnicas, culturales, económicas, territoriales, son evidentes en las vidas de las mujeres y acrecientan su heterogeneidad. Debido a lo reducido de este texto, no se realizarán argumentaciones sobre este tema, aunque es necesario reconocer que las desigualdades al interior de la población femenina se encuentran al centro de los desafíos para responder a las demandas urgentes de estas actoras sociales centrales, no solo en términos económicos, ambientales o de género, sino en todos los aspectos de sus, de nuestras vidas.

### Prolongadas necesidades de crianza

Las tesis normalmente aceptadas sobre los roles de las mujeres en los espacios domésticos están centradas en la necesidad de los neonatos de ser cuidados especialmente, debido a su gran fragilidad para enfrentar el entorno, esto debido a razones evolutivas del cerebro humano. Se asume, entonces, que las mujeres debieron encargarse de estas tareas con especificidad y exclusividad.

Lo cierto es que los seres humanos son portadores de un cerebro parcialmente desarrollado al nacer, debido a las dimensiones que este órgano debe alcanzar en la edad adulta (Leonard y Robertson, 1994) para completar su desarrollo físico y neuronal, lo cual obliga a las mujeres-madres, acompañar los procesos de desarrollo de los neonatos a lo largo de un período de tiempo significativo, en comparación con otras especies animales (Harcourt-Smith y Aiello, 2004).

Desde la paleontología, el estudio de la evolución humana registra cambios en la estructura ósea y en los procesos de parto, que facilitan el nacimiento de niños y niñas con cerebros proporcionalmente más grandes en relación con el cuerpo, sabiendo que el tamaño del cerebro humano ha aumentado considerablemente en los últimos 2,5 millones de años, especialmente durante la transición del género *Australopithecus* al género *Homo* (Antón, 2003). Sin embargo, este crecimiento ha traído consigo la necesidad de adaptaciones en la fisiología del parto y el cuidado postnatal.

Los restos fósiles de especies de *Homo* muestran una progresiva transformación de la pelvis femenina y los canales de parto para dar a luz a los hijos e hijas a medida en que el cerebro humano crecía, cuya complicación no es menor, registrando altos índices de mortalidad materno-infantil durante el proceso. Esta adaptación, que se produjo hace más de un millón de años; probablemente fue un factor crucial en el aumento de la dependencia de los neonatos, lo que requería una mayor atención por parte de las madres (Aiello y Kells, 2002). La combinación de un cerebro grande con un proceso de parto más desafiante ha generado una mayor vulnerabilidad infantil en comparación con otras especies, lo que subraya la necesidad del cuidado materno durante los primeros años de vida.

Las labores maternas, entonces, parecen restringir a las mujeres a espacios cercanos y seguros para el cuidado de los niños. Actividades como la alimentación, estimulación cognitiva, higiene, salud y mantenimiento de los espacios domésticos, se instalan como tareas femeninas. Esto también implicó que las mujeres adquirieron roles políticamente invisibilizados, pero trascendentales para la conservación de la especie, de los linajes y de los sistemas organizacionales cada vez más complejos.

En cuanto a la alimentación, las mujeres tienen un rol exclusivo en la primera etapa de cuidado posnatal, claramente debido a la producción de leche materna que resulta el único alimento que los neonatos son capaces de digerir y porque contiene los elementos nutricionales requeridos por el pequeño organismo, tales como grasas, las proteínas y los ácidos grasos Omega-3, que son fundamentales para la formación de las conexiones neuronales y desarrollando vínculos emocionales y sociales estrechos (Hoddinott *et al.*, 2008; Wrangham, 2017).

Desde los estudios interdisciplinarios desarrollados, los vínculos madre-hijo no solo involucran beneficios emocionales y biológicos, sino que son trascendentales para dar continuidad a los sistemas sociales, por lo cual, la presencia de las mujeres en los espacios domésticos debe comprenderse en su dimensión trascendental para la continuidad y la innovación de estos campos (Begun, 2004).

### **Espacios domésticos**

Más allá de la alimentación de los infantes, las mujeres continuaron sus labores domésticas en espacios cercanos a las y los niños, debido a la prolongada necesidad de crianza que poco a poco se estableció como tareas de cuidado de toda

*la presencia de las mujeres en los espacios domésticos debe comprenderse en su dimensión trascendental para la continuidad y la innovación de estos campos.*

la comunidad, lo cual implicó sustancialmente que las formas de socialización de las mujeres se redujeran a los espacios domésticos y dependieran paulatinamente de las necesidades de los hombres. Este proceso hace que las mujeres desarrollen en menor grado su individualidad, vinculándose cada vez más al espacio. Por lo tanto, datos sobre la distribución de materiales arqueológicos en los espacios habitacionales y la organización de éstos en los territorios pueden dar nuevas señales sobre los roles y dinámicas que cumplieron las mujeres al seno de las sociedades, más allá de los prejuicios que existen y que se proyectan hacia el pasado (Falcó, 2003).

En Bolivia, algunos estudios arqueológicos desarrollados en torno a espacios domésticos han sido importantes para comprender los patrones de asentamiento y de hábitat de algunas entidades socioterritoriales antiguas entre ellas, una de las más notables es Tiwanaku (500-1100 d. C.), que muestra viviendas circulares y de planta rectangular dispuestas en torno de patios centrales, donde son frecuentes los enseres de piedra y cerámica y restos de alimentos, que quedan como testigos de las dinámicas que se vivían cotidianamente en los lugares (Goldstein, 2004). Estudios más recientes muestran grandes viviendas organizadas en patios circulares y semicirculares con áreas diferenciadas para la cocina, el almacenamiento y el trabajo de producción artesanal, principalmente de cerámica y de textiles (Berenguer, 2000). Sin embargo, a pesar de que los ejemplos de este tipo abundan, no se ha profundizado en la identificación de rasgos y restos que puedan dar luces sobre las relaciones de género y la división sexual del trabajo que en estos centros pudieron desarrollarse.

Durante la Colonia, las mujeres nos constituyen un sujeto social homogéneo, porque las condiciones de cada una las segmenta, atravesadas por cuestiones étnicas, económicas y culturales. Las mujeres de élite, por ejemplo, no pudiendo acceder libremente a la educación, vivían dedicadas al cuidado de los hogares con un intenso componente religioso y con derechos económicos y legales postergados y subordinados a sus parientes/tutores varones. En el caso de las mujeres mestizas, sus labores se restringían —con raras excepciones— al servicio doméstico y la producción artesanal. Las indígenas, africanas y afrodescendientes, eran esclavas dedicadas a labores de crianza y mantenimiento de los hogares. Los estudios históricos en su gran generalidad han sentado la relación de los espacios domésticos con las mujeres.

Estas miradas sobre los espacios domésticos del pasado siguen en desarrollo y constituyen desafíos para las disciplinas sociales e históricas que ha desarrollado en las últimas décadas líneas de reflexión en torno a los estudios de género con la finalidad de reconstruir y comprender la vida cotidiana de las mujeres en los espacios denominados domésticos. Los espacios domésticos se refieren a lugares ubicados dentro de una vivienda que puede ser un recinto o estar compuesta por varios recintos cerrados o al aire libre. En ellos, las personas viven y realizan sus actividades cotidianas, como comer, dormir, trabajar, socializar y descansar. En el contexto arqueológico, estos espacios se identifican a través de la distribución de artefactos, estructuras y huellas de actividades en excavaciones de asentamientos antiguos. Los estudios de estos espacios buscan comprender cómo las sociedades pasadas organizaban sus hogares, sus interacciones sociales y su relación con el entorno.

Sin embargo, el espacio doméstico es un concepto ampliamente estudiado en las ciencias sociales, y se refiere a los lugares donde se realizan las actividades cotidianas de las personas, particularmente aquellas vinculadas a la vida familiar y la reproducción social, como el hogar, la

vivienda y las relaciones personales que se desarrollan en estos entornos. A través de este concepto, se aborda la interacción entre los individuos, las estructuras sociales y el espacio físico donde tienen lugar estas interacciones. Siendo un lugar de socialización, este incide en la formación, fortalecimiento y transformación de las identidades individuales y colectivas, marcadas por un sistema orgánico de relaciones de poder, de género, generacionales, de intimidad y de cuidado. En este sentido, la privacidad y la seguridad parecen ser características de este tipo de espacios. Para Douglas (1970), los espacios domésticos organizan y estructuran la vida cotidiana de los miembros de una sociedad, ratificando las jerarquías y reflejando la estructura simbólica de la sociedad en su conjunto, por lo tanto, tal como Harvey (1989) explica, se trata de espacios socialmente construidos, y que se vinculan a las dinámicas de la estructura económica y de control social.

Siendo el espacio doméstico de vital importancia para la sociedad en su conjunto, a pesar de su calidad privada, íntima y segura, el rol del mantenimiento de los espacios domésticos merece ser entendido como fundamental y debe dejar de ser invisible. En ese sentido, vale la pena discutir cómo los espacios femeninos, domésticos y privados, han sido menos valorados que los espacios públicos y de incidencia social, considerados por el sentido común como altamente masculinos.

Otra dicotomía instalada en desmedro de los espacios domésticos es aquella que contrapone la producción y la reproducción y que, luego de un proceso de complejización económica, llegó a invisibilizar las labores de mantenimiento. Se trata del contrapunteo entre la producción, asociada a las actividades que permiten la mejora de la calidad de vida de las personas dentro de una lógica más bien de mercado y capital y de reproducción, asociadas a la seguridad de las personas, siendo desapercibidas como parte determinante de la calidad de vida debido a que no está directamente asociado a la dinámica económica.

En lo referente a las labores de mantenimiento, es primordial entenderlos en dos dimensiones, explicadas por Spector (1983), y cada uno de ellos relacionado con un tipo de espacio y asociado a un género preponderante:

- Mantenimiento físico, relacionado con construcción, reparación de habitaciones, estructuras o manufactura de objetos.
- Mantenimiento social, relacionado con la salud, la vida ritual y las relaciones del grupo.

Más adelante, esta discusión llevó a Castro *et al.* (2001) a definir el mantenimiento como actividades de producción, entendiendo que la producción incide en la vida social de manera positiva en diferentes ámbitos de la existencia:

- Producción básica o reproducción biológica.
- Producción de objetos, alimentos y fabricación de implementos.
- Producción de mantenimiento y conservación de sujetos y objetos sociales.

Así, el mantenimiento parece alejarse del concepto periférico de la vida social y económica de la sociedad y se emplaza en el centro de las dinámicas productivas de la buena vida de la sociedad (Castro *et al.*, 2001). Con la introducción de esta perspectiva, la mirada sobre las actividades de las mujeres y sus espacios se va transformando paulatinamente para ser mejor valorada al seno de las sociedades industriales y modernas, aunque los desafíos continúan, como se verá adelante.

La reproducción biológica implica un complejo uso del tiempo y genera valor social, por lo cual cumple las condiciones del trabajo productivo. Se trata de un trabajo específico, que aunque es concebido como una labor natural, constituye la base fundamental para la regulación poblacional cuantitativa, no depende de la tecnología para su ejecución ni requiere innovaciones en el sistema de reparto de tareas para incrementar su eficiencia. De hecho, es una labor que recae siempre en el sujeto social mujer, dándoles *status* de madre. Más aun, genera vínculos socialmente relevantes que son integrales a la existencia humana.

Otra de las actividades socialmente asumidas como femeninas es la artesanía y la preparación de alimentos, vestimenta y medicina, reconocidas como producción de objetos que involucra el procesamiento de los productos obtenidos del medio para transformarlos en otros insumos. La cocina, por ejemplo, incide esencialmente en las condiciones de vida y la salud de la sociedad en su conjunto. Aunque las actividades de cocina, es decir de transformación de los insumos en alimentos, su conservación, y su mejoramiento han sido tradicionalmente destacados como actividades femeninas, también los hombres participan, aunque de manera no reconocida y hasta ocasional.

La producción de objetos, incluye los procesos por los cuales los insumos de bienestar están disponibles para su consumo. En la alimentación se trata de una forma de reponer energías y buena salud para continuar las tareas cotidianas, en el caso de la medicina, se trata de reponer las condiciones óptimas del organismo para realizarlas. En este mismo ámbito se incluye también la producción de enseres y artefactos que facilitan o mejoran el logro de objetivos productivos, mediadores e implementarios.

Finalmente, los argumentos de Castro *et al.* (2001) aportan grandemente a comprender las actividades de mantenimiento como labores productivas en el sentido de que permite conservar no solo sujetos sociales, sino también espacios y objetos aumentando su valor a través de la mejora de sus características físicas, químicas, afectivas o estéticas. El mejoramiento de los objetos no ha sido considerado como una actividad de alto valor social debido a que no se produce un nuevo objeto, sin embargo, cada vez más se visibiliza la dependencia de las sociedades de estas actividades en termino de lograr una mejor eficiencia económica.

Es evidente que las actividades de mantenimiento pueden ser realizadas por hombres y por mujeres, sin embargo, debido a la persistente división sexual del trabajo, generalmente se encuentran asociadas a las actividades femeninas que no requieren el uso de una gran fuerza física.

#### **Roles de mujeres, buscando la historicidad del espacio doméstico**

En los acápites anteriores se menciona cómo los roles de las mujeres cambian dentro de la sociedad a partir de la maternidad, obligándolas a realizar sus actividades en áreas cercanas a los lugares de seguridad de los neonatos y niños, definiendo

*La cocina, por ejemplo, incide esencialmente en las condiciones de vida y la salud de la sociedad en su conjunto.*

el uso del tiempo de las mujeres como tiempo sin valor social, debido a que es muy diferente de los aportes de otros actores sociales que acrecientan capitales, produce bienes y ofrecen servicios asociados al mercado e inserto en la economía a varios niveles.

Sin embargo, como Castro *et al.* (2001) mencionan, una nueva perspectiva puede demostrar que el trabajo de reproducción y mantenimiento, tradicionalmente restringido a los espacios domésticos, son productivos. En este sentido, los roles tradicionalmente asignados a las mujeres como sujeto social pueden ser valorado como central para la buena vida de la sociedad y devolverles a las mujeres y a lo femenino su carácter histórico.

En su rol ligado a la alimentación, las mujeres son reconocidas por ser responsables de la recolección de alimentos durante la época de cazadores y recolectores, más adelante, con el desarrollo de la agricultura, se distinguen a lo largo de los continentes diferentes sistemas de cultivo, algunos dominados por actividades masculinas principalmente de agricultura intensiva y otros reconocidos como sistemas agrícolas femeninos principalmente de roza y horticultura (Alonzo, 2016). De hecho, la recolección de alimentos fue fundamental en la supervivencia de las familias y comunidades, más que la caza, debido en gran parte a la mayor disponibilidad de alimentos vegetales en los territorios cotidianos y la envergadura y complejidad de las campañas de cacería (Linton, 1979). Esto no es casual y demuestra cómo el cultivo a pequeña escala, de los huertos familiares o comunitarios, está en manos de mujeres y seguramente de niños y niñas. Una mirada global de la horticultura también remite a los espacios domésticos y, actualmente, educativos, espacios dominados por la presencia femenina y que no requieren gran esfuerzo físico para su realización.

El aporte de los huertos familiares o comunitarios es trascendental para la complementariedad alimenticia. Mientras la tendencia de la agricultura intensiva asociada al circuito mercantil busca la monoproducción y la especialización económica en la producción de insumos para acrecentar el capital industrial, la horticultura mantiene una diversidad de cultivos que están centrados en la alimentación de las personas. En Bolivia, en la actualidad, el 25% de la población femenina se inserta en el sector agropecuario casi exclusivamente, complementando las labores domésticas de mantenimiento de la vida, todos estos trabajos no remunerados pero vitales para la subsistencia de las familias, especialmente rurales (Tito-Velarde, 2021).

También es importante recalcar el importante aporte de las mujeres en la sociedad actual como protectoras de semillas, conservadoras y transmisoras de los altos conocimientos de su crianza.

En esta misma línea, la alimentación como las múltiples técnicas de selección de productos, combinación de ingredientes, balance de nutrientes, preparación y transformación de productos forma parte de una compleja cadena de labores que parte de propicia una serie de interacciones en torno a los espacios domésticos de la cocina y donde participan otras mujeres, niños, jóvenes, ancianos y hombres.

La reivindicación del valor social de la cocina como espacio de disputa y conflicto es necesaria en el entendido de que se ha asociado la cocina con un rol netamente femenino en lo privado, pero en lo público se ha profesionalizado y masculinizado. En todos los casos, la imagen cultural de la receta de la abuela, la memoria y la sazón de mamá todavía dominan la subjetividad actual.

Por otro lado, esta relación estrecha con los territorios inmediatos a los espacios de la cotidianidad, tiene gran incidencia en el conocimiento de plantas y otros insumos para la medicina (Alberti-Manzanares, 2006). Sin embargo, nuevamente, el rol de las mujeres ha sido invisibilizado y concentrado en el acompañamiento del parto.

Los roles femeninos en torno a la salud son preponderantes y se refieren a varios tópicos que tienen una amplia discusión:

- El conocimiento de las plantas medicinales, sus propiedades, sus tiempos y su dosificación.
- El acompañamiento de partos y de todo el proceso de embarazo y posparto, incluyendo los cuidados posnatales de las mujeres madres y los rituales necesarios para la buena salud materno-infantil.
- El conocimiento de las restricciones alimenticias requeridas para la curación de enfermedades o estados de fragilidad.
- La transmisión de estos conocimientos de botánica y medicina a las siguientes generaciones
- La cualidad curandera de las manos y los cuerpos de las médicas tradicionales locales
- La dimensión sagrada, ritual y ceremonial de la medicina tradicional

El conocimiento de botánica y herbolaria desarrollado por las mujeres era muy preciso desde la época arqueológica y constaba de técnicas de recolección eficiente, basada en la localización, identificación y registro estacional y geográfico de estos insumos curativos, pero además acompañados de la producción de objetos y herramientas que permitieran su recolección, transporte, conservación y preparación (Linton, 1979). De esta forma, ser médica herbolaria, curandera con plantas o yerbatera, conlleva un arduo trabajo y un amplio bagaje de conocimientos.

En cuanto al oficio de parteras, es uno de los más reconocidos y visibles desde la antigüedad hasta la actualidad, aunque con la introducción, generalización e implementación pública de la medicina tradicional esta labor, se ha visto reducida grandemente. Ser partera requiere, seguramente, un entrenamiento de largo aliento dentro de un sistema de transmisión de conocimientos de generación en generación y una serie de conocimientos preventivos para que el parto sea exitoso. Por lo tanto, la partera no es solamente la mujer a acompañar e induce en el momento del parto sino quien aconseja y cuida durante todo el tiempo de gestación (Alberti-Manzanares, 2006). El conocimiento de medicina tradicional en torno al embarazo y al parto incluye patrones de alimentación y prácticas físicas y corporales.

Como parte de las capacidades curativas de las mujeres, tejido con sus conocimientos en herbolaria y su experiencia con los dolores del cuerpo se encuentran técnicas de sobado, masaje o intervención con emplastes. De hecho, no todas las mujeres tienen el don de curar con las manos, algunas nacen con esta capacidad que se manifiesta en espacios rituales a lo largo de su vida y siguen un camino de formación afinamiento de estas habilidades. La capacidad de curar con las manos a través del contacto con el cuerpo está relacionada también con ciclos de la luna y las energías de algunas piedras o elementos que acrecientan el poder de estas curadoras (Alberti-Manzanares, 2006).

Un apunte importante sobre algunas restricciones del quehacer curativo de las mujeres se encuentra en los períodos de maternidad y el ciclo menstrual que tienen acepciones culturales diversas en las tradiciones orales, lo cual ha aportado en la invisibilización y subordinación paulatina del rol de las mujeres en la medicina tradicional desarrollada en el espacio público actualmente.

Finalmente, otro de los factores de mantenimiento y crianza de la vida que las mujeres ejercen en los espacios domésticos es el de la higiene. La limpieza de los recintos, la reparación de utensilios y el embellecimiento general de los espacios domésticos, se asumen como tareas femeninas casi exclusivas, y son en gran parte causantes de la desigualdad social que persiste entre hombres y mujeres, especialmente a partir de la inserción femenina en el mercado laboral profesional. Existen muchos estudios que reflejan cómo las mujeres han tenido que cumplir una doble y hasta triple carga horaria que no solo considera el horario laboral remunerado sino también el trabajo no remunerado, no reconocido y no valorado de las labores maternas y domésticas.

Las labores de higiene se refieren no solo al mantenimiento y limpieza de los espacios de vida, sino al orden necesario para que los miembros de la colectividad puedan tener una buena calidad de vida. La limpieza física de la vestimenta de los miembros de las familias tiene una incidencia muy importante en los procesos de socialización, porque no solo implica una imagen individual, sino que tiene que ver con la comodidad al momento de desarrollar las actividades cotidianas. Un análisis de las actividades de limpieza con relación a la producción de espacios feminizados y considerados domésticos provee múltiples y trascendentales líneas de debate.

Hasta el momento se ha mostrado cómo los espacios de labor femenina son considerados domésticos. Sin embargo, cuando se trata de labores de limpieza, los espacios públicos se encuentran claramente marcados por las trabajadoras femeninas. Barrenderas, empleadas domésticas, empleadas de empresas de limpieza, se encuentran entre las labores más frecuentes de mano de obra no calificada femenina en el área urbana incluyendo una compleja relación con movimientos migratorios campo-ciudad a niveles nacionales e internacionales.

Volviendo a los argumentos de Castro *et al.* (2001), que fueron antes expuestos, se evidencia la necesidad de comprender estas labores invisibles como altamente necesarias para la calidad de vida de la sociedad en su conjunto, y valorarlas en su dimensión histórica, es decir, reconocer cómo estas labores han tenido influencia en el desarrollo y la evolución de los sistemas sociales a lo largo del tiempo, sosteniendo la calidad de vida de las familias en contextos cada vez más complejos en lo económico, lo cultural y lo político.

Ahora bien, si los espacios domésticos han sido poco considerados en los estudios históricos y nos enfrentamos con la búsqueda permanente de centrar a las mujeres como sujetos sociales históricos relevantes y complejos, estos (los espacios

*los espacios públicos se encuentran claramente marcados por las trabajadoras femeninas.*

domésticos) son contenedores de memoria y se reconocen cada vez más como lugares de memoria haciendo frente a los relatos históricos hegemónicos y demostrando cómo las actividades de mantenimiento y de crianza de la vida son centrales para la calidad de vida de lo colectivo y no son individuales.

En este proceso de deconstrucción de narrativas hegemónicas, es necesario también dejar de tratar a las mujeres con un carácter de excepcionalidad, es decir, reconocer que no son pocos los casos de mujeres que ejercieron roles fundamentales y sobresalientes en el espacio público, a pesar de la poca información con la que se cuenta y por la invisibilización de la genealogía femenina. En esta misma línea, comprender cómo se ha transformado la estructura familiar es mirar, más allá de la remembranza, el rol activo de las mujeres en el entramado social, los patrones de socialización y los contextos socioterritoriales a lo largo del tiempo. Por lo tanto, tiene sentido reconocer los espacios domésticos como espacios de mantenimiento y transformación de las estructuras políticas, económicas, intelectuales, científicas, pedagógicas, etc. (EMAKUNDE-Instituto Vasco de la Mujer, 2024).

#### **Agua, mujeres y crianza de la vida**

Tanto como el rol de las mujeres, el agua es fundamental en la crianza de las vidas. Las mujeres dialogan permanentemente con el agua en una relación estructural y poco visible. Al ser las encargadas mayoritariamente de los espacios domésticos, la gestión del agua como derecho humano y como ser generadora de vida, recae sobre las mujeres.

En términos de seguridad alimentaria, la provisión de agua es fundamental para la crianza de plantas y la producción de alimentos; la diversidad y continuidad de la producción agrícola depende de la seguridad hídrica para la alimentación de las familias y para la inserción en el mercado, en diferentes escalas.

Las etapas de sequía, la creciente contaminación y la desigualdad en el acceso al agua son problemas estructurales que las familias, y principalmente las mujeres, enfrentan cotidianamente. Los ciclos hídricos han cambiado debido por un lado a los cambios climáticos, un calentamiento ambiental que promueve la evaporación, la pérdida de los cuerpos de agua y mayores dificultades en el almacenamiento. Por otro lado, la ampliación de la frontera agrícola de monoproducción altera los ecosistemas al destruir la biodiversidad y las zonas naturales de almacenamiento de agua (Vargas, 2023).

La urbanización también constituye un factor importante en el desabastecimiento de agua en las zonas rurales, debido a la creciente demanda urbana de este recurso, la implementación de tecnología para responder a esta demanda y los patrones de despilfarro del agua en los centros urbanos.

Por otro lado, la contaminación de las aguas es un problema de alta gravedad. Las causas en general tienen que ver con actividades extractivistas, incluyendo fuentes agrícolas de monocultivo, particularmente provenientes de fertilizantes, nutrientes y pesticidas, así como las descargas orgánicas de la actividad agroindustrial. Las actividades domésticas e industriales, y un deficiente sistema de gestión de aguas residuales es también una de las constantes causas de contaminación de los cursos de agua.

Con aguas contaminadas, no es posible responder a las necesidades de una alimentación saludable en las familias que no cuentan con agua potable. Más aún, el agua contaminada vulnera la salud de las familias, especialmente de madres, hijos e hijas que permanecen en las comunidades locales mientras gran parte de la población masculina migra a las ciudades en busca de trabajo.

Uno de los casos más visibilizados en los últimos años es la sequía intensa que afecta el territorio Uru en la cuenca del lago Poopó. Un estudio realizado por el Grupo de Trabajo Cambio Climático y Justicia (GTCCJ), demuestra que las mujeres de las comunidades son las más impactadas por la contaminación producida por actividades mineras, ya que ellas soportan la sobrecarga laboral doméstica, tanto con las labores de mantenimiento físico del hogar, la alimentación, agricultura, crianza del ganado y atención de los niños y niñas (GTCCJ, 2024), así como de ancianos y ancianas que resultan a cargo de ellas.

Siendo que este panorama se repite a lo largo del territorio nacional y no es nuevo, se conforman organizaciones de mujeres, como la Red Nacional de Mujeres en defensa de la Madre Tierra o la Red de defensoras del agua y el territorio o Mujeres, Territorio y Resistencia, que desde hace varios años denuncia la violencia ambiental que se ejerce contra las comunidades y específicamente contra las mujeres gestoras de la vida en las localidades. De esta forma, las mujeres se están organizando en torno al medio ambiente, pero especialmente en torno al agua. Estas organizaciones femeninas tienen una importancia preponderante en las transformaciones de la subjetividad de las comunidades, pero tiene aún un largo camino que recorrer para lograr una visibilidad social y política en un Estado que mantiene mecanismos de gestión antropocéntricos y patriarcales.

El desafío actual y urgente es dejar de romantizar la relación entre las mujeres y el agua y visibilizar los conflictos y violencias a los que se hallan expuestas cotidianamente, especialmente cuando no cuentan con un respaldo partidario o hasta sindical. Sin embargo, es innegable su relación poética del agua, madre y dadora de vida con las mujeres en sus capacidades organizativas, de liderazgo y de sensibilidades integrales ante los conflictos territoriales y ambientales que afectan de forma directa o indirecta, la buena vida de las familias.

### **Conclusiones**

No es casual que las mujeres sean relacionadas con la fertilidad y la abundancia de los territorios, y en ese mismo sentido es lógico que su carga y responsabilidad en torno de la sostenibilidad y la seguridad de las vidas recaiga en sus hombros. Esta situación, como se ha visto tiene dos alcances tremendamente perversos. Por un lado, la invisibilización de los esfuerzos y logros de las mujeres en torno a la crianza de la vida y, por otro lado, la despolitización de los espacios femeninos, bajo la noción de que las actividades de cuidado son naturales, livianas y escasamente incidentes.

Una urgente politización de las labores femeninas de cuidado es necesaria porque no se trata de actividades individuales y enclaustradas en el espacio privado, sino que son generadoras de espacios públicos de la domesticidad, como las fuentes, los ríos, los manantiales, las sendas transitadas cotidianamente, los espacios de molienda o de preparación colectiva de alimentos o bebidas, las huertas barriales o comunitarias, las escuelas, los centros de medicina natural o las áreas de recolección de hierbas medicinales son espacios femeninos de la domesticidad altamente trascendentes para la buena vida y el mantenimiento de la vida. Por otro lado, lugares como las

ferias o los circuitos comerciales dominados por las “ranqeras” dan cuenta de que las mujeres son actores sociales económicamente activas y articuladoras de esferas locales y regionales.

Por otro lado, queda como desafío, reflexionar sobre lo doméstico como central en la producción de lo colectivo. Los estudios sobre los patrones de crianza en sitios arqueológicos sugieren que las madres no solo cuidaban de sus hijos, sino que también podían contar con la ayuda de otros miembros de la comunidad para asistir en la crianza. Las primeras sociedades humanas, como muestran los restos arqueológicos de enterramientos y las herramientas de la Edad de Piedra, podrían haber formado redes de apoyo para las madres, lo que incrementaba la probabilidad de supervivencia infantil (Hurtado y Hill, 2001). La creación de redes para el cuidado de la vida parece ser un patrón dentro de la forma de organización femenina.

En un tiempo de carencia de agua sana, cuando el riesgo de la escasez parece inminente, las voces de las mujeres hablan con mayor fuerza sobre las estrategias para gestionar la vida desde los esfuerzos colectivos y las historias no contada de las ancestras.

### Bibliografía

AIELLO, Leslie y Jonathan KELLS.

2002. “Energetics and the Evolution of the Genus HOMO”. En: *Nature*: 510-514.

ALBERTI-MANZANARES, Pilar.

2006. “Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México. Análisis de género”. En: *Agricultural sociedad y desarrollo*. vol. 3, núm. 2. Texcoco, México.

ALONZO, Natalia.

2016. “En busca del trabajo de las mujeres en la agricultura pre- y protohistórica”. En: *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida* (editado por Ana Delgado Hervás y Marina Oicazo Gurina): 23-36. Instituto Català d’Arqueologia Clàssica. Tarragona, Cataluña.

ANTÓN, Susan.

2003. “Growth and life history in Homo erectus”. *Patterns of Growth and Development in the Genus Homo* (editado por Jennifer Thompson, Gail Krovitz y Andrew Nelson). Cambridge University. Cambridge, Inglaterra.

BERENGUER, José.

2000. *Tiwanaku. Señores del lago sagrado*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago de Chile, Chile.

BEGUN, David.

2004. “The three ‘Cs’ of behavioural reconstruction in fossil primates”. En: *Journal of Human Evolution* vol. 46, núm. 4: 497-505.

CASTRO, Pedro *et al.*

2001. “Teoría de la producción de la vida social. Un análisis de los mecanismos de explotación en el sudeste peninsular (c. 3000-1550 cal Ane)”. En: *Astigi Vetus*, núm. 1: 13-54.

DOUGLAS, Mary.

1970. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge. Florida, EE. UU.

EMAKUNDE-Instituto Vasco de la Mujer.

2024. *Memoria histórica con perspectiva de género. Una guía práctica para incluir a las mujeres en el relato histórico*. EPS Comunicación. Bilbao, Bizkaia.

FALCÓ MARTÍ, Ruth.

2003. *La arqueología de género: Espacios de mujeres, mujeres con espacio*. Centro de Estudios sobre la Mujer, Universidad de Alicante. Alicante, España.

GOLDSTEIN, Paul.

2004. *Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*. University Press of Florida. Gainesville, EE. UU.

Grupo de Trabajo Cambio Climático y Justicia.

2024. *Las rutas críticas del agua: avances, obstáculos y desafíos (un análisis desde Oruro)*. GTCCJ. Oruro, Bolivia.

HARCOURT-SMITH, William y Leslie AIELLO.

2004. "Fossils, feet and the evolution of human bipedal locomotion". En: *Journal of Anatomy*, vol. 204, núm. 5: 403-416.

HARVEY, David.

1989. *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. SAGE Publications. Londres, Inglaterra.

HODDINOTT, Pat, David TAPPIN y Charles WRIGHT.

2008. "Breastfeeding". *British Medical Journal*, vol. 336: 881-887.

LEONARD, William y Marcia ROBERTSON.

1994. "Evolutionary perspectives on human nutrition: the influence of brain and body size on diet and metabolism". En: *American Journal of Human Biology*, vol. 6, núm.1: 77-88.

LINTON, Rally.

1979. "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología". En: *Antropología y feminismo* (compilado por Olivia Harris, y Kate Young): 35-46. Anagrama. Barcelona, España.

SPECTOR, Janet.

1983: "Male/female task differentiation among the Hidatsa: toward the development of an archeological approach to the study of gender" (editado por Patricia Albers). En: *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women: 77-99*. University Press of America. Washington D. C., EE. UU.

TITO-VELARDE, Carola.

2021. "Un estudio exploratorio del rol de las mujeres en la agricultura familiar en Bolivia". En: *LAJED-Revista latinoamericana de Desarrollo Económico: 79-120*.

VARGAS, Mario.

2023. "Agua: un recurso determinante para la seguridad alimentaria". CIPCA. [web].

WRANGHAM, Richard.

2017. "Control of fire in the Paleolithic, Evaluating the Cooking Hypothesis". En: *Current Anthropology*, vol. 55, núm. 16: 303-313.

# EL ROL DE LA MUJER EN EL CUIDADO DEL AGUA: UNA PERSPECTIVA DESDE LAS PRÁCTICAS ANCESTRALES

**THE ROLE OF WOMEN IN WATER CARE:  
A PERSPECTIVE FROM ANCESTRAL  
PRACTICES**

JUANA ERITSA CASACA MACHICADO  
(KULLAKA WARÁ WARÁ)<sup>1</sup>  
KARLA DENISSE ALANOCA<sup>2</sup>

## Resumen

El presente artículo aborda la importancia del agua desde una perspectiva ancestral y el rol fundamental que desempeñan las mujeres en su cuidado y preservación. Basado en la ponencia de Wara Wara, guía espiritual y amauta, se rescatan conocimientos y ceremonias en torno a la Qutamama, la relación espiritual con el agua y la necesidad de recuperar estas prácticas en un contexto de crisis hídrica y ambiental. Se enfatiza la importancia de la participación de las mujeres en estas ceremonias como guardianas del agua y de la transmisión de saberes comunitarios. Finalmente, se discuten los desafíos contemporáneos que enfrentan estas comunidades debido a la presión extractivista y al cambio climático.

**Palabras clave:** Agua, Qutamama, mujeres, espiritualidad andina, conservación, saberes ancestrales, crisis hídrica, gestión comunitaria del agua.

## Abstract

*This article addresses the importance of water from an ancestral perspective and the fundamental role that women play in its care and preservation. Based on the words of Wara Wara, a spiritual guide and amauta, we rescue several knowledges and ceremonies around Qutamama as well as the spiritual relationship with water and the need to recover these practices in a context of water and environmental crisis. The importance of women's participation in these ceremonies as guardians of water and the transmission of community knowledge is emphasized. Finally, the contemporary challenges that these communities face due to extractive pressure and climate change are discussed.*

**Keywords:** *Water, Qutamama, women, andean spirituality, conservation, Ancient wisdom, hydric crisis, communal management of water.*

---

1 Es amauta y mujer sabia de las comunidades del lago Titikaka.

2 Colaboró con la redacción del artículo, traduciendo la oralidad de la Kullaka Wara Wara y sus sabias palabras a un formato de difusión académica. Correo electrónico: karladenisse.an@gmail.com

## Introducción

**E**l agua es un elemento sagrado en diversas cosmovisiones indígenas andinas, donde se le reconoce no solo como un recurso vital, sino como una entidad con la que se establece una relación espiritual y de reciprocidad. En estas tradiciones, el agua es vida y su flujo simboliza la continuidad de la existencia en la tierra. Sin embargo, en la actualidad, las fuentes de agua están amenazadas por múltiples factores, entre ellos la contaminación, el uso indiscriminado para actividades extractivas y la crisis climática.

En este contexto, resulta esencial rescatar las prácticas y conocimientos ancestrales sobre el respeto al agua, destacando el papel central de las mujeres en su conservación. Como guardianas del agua, las mujeres no solo han gestionado el acceso y distribución de este recurso en sus comunidades, sino que también han liderado procesos de resistencia y recuperación de saberes tradicionales frente a la crisis hídrica global (Boelens *et al.*, 2016).

El presente artículo explora cómo las ceremonias dedicadas a la Qutamama y otras manifestaciones rituales en los Andes refuerzan la relación sagrada con el agua. Además, se discuten los paralelismos con otras cosmovisiones indígenas de América Latina que promueven prácticas de conservación hídrica lideradas por mujeres. Finalmente, se analiza el impacto de las políticas de desarrollo y la necesidad de fortalecer estrategias comunitarias frente a la crisis del agua.

## La Qutamama y la relación espiritual con el agua

La relación espiritual con el agua en la tradición andina, encarnada en la figura de la Qutamama, es un tema profundamente enraizado en la cosmovisión de las comunidades indígenas, especialmente aquellas que habitan en las cercanías del lago Titicaca, como la isla de Suriqui. Wara Wara, una guía espiritual y amauta originaria de esta región, ha dedicado su vida a preservar y transmitir estos conocimientos ancestrales, destacando la importancia del respeto y la reciprocidad con el agua. Su ponencia no solo describe las prácticas rituales asociadas a la Qutamama, sino que también reflexiona sobre la desconexión moderna con este elemento vital y las consecuencias de su deterioro (Wara Wara, 2021). Esta perspectiva invita a cuestionar el paradigma occidental de explotación de la naturaleza, proponiendo en su lugar una relación simbiótica y respetuosa con el entorno, como lo sugieren también autores como Escobar (2016).

En la cosmovisión andina, el agua no es un recurso inerte, sino una entidad viviente y sagrada. Wara Wara explica que la Qutamama es una manifestación de la Pachamama (Madre Tierra), encargada de nutrir y sostener la vida. Esta concepción implica un diálogo espiritual en el que los seres humanos deben agradecer, pedir permiso y mantener el equilibrio con el agua. Las ceremonias dedicadas a la Qutamama son una expresión de este diálogo, que incluyen ofrendas de hojas de coca, flores y semillas, depositadas en vasijas tejidas de totora, una planta autóctona del lago Titicaca. Estas ofrendas buscan honrar a los espíritus del lago y a los guardianes del agua, conocidos como *apu* o *mallkus* (Wara Wara, 2024). Este tipo de prácticas rituales no solo refuerzan la cohesión comunitaria, sino que también reflejan una profunda comprensión de la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza, como lo han documentado estudios antropológicos en otras culturas indígenas (Gelles, 2000).

Uno de los momentos más significativos en el calendario ritual andino es el mes de agosto, conocido como el mes de la Qutamama. Durante este período, las ceremonias dedicadas al agua

se intensifican, y se cree que “todo lo que se dice, se cumple”. Wara Wara (2024) enfatiza que este mes es crucial para la siembra y la fertilidad de la tierra, ya que marca el inicio de un nuevo ciclo agrícola. Sin embargo, en la actualidad, muchas comunidades han olvidado estas prácticas, lo que ha llevado a una pérdida de conexión con los ciclos naturales y a una crisis hídrica que afecta no solo a Bolivia, sino a todo el mundo (Boelens *et al.*, 2014). Esta desconexión no es casual, sino el resultado de un sistema global que prioriza la explotación económica sobre la sostenibilidad ambiental, como lo critica Gudynas (2011). La mercantilización del agua y la erosión de las prácticas tradicionales son síntomas de una crisis más profunda: la pérdida de una relación sagrada con la naturaleza.

Wara Wara (2024) lamenta que, en tiempos antiguos, los habitantes de la isla de Suriquí respetaban el agua y comprendían que había momentos específicos para navegar y acceder al lago. Hoy en día, esta conexión se ha deteriorado, dando paso a una falta de respeto y a prácticas contaminantes, especialmente por el plástico. Esta contaminación no solo afecta al lago Titicaca, sino que refleja un problema global: la pérdida de la relación sagrada con el agua y la degradación de los recursos hídricos (Hommes *et al.*, 2016). La crisis del lago Titicaca es un ejemplo emblemático de cómo la contaminación y la sobreexplotación de los recursos hídricos están afectando a ecosistemas frágiles en todo el mundo. Como señala Postel (2017), la degradación de los cuerpos de agua no es solo un problema ambiental, sino también una crisis cultural y espiritual.

La pérdida de conocimientos ancestrales sobre el agua es una de las consecuencias más graves de esta desconexión. Wara Wara (2024) señala que muchas comunidades ya no realizan las ceremonias dedicadas a la Qutamama, y que las nuevas generaciones desconocen su significado e importancia. Esta pérdida no solo afecta la dimensión espiritual, sino también la gestión práctica del agua. Las comunidades andinas han desarrollado, a lo largo de siglos, sistemas de riego y manejo del agua que son sostenibles y respetuosos con el medio ambiente. Sin embargo, estos sistemas están siendo reemplazados por prácticas modernas que, en muchos casos, son insostenibles y contribuyen a la escasez de agua (Hommes *et al.*, 2016). Este fenómeno no es exclusivo de los Andes; en todo el mundo, los sistemas tradicionales de gestión del agua están desapareciendo, lo que representa una amenaza para la sostenibilidad ambiental y la diversidad cultural (Boelens *et al.*, 2015).

En la cosmovisión andina, la relación con el agua está basada en el principio de reciprocidad, conocido como *ayni*. Este principio implica que los seres humanos deben devolver a la naturaleza lo que reciben de ella. Wara Wara (2024) enfatiza que la recuperación de esta relación de reciprocidad es esencial para restaurar el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Esto implica no solo la realización de rituales, sino también la adopción de prácticas cotidianas que respeten y protejan el agua. Este enfoque encuentra eco en los trabajos de Berkes (2012), quien destaca cómo las prácticas tradicionales de manejo de recursos naturales están basadas en principios de reciprocidad y sostenibilidad. Sin embargo, más allá

*la recuperación de la  
relación de reciprocidad  
es esencial para  
restaurar el equilibrio  
entre los seres humanos  
y la naturaleza.*

de las teorías académicas, es necesario preguntarnos: ¿cómo podemos traducir estos principios a un mundo globalizado y urbanizado? La respuesta no es sencilla, pero implica un cambio radical en nuestra forma de entender y relacionarnos con la naturaleza.

La ponencia de Wara Wara es un llamado a recuperar la relación sagrada con el agua. En un mundo donde la crisis hídrica es cada vez más grave, la sabiduría de las comunidades andinas ofrece una perspectiva profunda y holística sobre la importancia de este elemento vital. Enfatizando que es necesario volver a honrar a la Qutamama, no solo a través de rituales, sino también mediante acciones concretas que protejan y respeten el agua. Como ella misma dice, “sin agua no hay vida”, y es responsabilidad de todos asegurar que este recurso vital sea tratado con el respeto y la reverencia que merece. Este llamado a la acción no es solo un recordatorio de nuestra dependencia del agua, sino también una invitación a repensar nuestra relación con la naturaleza en un contexto de crisis ecológica global.

### **El papel de la mujer en la conservación del agua**

En las comunidades andinas, la labor de las mujeres en la conservación y gestión del agua se configura como un eje central para la supervivencia cultural, ambiental y social. Durante siglos, ellas han sido las encargadas de transmitir saberes ancestrales, de organizar rituales y de gestionar el recurso vital no solo desde una perspectiva práctica, sino también espiritual. En el contexto del lago Titicaca, donde el agua es considerada sagrada y está intrínsecamente ligada a la identidad y cosmovisión andina, la acción de las mujeres adquiere una relevancia inigualable. Estas defensoras del agua han asumido roles que van desde la administración del recurso en el ámbito doméstico hasta la coordinación de campañas de limpieza, la implementación de sistemas de captación y el impulso de políticas públicas que aseguren el acceso equitativo y sostenible al agua.

Un aspecto fundamental de esta labor lo ha plasmado Wara Wara (2024), quien en su ponencia sobre la Qutamama y el respeto al agua expone que las mujeres son las principales guardianas de la conexión espiritual con el agua. Según sus palabras, el agua no es un recurso inerte, sino un ser vivo que debe ser honrado y cuidado a través de rituales y ofrendas. En sus enseñanzas se resalta la importancia de preservar el legado de las abuelas y madres, quienes transmitieron la sabiduría ancestral sobre la naturaleza del agua, entendida como un elemento sagrado y esencial para la vida.

La modernidad y la expansión de sistemas tecnológicos han traído consigo desafíos que han afectado la calidad y disponibilidad del agua. La contaminación industrial, el uso indiscriminado y la falta de políticas integrales han generado problemas que impactan directamente en la salud y el bienestar de las comunidades. En este escenario, la respuesta de las mujeres ha sido contundente, ya que han logrado articular esfuerzos locales que combinan la tradición con la innovación. Su capacidad para integrar conocimientos ancestrales con técnicas modernas de monitoreo y gestión ambiental representa un ejemplo de resiliencia y creatividad.

El liderazgo femenino se evidencia en múltiples experiencias a lo largo del Lago Titicaca. Un ejemplo emblemático es el de Rosa Jalja, reconocida lideresa indígena aymara y figura central en la defensa del agua. Dedicando gran parte de su vida a sensibilizar y movilizar a las comunidades contra la contaminación y el deterioro ambiental del Titicaca. Como miembro activo de la Red

de Mujeres Unidas en Defensa del Agua, ha coordinado jornadas de limpieza, ha impulsado monitoreos de la calidad del agua y ha promovido la educación ambiental basada en el respeto hacia los ciclos naturales (Jalja, 2023).

De manera complementaria, la experiencia de Vilma Paye Quispe, activista y lideresa de la comunidad aymara de Copacabana, ilustra cómo la acción local puede transformar situaciones críticas en oportunidades de cambio. En 2015, cuando la crisis ambiental se manifestó de manera dramática con la muerte masiva de especies acuáticas y el agravamiento de la contaminación, Paye Quispe se unió a la red de Mujeres Unidas en Defensa del Agua. Su liderazgo fue crucial para organizar campañas de monitoreo y para impulsar iniciativas que buscaran soluciones comunitarias ante la escasez y la degradación del agua (Jabiel, 2022).

Otra figura destacada es la de Elvira Chicani Cruz, procedente de la comunidad de Perka Norte, en el litoral peruano del Titicaca. Chicani Cruz se ha distinguido por su papel en la educación ambiental y en la coordinación de proyectos orientados a la protección de la biodiversidad. Sus iniciativas han incluido talleres educativos, jornadas de monitoreo y campañas de sensibilización que han logrado generar un cambio en la percepción de la comunidad sobre la importancia del agua y la necesidad de conservarla frente a amenazas como el tráfico de especies y la contaminación (Jabiel, 2022).

El testimonio de estas lideresas se inserta en un marco teórico que reconoce la importancia de reinterpretar el conocimiento ecológico tradicional. Autores como Gómez-Baggethun y Reyes-García (2013) sostienen que el conocimiento ancestral constituye una fuente invaluable de estrategias sostenibles para la gestión de recursos naturales. En este sentido, la labor de las mujeres en la transmisión intergeneracional de estos saberes es fundamental, ya que garantiza que prácticas milenarias, que han permitido la conservación del agua y la armonía con la naturaleza, no se pierdan en el proceso de modernización.

La integración de saberes tradicionales y estrategias modernas ha dado lugar a la formación de redes y proyectos comunitarios que potencian la acción colectiva. Iniciativas como la Red de Mujeres Unidas en Defensa del Agua y el proyecto “Centro Juvenil de Mujeres Cohana” en Bahía Cohana han logrado articular esfuerzos que van más allá de la acción individual. Estas redes facilitan el intercambio de conocimientos, la coordinación de actividades y el fortalecimiento de la capacidad de respuesta ante episodios críticos, como la contaminación y la sequía (UICN, 2023).

El concepto de “agua como sujeto” es otro de los pilares fundamentales que emerge de las intervenciones de las defensoras del agua. Esta perspectiva propone que el agua debe ser reconocida no únicamente como un recurso para el consumo humano, sino como un ente vivo con derechos propios. Las enseñanzas de Wara Wara (2024) recalcan que honrar el agua a través de rituales y ofrendas es una forma de reconocer su condición sagrada y su papel fundamental en la vida de las comunidades andinas.

A pesar de los avances logrados a través de la acción colectiva y el liderazgo de las mujeres, persisten desafíos importantes que obstaculizan una gestión integral y equitativa del agua. La falta de reconocimiento formal de la labor femenina, la persistencia de estereotipos de género

y la marginación en los espacios de toma de decisiones constituyen barreras que deben ser superadas para garantizar la sostenibilidad del recurso (Olivera, 2004).

La protección del lago Titicaca, con su inmensidad y su profundo significado cultural, se ha convertido en un símbolo de la resistencia y la capacidad transformadora de las mujeres. La labor de defensoras como Rosa Jalja, Vilma Paye Quispe y Elvira Chicani Cruz, demuestra que la acción de las mujeres es determinante para revertir procesos de deterioro ambiental y para reconstruir la relación sagrada que históricamente ha existido entre las comunidades andinas y el agua.

### **Reflexiones finales: El agua, la espiritualidad y los desafíos contemporáneos**

La cosmovisión andina nos invita a ver el agua desde una perspectiva que trasciende la concepción meramente económica, recordándonos que el agua es un ente vivo con el que se establece una relación de reciprocidad. En estas tradiciones, el agua es considerada sagrada, y su protección va más allá de la mera gestión de un recurso; es una forma de honrar la vida misma. Esta perspectiva, en la que se entiende que el agua tiene espíritu, resuena en las enseñanzas de Wara Wara (2024), quien sostiene que para los andinos el agua no es un objeto de explotación, sino una presencia viva que demanda respeto, gratitud y cuidado a través de rituales y ofrendas.

En la tradición andina, la reciprocidad es el principio rector que guía la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Sin embargo, las comunidades andinas enfrentan desafíos contemporáneos que amenazan esta relación ancestral. La presión extractivista derivada de actividades como la minería y la agricultura intensiva ha tenido un impacto devastador en las fuentes hídricas. Wara Wara (2024) denuncia que la falta de respeto y la explotación indiscriminada del agua han precipitado una crisis hídrica que pone en riesgo tanto la salud de los ecosistemas como la supervivencia de las comunidades que dependen de ella.

Otro desafío importante es la pérdida de conocimientos tradicionales, que ha resultado en la desconexión de las nuevas generaciones con las prácticas ancestrales de cuidado y manejo del agua. La modernización y la influencia de modelos de desarrollo que priorizan la eficiencia económica sobre el equilibrio ecológico han desplazado las ceremonias y rituales que históricamente han reforzado la relación espiritual con el agua.

Ante estos desafíos, resulta imperativo recuperar la relación sagrada con el agua y reconocer la importancia del rol de las mujeres en su protección. La experiencia de las defensoras, que ha quedado plasmada en la enseñanza de Wara Wara, es un llamado a replantear nuestra relación con el medio ambiente desde una perspectiva holística. Aquella cosmovisión que entiende el agua como un ente vivo que merece ser honrado y protegido, contrasta con las aproximaciones occidentales centradas en el valor económico del recurso y ofrece un modelo de gobernanza que promueve la justicia, la equidad y la sostenibilidad.

*resulta imperativo  
recuperar la relación  
sagrada con el agua y  
reconocer la importancia  
del rol de las mujeres  
en su protección.*

## Bibliografía

ARRIZABALAGA DÍEZ, Marina e Irene EZQUERRA LÁZARO.

2018. “Un recorrido por la dimensión cultural del agua”. En: *Diseño y Tecnología para el Desarrollo*, vol. 5: 5-19. [web].

BOELEN, Rutgerd, Jaime HOOGESTEGER y Jean Carlo RODRÍGUEZ DE FRANCISCO.

2014. “Commoditizing water territories: The clash between Andean water rights cultures and payment for environmental services policies”. En: *Capitalism Nature Socialism*, vol. 27, núm. 3: 56-74. [web].

BOELEN, Rutgerd, Thomas PERREAULT y Jeroen VOS.

2016. *Water Justice*. Cambridge University Press. Cambridge, Reino Unido.

CASACA, Juana.

2023. “Ponencia sobre el respeto al agua y las ceremonias ancestrales”. Ponencia presentada en *Warmi Uma, voces de mujeres sobre el agua*. La Paz, Bolivia.

ESCOBAR, Arturo.

2016. “Thinking-feeling with the Earth: Territorial struggles and the ontological dimension of the epistemologies of the South”. En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, núm. 1: 11-32. [web].

GELLES, Paul H.

2010. *Water and power in highland Peru: The cultural politics of irrigation and development*. Rutgers University Press. New Brunswick, Estados Unidos.

2000. *Water and power in highland Peru: The cultural politics of irrigation and development*. Rutgers University Press. New Brunswick, Estados Unidos.

GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik y Victoria REYES-GARCÍA.

2013. “Reinterpreting change in traditional ecological knowledge”. En: *Human Ecology*, vol. 41, núm. 4: 643-647. [web].

GUDYNAS, Eduardo.

2011. “Buen Vivir: Today’s tomorrow”. En: *Development*, vol. 54, núm. 4: 441-447. [web].

JABIEL, Sabrina.

2022. “Las defensoras de la vida que se extingue en el lago Titicaca”. En: *Periodistas por el planeta*. [web].

JALJA, Rosa.

2023. “Rosa Jalja: Las mujeres voluntarias en defensa del agua”. En: *UN Women*. [web].

2017. *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Polity Press. Cambridge, Reino Unido. [web].

OLIVERA, Oscar.

2004. *Cochabamba: Water war in Bolivia*. South End Press. Cambridge, Estados Unidos.

POSTEL, Sandra.

2017. *Replenish: The virtuous cycle of water and prosperity*. Island Press. Washington D. C., Estados Unidos. [web].

SHIVA, Vandana.

2002. *Water wars: Privatization, pollution, and profit*. South End Press. Cambridge, Estados Unidos.

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza.

2023. “El agua y las mujeres”. En: *IUCN Blog*. [web].

# SEMBRANDO AGUA PARA COSECHAR VIDA: GESTIÓN COMUNITARIA DE CUENCAS EN TIQUIPAYA (COCHABAMBA)

**SOWING WATER TO HARVEST LIFE:  
COMMUNITY WATERSHED MANAGEMENT  
IN TIQUIPAYA (COCHABAMBA)**

**DANIELA AGUIRRE-TORRES<sup>1</sup>  
JUDITH U. GONZALES LÓPEZ<sup>2</sup>**

## Resumen

La escasez de agua y los desastres ambientales por deslizamientos y desbordes de ríos son problemáticas que van en incremento en Bolivia. En la región metropolitana de Cochabamba las mazorras son más frecuentes desde el 2018, mientras que la escasez de agua tiene más de 30 años. Frente a esta situación se plantea la necesidad de una gestión integral de los recursos hídricos desde lo público y lo comunitario. En este artículo, presentamos un modelo de gestión comunitaria desarrollada por las comunidades del Distrito 3 del municipio de Tiquipaya (que se encuentran en la ladera sur del Parque Nacional Tunari), que combina las formas organizativas de la comunidad con herramientas oficiales de planificación a través del Organismo de Gestión de Cuencas 13 de Agosto. Dentro de las formas comunitarias, con sus fortalezas y debilidades, abordamos los roles de género en la gestión hídrica, donde las mujeres participan en la toma de decisiones. Finalmente, nos referimos a los desafíos que enfrentan las comunidades por los impactos del cambio climático y las actividades antrópicas sobre los ecosistemas, las fuentes y el acceso al agua.

**Palabras clave:** gestión hídrica, comunitario, organismo, cuenca, género.

## Abstract

*Water scarcity and environmental disasters caused by landslides and river overflows are increasing problems in Bolivia. In the metropolitan region of Cochabamba, mudflats have become more frequent since 2018, while water scarcity has been going on for more than 30 years. In light of this situation, there is a need for comprehensive management of water resources from the public and community levels. In this article, we present a community management model developed by the communities of District 3 of the municipality of Tiquipaya (located on the southern slope of the Tunari National Park), which combines the organizational forms of the community with official planning tools through the 13 de Agosto Watershed Management Agency. Within community forms, with their strengths and*

---

1 Maestría en Ciencias Sociales (FLACSO, 2015), coordinadora de Programa Tunari de la Asociación Civil Armonía.  
Correo electrónico: wvilat@gmail.com.

2 Estudiante de la carrera Técnica Superior en Agronomía por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Secretaria de Actas de la comunidad Thola Pujru.  
Correo electrónico: floriculturamip.districto3@gmail.com

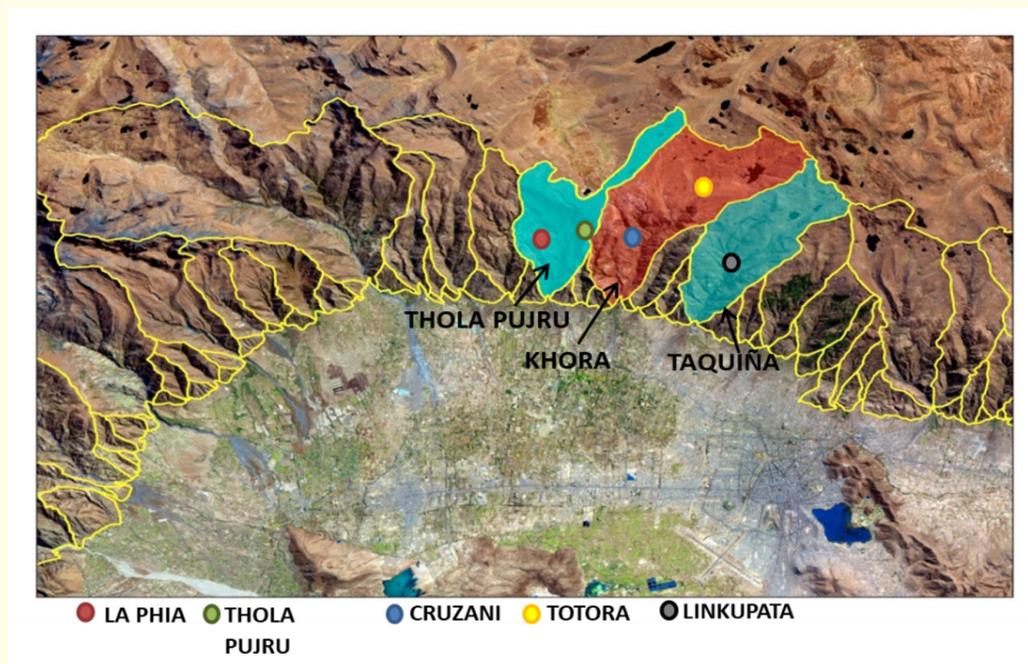
*weaknesses, we address gender roles in water management, where women participate in decision-making. Finally, we refer to the challenges faced by communities due to the impacts of climate change and anthropogenic activities on ecosystems, sources and access to water.*

**Keywords:** *water management, community, organization, watershed, gender.*

### Introducción

La región andina del departamento de Cochabamba cuenta con una de las áreas protegidas más importantes: el Parque Nacional Tunari, un territorio denso y abigarrado de paisaje y gente, que es esencialmente hídrico. La “generación”, flujo y circulación del agua caracteriza su naturaleza y función ecosistémica. Por su ubicación, constituye un espacio atravesado por una intrincada y extensa red de centenares de vertientes, lagunas y ríos que baja sus aguas a través de microcuencas. Entre ellas, las microcuencas de la ladera sur que se distribuyen en seis municipios de la región metropolitana (Sipe Sipe, Vinto, Quillacollo, Tiquipaya, Cercado y Sacaba), y que proveen de agua a los grandes sistemas de riego adyacentes al PNT y a la población cochabambina para su consumo (Faunagua, 2016).

El municipio de Tiquipaya presenta tres microcuencas importantes, Thola Pujru, Khora y Taquiña, que se encuentran en el territorio del Distrito 3, que aglutina a cinco comunidades representadas por la Subcentral 13 de Agosto: La Phia, Cruzani, Thola Pujru, Totorá y Linkho Pata; las cuales se distribuyen entre la cuenca media y la cuenca alta. Por esta característica, su economía se basa principalmente en la agricultura (tradicional y bajo sistemas agroforestales) y la ganadería (camélidos, bovinos y ovinos), tanto para la comercialización como para el consumo familiar. Producen flores, frutas, verduras, tubérculos y granos; sin embargo, por el valor comer-



**Figura 1:** Mapa de ubicación de las cuencas Thola Pujru, Khora y Taquiña, y las comunidades del Distrito 3.

**Fuente:** OGC (13 de agosto de 2016).

cial predominan la producción de flores (Cruzani y Thola Pujru), y la producción de tubérculos (La Phia, Totora y Linkho Pata) (Aguirre-Torres, 2024).

Uno de los problemas que enfrentan las comunidades del Distrito 3, por efectos del cambio climático y por actividades antrópicas, como el cambio de uso de suelo, es la escasez del agua, cuya disminución es alarmante, al punto de ser extremadamente escasa durante la época seca, especialmente entre agosto e inicios de noviembre. Hace 15 años, las comunidades regaban poco y no existía el riego por turnos. Actualmente, el riego ha incrementado, por lo que se han establecido turnos; además, el agua se comparte con los regantes del valle bajo de Cochabamba, lo que implica un mayor uso y esto, a su vez, conlleva conflictos interdistritales.

Frente a esta situación, desde 2017 las comunidades del Distrito 3 están restaurando los bosques nativos para proteger sus fuentes de agua a través de acciones clave como declarar zonas de protección comunitaria, reforestar su territorio con cerca de 200.000 arbolitos nativos e implementar parcelas agroforestales. Todas estas acciones se desarrollan en el marco de la gestión de los recursos hídricos y en un modelo de gobernanza comunitaria que exponemos en el presente artículo.

### **Gestión de Recursos hídricos**

La gobernanza hídrica se refiere a “la formulación, el establecimiento e implementación de políticas, legislación e instituciones asociadas a la gestión del agua y a la clarificación de las funciones y responsabilidades del gobierno, la sociedad civil y el sector privado en relación con los recursos y servicios hídricos” (Bocarejo, 2018: 112). Lo que implica considerar dimensiones como el poder, la propiedad, los límites, la toma de decisiones y el curso de las acciones que los mercados, jerrarquías y redes hacen del agua (Sepúlveda, 2023).

La gestión de los recursos hídricos se puede caracterizar de diversas maneras, una de ellas es la función de quien la gestiona, de qué manera toma las decisiones y cuáles son los objetivos finales que motivan su accionar. En este sentido, se identifican tres tipos generales de gestión: gestión pública, gestión privada y gestión social o comunitaria (Arroyo, 2015; citado en Correa *et al.*, 2020).

La gestión de los recursos hídricos y los servicios que el agua presta a la sociedad requiere considerar específicamente aspectos como: 1) la formulación e implementación de instituciones, legislación y políticas hídricas, 2) la aclaración de las funciones y responsabilidades del gobierno, la sociedad civil y el sector privado a partir de espacios de diálogo, coordinación interseccional y resolución de conflictos, 3) la definición de los derechos de agua y su regulación (Katusiime y Schüt, 2020; citado en Sepúlveda, 2023: 5).

Mientras que la gestión hídrica es el proceso de planificar, desarrollar y administrar los recursos hídricos; la gobernanza es el conjunto de sistemas que regulan la gestión de estos recursos. Por tanto, si la gobernanza es ineficaz, la gestión será

*la gobernanza es el conjunto de sistemas que regulan la gestión de estos recursos.*

ineficiente, puesto que afectará negativamente en la cantidad y calidad del recurso, su acceso y los costos en la prestación de los servicios.

**Gestión Integrada de Recursos Hídricos**

La gestión pública de los recursos hídricos se vincula a lo institucional-estatal, aunque hace referencia a una responsabilidad compartida entre los actores involucrados, es el Estado el que debe crear políticas y normas adecuadas para que los gobiernos locales y las empresas sean capaces de administrar, controlar, evaluar y ejecutar programas y proyectos referidos a este recurso (Pizarro, 2020).

En los últimos años, Bolivia está experimentando una fuerte presión sobre los recursos hídricos por el desplazamiento de la frontera agrícola y el incremento de su producción para satisfacer las necesidades de una población en aumento. Además de la intensificación de las actividades mineras e industriales, que están ocasionando la contaminación de las tierras y el agua. A esto se suma las condiciones climáticas del país que genera una distribución desigual del agua, especialmente en las ciudades que tienen problemas de escasez hídrica, lo que se agudiza con los impactos del cambio climático.

Frente a esta situación, el Estado boliviano adoptó como política pública la implementación de la Gestión Integrada de Recursos Hídricos (GIRH) y el Manejo Integral de Cuencas (MIC), a través del Plan Nacional de Cuencas (PNC), cuya primera versión fue presentada en el 2006 por el gobierno central.

La GIRH se define como “el proceso que promueve la gestión y el desarrollo coordinado del agua, de la tierra y de los recursos relacionados, con el fin de maximizar el bienestar económico y social con equidad y sin comprometer la sostenibilidad de los ecosistemas vitales” (Global Water Partnership, 2000; citado en Llavona, 2020: 18). Uno de sus aspectos centrales es la multiplicidad de los usos del recurso hídrico y la garantía de acceso al agua potable para la población, la



**Figura 2:** Niveles de escala del Plan Nacional de Cuencas de Bolivia.

**Fuente:** Llavona (2020).

disponibilidad de agua para la agricultura, la industria, la producción energética, la navegación y la preservación del medio ambiente, mediante la reserva de caudales ecológicos o protección de cuencas (Llavona, 2020).

De acuerdo con el PNC, la GIRH está orientada hacia la consecución de la máxima eficiencia en el reparto del recurso agua, considerando la multiplicidad de sus usos y la equidad en su asignación y, su ámbito de actuación estará relacionado con aspectos institucionales y organizacionales. Por su parte, en el MIC se considera el aprovechamiento sostenible del recurso agua, pero desde una perspectiva técnica de uso y manejo de los recursos naturales, incluyendo acciones concretas para su aprovechamiento sostenible (MMAyA, 2017; citado en Llavona, 2020: 21).

El Plan Nacional de Cuencas se formula a través de Programas Plurianuales Quinquenales (PP), desde el 2008 hasta la fecha se han implementado cuatro PP. Este plan presenta un enfoque multiescala, que combina a) una planificación a nivel nacional, para la construcción de la institucionalidad y las capacidades de implantación de una nueva política de cuencas y aguas; b) una planificación intersectorial de los usos y protección de las fuentes de agua a nivel de cuenca estratégica, a través de los Planes Directores de Cuencas (PDC) y c) el desarrollo de proyectos de inversión y normas locales de protección a nivel de microcuencas, a través de los proyectos GIRH y MIC (Llavona, 2020).

Actualmente, la estrategia de los PDC cubre un total de seis cuencas estratégicas, correspondientes al 17% del territorio nacional sobre el que se asienta el 60% de la población de Bolivia. El valle de Cochabamba cuenta con el Plan Director de la Cuenca del Río Rocha, priorizada por problemas de contaminación y conflictos sobre el acceso a fuentes de agua. Sin embargo, por la falta de fuentes de financiamiento, disminución de inversiones por recortes presupuestarios provenientes del IDH y el alto grado de conflictividad, estos planes directores han tenido dificultades en su implementación (Llavona, 2020).

De los objetivos específicos del PNC se desprenden siete componentes que definen las líneas estratégicas del PP: 1) Gestión de Cuencas Estratégicas y Planes Directores de Cuencas, 2) Inversiones en GIRH-MIC, 3) Gestión de Riesgos Hidrológicos y de Cambio Climático (GRH-CC), 4) Gestión de la Calidad Hídrica (GCH), 5) Programa Intercultural de Cuencas Pedagógicas (PICP); 6) Gestión de sistemas de información y comunicación hídrico-ambiental (GSIC), y 7) Fortalecimiento Institucional y Desarrollo de capacidades para la gestión hídrico-ambiental (FI-DI).

En el caso de los municipios, Tiquipaya a través de la Unidad de Cuencas del Gobierno Autónomo Municipal (GAM) y en línea con el PDC del río Rocha, desarrolló su Estrategia Municipal de Gestión de Cuencas 2023-2027, que está dividida en Programas y Proyectos, y donde establece la conformación de tres plataformas: social, técnica e institucional. Sin embargo, dicha estrategia no está vigente porque no fue aprobada por la Subcentral Campesina 13 de Agosto del Distrito 3; los dirigentes de las cinco comunidades mostraron su desacuerdo al proyecto de ley de dicha estrategia por la falta de socialización y de participación social en su construcción.

### Gestión comunitaria de los recursos hídricos

En un sentido sociológico, lo comunitario es un tipo de relación social “que se basa en vínculos subjetivos, como los sentimientos, la proximidad territorial, las creencias y las tradiciones comunes, y donde predomina lo colectivo sobre lo individual y lo íntimo frente a lo público” (Torres Carrillo, 2013; citado en Villalba, 2023: 4). En este sentido, los elementos esenciales que hacen a la comunidad son un espacio territorial (demarcado y definido por la posesión), una historia común (que se transmite oralmente y de generación en generación), una forma de organización y un sistema de justicia (Díaz, 2004; citado en Villalba, 2023).

La comunidad tiene recursos comunales (bosque, sistema de riego) o usos comunales (pastoreo) que requieren una respuesta organizativa. Como comunidad hay una toma de decisiones económicas, sociales y políticas en relación al recurso, y estas decisiones van afectar a cada unidad familiar (Palerm, 2009: 168). En la gestión comunal los medios de trabajo y los recursos naturales son propiedad comunal o colectiva, y la distribución de los mismos en calidad de posesión es privada/familiar (Patzí Paco, 2004; citado en Villalba, 2023).

La gestión comunitaria es una de las formas tradicionales de administración de los recursos naturales en comunidades indígenas y campesinas, siendo parte de su identidad sociocultural (Palerm, 2009), donde los integrantes tienen la capacidad de decidir y participar en los factores que influyen en su vida diaria (Cajas, 1999). Es la expresión más alta de la participación, que implica un conocimiento profundo de la realidad, la priorización de necesidades, la planificación, un proceso de toma de decisiones y la ejecución de tareas que determinan el futuro de una localidad en términos de su desarrollo (Correa *et al.*, 2020).

Respecto a los recursos hídricos, la gestión comunitaria implica prácticas, saberes y tradiciones de las comunidades, pueblos, organizaciones comunitarias, juntas de agua, juntas de riego sobre la gestión de este recurso, su conservación, uso y aprovechamiento (Secretaría del Agua de Ecuador, 2017; citado en Correa *et al.*, 2020). Las comunidades del Distrito 3 se organizan a través de asambleas comunales, donde se toma decisiones sobre el uso y conservación del agua. “Las principales prioridades para la comunidad son la protección de las fuentes de agua, el acceso equitativo al recurso, la conservación de las fábricas de agua [bosques y cuenca] y la implementación de prácticas sostenibles para garantizar su disponibilidad a largo plazo” (Benjamín Vargas, comunicación personal, comunidad La Phia, 10 de febrero de 2025).

La gestión comunitaria de los recursos hídricos es fundamental en la prestación de servicios en donde intervienen criterios administrativos y financieros, organizativos y de comunicación, puesto que cuenta con una estructura institucional de apoyo constituida por normas, procedimientos, funciones y recursos humanos, cuya articulación permite a las organizaciones atender las necesidades y demandas de los usuarios (Correa, *et al.*, 2020). En el caso de las comunidades del Distrito 3, el Sindicato Agrario constituye la estructura orgánica para la gestión hídrica (con normas, procedimientos y funciones particulares), que reúne otras formas organizativas internas como las juntas de riego y de agua potable, las cuales cuentan con su propio directorio. El sindicato se articula con las instituciones públicas y privadas a través de la Subcentral, ente matriz que representa a las cinco comunidades.

En este sentido, la gestión del agua es un tema central en sus reuniones comunales, donde “se revisan los problemas actuales, se planifican proyectos y se asignan responsabilidades para su mantenimiento. También se trata el punto de riego y agua potable, y se coordina con el OGC y otros comités locales, riego, agua potable y organización de mujeres” (Ciriaco Aranibar, comunicación personal, comunidad Totorá, 18 de febrero de 2025). Las decisiones respecto a estos temas se toman por consenso en las asambleas, donde cada miembro de la comunidad puede expresar su opinión.

En la gestión de los recursos hídricos “se realizan trabajos comunitarios, donde los pobladores trabajan de manera colectiva en el mantenimiento de riego y agua potable, la reforestación, la construcción de reservorios y el mantenimiento de la infraestructura hídrica” (Ciriaco Aranibar, comunicación personal, comunidad Totorá 18 de febrero de 2025). También se realizan otras actividades como la rotación de cultivos, diversificación agrícola, conservación de suelos con muros de piedra y barreras vivas. La forestación y reforestación de cuencas se realiza con el objetivo de sembrar agua y tener un uso eficiente del agua.

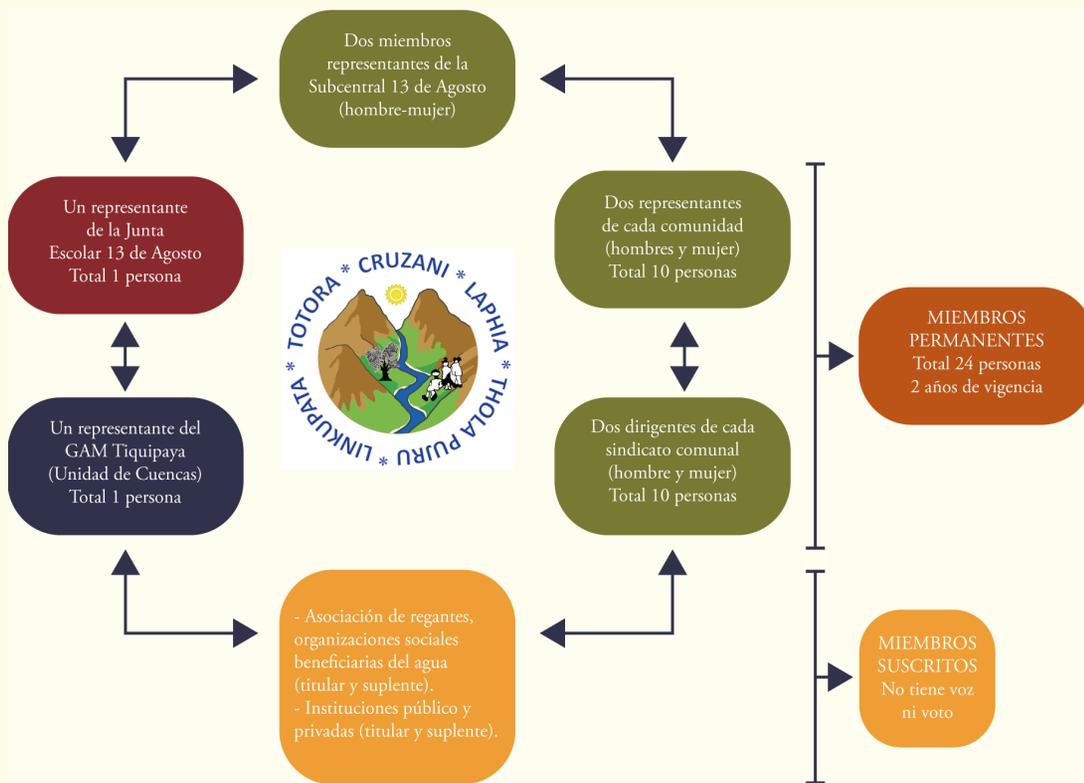
#### **Organismo de Gestión de Cuencas 13 de Agosto**

El Programa Intercultural de Cuencas Pedagógicas (PICP) del PNC se conforma de proyectos pedagógicos orientados a desarrollar capacidades de gestión del agua entre los actores involucrados en torno a planes de Gestión Integrada de Cuencas. Las cuencas pedagógicas se establecen en microcuencas y, de acuerdo con el programa, su proceso debe ser liderado por las propias comunidades de la cuenca, representados todos en un Organismo de Gestión de la Cuenca (OGC) (Llavona, 2020).

*Las cuencas pedagógicas se establecen en microcuencas y su proceso debe ser liderado por las propias comunidades de la cuenca.*

A nivel de comunidades y usuarios locales, el PNC desarrolló como estrategia la creación de los Organismos de Gestión de Cuencas. Los OGC se forman en el marco del PP 2008-2012, primero como interlocutores ante las entidades ejecutoras de los proyectos de inversión, y luego como las entidades intercomunales de gestión de los recursos naturales de las microcuencas. Estos se establecen a partir de estructuras de organización social existentes (sindicatos, marcas, organizaciones de regantes, etc.). En el año 2017 se habían conformado 25 OGC (Llavona, 2020: 31).

En 2011 se crean dos OGC en el municipio de Tiquipaya, para las microcuencas Khora y Thola Pujru. En 2012 se aprueba el componente de la Cuenca Pedagógica y como resultado se conforma el OGC 13 de Agosto que, además de unificar las dos OGC anteriores, se constituye en la instancia operativa técnica y de gestión de las cuencas y comunidades de la Subcentral. Su objetivo, promover una participación activa de los actores locales (familias) e instituciones públicas y privadas en la gestión de los recursos hídricos y recursos naturales de las tres microcuencas del Distrito 3.



**Figura 3:** Relaciones entre miembros dentro de la estructura del OGC 13 de Agosto. Imagen interna: logotipo del OGC con el nombre de las cinco comunidades. **Fuente:** OGC (13 de agosto de 2016).

El OGC permite una gestión autónoma y comunitaria del agua. Es el brazo operativo de la Subcentral 13 de Agosto, como de hombres y mujeres, asegurando que las decisiones sean tomadas por los propios pobladores y no por entidades externas. También facilita la ejecución de proyectos de protección de nuestras fábricas de agua [bosques de Kewiña] y el acceso a financiamiento para infraestructura hídrica. Coordina acciones de protección de fuentes hídricas y mantenimiento de infraestructura (Benjamín Vargas, comunicación personal, comunidad La Phia, 10 de febrero de 2025).

La estructura del OGC 13 de Agosto está conformada por dos tipos de miembros: 1) permanentes, que son los representantes de las organizaciones sindicales, Subcentral 13 de Agosto, Junta Escolar y Unidad de Cuencas del GAM Tiquipaya, quienes son responsables de informar a las bases todos los temas tratados en asamblea; y 2) suscritos, que son todas las instituciones público privadas que desarrollen proyectos en las tres microcuencas (ver Figura 3). Además, cuenta con un directorio conformado por 10 personas, entre hombres y mujeres, que representan a sus comunidades (dos personas por comunidad); este directorio es responsable de dirigir, organizar, gestionar, planificar, ejecutar y controlar todo lo relacionado al OGC.

El OGC 13 de Agosto es fundamental porque representa un modelo de gestión comunitaria del agua, que fusiona estructuras organizativas campesinas (como el sindicato agrario y las subcentrales) con estructuras de planificación oficial (diseñadas por el Estado). En contraste

con la gestión pública, que suele ser menos accesible para los pobladores, a través del OGC los habitantes del Distrito 3 tienen mayor autonomía y control sobre el acceso al agua, promoviendo prácticas sostenibles y garantizando la participación de la comunidad en la toma de decisiones.

Sin embargo, el OGC presenta debilidades internas en su organización debido, muchas veces, al desconocimiento de su funcionamiento por parte de las personas que conforman el directorio y a la obligatoriedad comunal de asumir una cartera. Por otro lado, la estructura en su totalidad pocas veces funciona, ya que la mayor parte de los afiliados considera que la OGC solo es el directorio de 10 personas. A esto se suma que el técnico de la Unidad de Cuencas destinado para trabajar con el OGC tiene una participación esporádica y limitada por falta de recursos económicos y personal en el GAM Tiquipaya.

### **Plan Comunal de Gestión de Cuencas**

Las actividades contempladas en la gestión hídrica de las comunidades del distrito 3 están definidas en el Plan Comunal de Gestión Integral de Cuencas, a través de cuatro componentes con sus diferentes líneas de acción, las cuales son implementadas en proyectos de conservación y uso eficiente del agua, como la reforestación en zonas estratégicas para mejorar la recarga hídrica. El Plan Comunal facilita la planificación adecuada con respecto a la gestión comunal y la gestión municipal.

En el año 2016, el OGC 13 de Agosto con apoyo del Programa Intercultural de Cuencas Pedagógicas del Viceministerio de Recursos Hídricos y Riego desarrolló su primer Plan Comunal por un periodo de cinco años (2017-2022). En este proceso participaron las cinco comunidades, donde las y los comunarios definieron los siguientes componentes: 1) Protección de los recursos naturales (gobernanza) con una línea de acción; 2) Protección de cuencas, con tres líneas de acción; 3) Mejoramiento de la producción agrícola y pecuaria, y otros emprendimientos, con seis líneas de acción; y 4) Fortalecimiento social y organizativo, con cuatro líneas de acción.

En 2022, la ONG Kurmi actualizó el Plan Comunal con un horizonte de siete años (2023-2030), dando énfasis al diagnóstico e incorporando algunos cambios en los componentes, los cuales fueron reformulados en: 1) Manejo de cuencas en las laderas de la cordillera; 2) Manejo de cuencas en el cauce de ríos y quebradas; 3) Desarrollo económico y productivo sostenible e integral; 4) Fortalecimiento de la participación y gestión social, cultura y organizativa para la gobernanza de cuencas.

Ambos planes carecen de indicadores para monitorear y evaluar la implementación de las actividades propuestas. Tampoco son explícitos en la relación del Plan Comunal con la Estrategia Municipal de Gestión de Cuencas. En este sentido, en 2023 la ONG Asociación Armonía llevó adelante la construcción participativa de una estrategia de desarrollo sostenible de las comunidades y la protección de las funciones ecosistémicas del Distrito 3 con un horizonte de 10 años (2023-2033). El objetivo fue operativizar el Plan Comunal a través de la identificación e incorporación de actores institucionales y locales, la elaboración de actividades concretas para cada componente, la elaboración de indicadores (iniciales, de medio término y finales) y la articulación de herramientas de planificación local y municipal.



**Figura 4:** Mapa de reforestación elaborado por los dirigentes de las cinco comunidades del Distrito 3.

**Fuente:** Asociación Armonía (2023).

De este trabajo participativo surge un mapa social de planificación de la reforestación en sitios clave para la protección de las fuentes de agua (cauces, vertientes, microcuencas). Los dirigentes de las cinco comunidades identificaron áreas de protección hídrica y áreas de riesgo de deslizamientos. En cada área definieron las especies para la reforestación, especies nativas como *kewiña* (*Polylepis subtusalbida*) y *kiswara* (*Buddleja coriacea*) en las áreas de protección de la cuenca alta, y especies exóticas como el pino y la retama en las áreas de riesgo (Figura 4).

### Restauración de bosques nativos y fortalecimiento de capacidades locales

De la relación entre comunidad y ambiente surgen riesgos que pueden afectar los medios de vida de las personas. Como respuesta a estos riesgos:

las comunidades buscan tecnologías, como soluciones sostenibles en el desarrollo social; entendidas como el conjunto de conocimientos y procedimientos que sirven a las personas para construir, modificando o reduciendo los factores de riesgo, o inclusive perdurando en la medida en que la comunidad se apropie (Cajas, 1999: 18).

Frente a los riesgos climáticos y medioambientales, como la disminución de los caudales (que afecta la disponibilidad y acceso al agua), los deslizamientos y desbordes de ríos por la pérdida de bosques nativos, las comunidades del distrito 3 realizan diferentes acciones contempladas en su Plan Comunal:

La comunidad ha desarrollado proyectos como la reforestación de zonas clave con el Ministerio de Medio Ambiente y Agua, y la Asociación Armonía; la construcción de atajados y reservorios para el almacenamiento de agua y el fortalecimiento de sistemas de riego con financiamiento de Overle de Perú, Agrecol, Asociación Armonía y Sanapi. También en la promoción de buenas prácticas para



**Figura 5:** Reforestaciones en las comunidades La Phia y Cruzani del Distrito 3 de Tiquipaya.

**Fuente:** Asociación Armonía (2024).

evitar la contaminación de fuentes hídricas (Benjamín Vargas, comunicación personal, comunidad La Phia, 10 de febrero de 2025).

La comunidad La Phia, en particular, fue gravemente afectada por un incendio forestal en 2016. “Ese año en vez de festejar el día de la patria nosotros hemos sufrido un incendio voraz. Ese rato ha sido un dolor para nosotros. Todo hemos perdido. Lo más preocupante es que los animales silvestres también han quedado carbonizados, se han hecho atrapar con el fuego” (Mauricio Coca, comunicación personal, agricultor. Comunidad La Phia, 2023).

Después del incendio, el GAM Tiquipaya y el Ministerio de Medio Ambiente ejecutaron un proyecto de reforestación, a través del proyecto de la Cuenca Pedagógica Khora Tiquipaya. En ese año se estaba implementando el Plan Comunal, y la instalación de cañerías y piscinas circulares para sofocar los incendios.

No hemos quedado de brazos cruzados. También nos hemos puesto a pensar y decir “si ayer quemó, porque no podemos mañana volverlo a reforestar”. Desde esa fecha hasta ahora lo más importante que hemos hecho es la reforestación de las plantas nativas [Kewiña], no solo en las áreas que se han quemado, también en las áreas con poca vegetación. También hemos hecho atajados para almacenar el agua para tiempo de sequía, pero también para contrarrestar el fuego (Mauricio Coca, comunicación personal, agricultor. Comunidad La Phia, 2023).

Después llegó la Asociación Armonía para dar continuidad al proceso con su programa de restauración de bosques nativos, dentro del cual se desarrollaron proyectos hídricos, como construcción de tres reservorios de agua y la ampliación del sistema de riego. La mayor parte de las familias se han involucrado con el programa para recuperar las cuencas y proteger las fuentes de agua de su territorio.



**Figura 6:** Entrenamiento en control de incendios forestales con las y los comunarios del Distrito 3.

**Fuente:** Fotografía de Rodrigo W. Soria-Auza y Daniela Aguirre-Torres (Asociación Armonía, 2022 y 2024).

Dentro del fortalecimiento de capacidades locales y por solicitud del directorio del OGC 13 de Agosto, a partir de 2022 se implementó un programa de formación y equipamiento de brigadas comunitarias en combate de incendios forestales, coordinado entre la Asociación Armonía y la Unidad de Gestión de Riesgos del Gobierno Autónomo Departamental de Cochabamba (GADC). Hasta la fecha se han realizado tres cursos básicos y dos cursos avanzados<sup>3</sup> con la participación de hombres y mujeres (adultos y jóvenes). Actualmente, el Distrito 3 cuenta con cinco brigadas comunitarias (una por comunidad) y un total de 55 combatientes forestales.

### **Roles de género en la gestión comunitaria de los recursos hídrico**

Las diferencias de género con respecto al acceso, usos, conocimientos, gobernanza y experiencias del agua son ampliamente desarrolladas por la ecología política feminista. Los diferentes estudios y enfoques teóricos coinciden en cuatro puntos centrales:

(1) Que las mujeres suelen ser las principales responsables del suministro de agua, especialmente para necesidades domésticas, y que esto resulta en usos diferenciados del agua, así como efectos diferenciados por género cuando la calidad de agua o el acceso a ella se ve comprometido. (2) En relación con los usos diferenciados por género y las prácticas laborales, las mujeres y los hombres a menudo tienen conocimientos diferenciados sobre el agua y otros recursos ambientales. (3) Los hombres y las mujeres participan de manera diferente, y a menudo desigual, en las instituciones de gobernanza del agua, con posibles implicaciones para todo lo anterior (por ejemplo, usos, acceso y/o conocimiento). Finalmente, (4) las experiencias y las vidas emocionales del agua son temas de creciente interés, y varios estudios recientes muestran que las mujeres pueden enfrentar un estrés particular relacionado con la calidad del agua comprometida o las condiciones ambientales cambiantes (Harris *et al.*, 2015: 563).

3 Un curso avanzado en Sistema Comando de Incidentes y otro curso avanzado en Técnicas y Estrategias en el combate de incendios forestales, dirigidos a las brigadas comunitarias conformadas en 2022.

Respecto al primer punto, las mujeres de las comunidades del Distrito 3 tienen un rol fundamental en el suministro de agua, porque son las directas involucradas en la alimentación de los hijos. Con relación a los usos diferenciados por género y las prácticas laborales:

las mujeres suelen encargarse de la distribución del agua en el hogar, la educación y la organización de reuniones comunitarias. Los hombres generalmente se encargan del mantenimiento de la infraestructura hídrica, la construcción de canales de riego y la vigilancia de fuentes de agua para evitar su contaminación (Primitiva Aranibar, comunicación personal, Totorá 18 de febrero de 2025).

La desigualdad entre hombres y mujeres es evidente respecto al trabajo remunerado (las mujeres de las comunidades del distrito 3 reciben entre el 60 y 70% del jornal que recibe un hombre) y la participación en las organizaciones políticas de representación (las mujeres están presentes en las reuniones comunales, pero su participación efectiva es menor al de los hombres). Muchas veces esta desigualdad se invisibiliza bajo los “usos y costumbres” como roles tradicionales. No obstante, en los últimos años se observa el surgimiento de mujeres líderes, lo que ha impulsado que las generaciones de mujeres jóvenes tengan una mayor participación en la toma de decisiones en la organización política, y los proyectos productivos e hídricos.



**Figura 7:** Participación de las mujeres del Distrito 3 en actividades de reforestación y producción de plantines nativos.  
**Fuente:** Fotografía de Omar Oporto y Daniela Aguirre-Torres (Asociación Armonía, 2024).



**Figura 8:** Participación de las mujeres del Distrito 3 en el combate de incendios forestales.  
**Fuente:** Fotografía de Daniela Aguirre-Torres (Asociación Armonía, 2023 y 2024).

La distribución de tareas entre hombres y mujeres es tradicional y los usos y costumbres se respetan, aunque cada vez tenemos mayor participación las mujeres en los espacios de toma de decisiones y en actividades que tienen que ver con el agua. También participamos en proyectos de reforestación y conservación de suelos (Primitiva Aranibar, comunicación personal, Tora 18 de febrero de 2025).

La participación de las mujeres en la gestión comunitaria de los recursos hídricos está fuertemente vinculada con la agricultura, la cual depende de la disponibilidad y acceso al agua. El descenso en la productividad agrícola, combinado con la fluctuación de precios, ha forzado a muchos hombres a migrar temporalmente al valle de Cochabamba u otras regiones en busca de fuentes laborales. Por lo que las mujeres han asumido la mayor parte de los roles en la actividad agrícola (siembra, deshierbe, cosecha y comercialización), como se evidencia en el estudio socioeconómico realizado en 2022 (Aguirre-Torres, 2024).

En este sentido, hombres y mujeres se organizan de manera particular en todas las actividades relacionadas a la gestión hídrica:

Las mujeres forman grupos comunitarios y asociaciones que trabajan en educación, gestión de proyectos productivos, y actividades de conservación de suelos y forestación. Los hombres forman juntas de riego y agua potable, encargados de vigilar los canales de riego, planificar la construcción de atajados, piscinas circulares y la distribución del agua por politubos (Primitiva Aranibar, comunicación personal, Tora 18 de febrero de 2025).

Sin embargo, en la junta de riego no se margina a las mujeres. “Conformamos el directorio de manera conjunta. Algunos años, las mujeres han dirigido como presidentas del directorio. También hemos asumido la Secretaría de Actas y la Secretaría de Hacienda” (Judith Gonzales, cuaderno de campo, comunidad Thola Pujru, 30 de enero de 2025). En la restauración de los bosques nativos, las mujeres no solo se involucran en las actividades de reforestación, también han asumido roles técnicos en la producción de plantines (como el caso de una compañera de la comunidad de Cruzani que trabaja como viverista en el proyecto de la Asociación Armonía) y se han involucrado en los trabajos silviculturales del vivero comunitario bajo un contrato de trabajo.

En la protección de los bosques nativos, considerados las fábricas de agua, las mujeres también se involucran en el combate de incendios, desde sus formas tradicionales y a través de la participación en los cursos de capacitación en combate de incendios forestales. Actualmente, las comunidades del Distrito 3 tienen sus brigadas comunitarias 15 mujeres combatientes forestales.

#### **Desafíos en la gestión comunitaria de los recursos hídricos frente al cambio climático y las actividades antrópicas**

El cambio climático está afectando la disponibilidad y acceso al agua para consumo humano, el riego y la agricultura en los Andes Tropicales. Algunos de estos cambios se perciben en las alteraciones de los regímenes de precipitación, la cantidad total de lluvia o nevadas y la duración de las estaciones lluviosas (reducción de los meses lluviosos y aumento en la intensidad). Otros cambios conllevan el retroceso de los glaciares y la degradación de los humedales, lo cual altera la calidad del agua y del caudal de los ríos (Vuille, 2013).

Hace 30 años, el territorio del Distrito 3 contaba con el agua suficiente para el consumo de las comunidades y sus actividades económicas. Aunque carecían de infraestructura para el agua potable y de sistemas de riego, podían acceder a agua de buena calidad para su consumo y el consumo de los animales a través de las vertientes.

Antes no se conocía lo que era el grifo. El agua para cocinar se acarrea desde una vertiente o un río cercano. En época de lluvia, se agarraba de un riachuelo que empezaba aparecer, y en época seca se agarraba de una vertiente que era más limpia. Mis papás limpiaban un espacio para almacenar el agua. La limpieza se hacía cada año y de esa pozita traíamos agua.

En la época de mis abuelas no se conocía el riego porque había agua permanentemente para nuestro consumo y para los animales. No teníamos necesidad de trasladar a nuestros animales donde había agua. Donde sea había vertientes y podíamos utilizar. También se cultivaba poco porque era frío. Pero poco a poco ha ido rebajando el agua y con el cambio climático la zona se ha vuelto más caliente. Eso ha hecho que las comunidades empiecen a regar (Judith Gonzales, cuaderno de campo, comunidad Thola Pujru 30 de enero de 2025).

Por las características agroclimáticas de la región andina y los diversos sistemas de producción agrícola y tipologías en la agricultura que alberga, esta zona es más vulnerable a los efectos del cambio climático, sobre todo porque una buena parte de la población depende de esta actividad para su subsistencia (Lozano, Alvarez y Moggiano, 2020). En las comunidades del Distrito 3, la agricultura se ve afectada por la sequía, las heladas y el granizo que son más frecuentes en los últimos años. Frente a esta situación las comunidades han desarrollado diferentes estrategias para enfrentar los impactos del cambio climático.

La comunidad enfrenta sequías prolongadas, reducción de las lluvias, erosión del suelo y disminución del caudal de los ríos, lo que afecta la disponibilidad de agua para riego y consumo. Frente a estos efectos, la comunidad implementa estrategias como la reforestación, cosecha de agua de lluvia, construcción de reservorios y riego tecnificado para optimizar el recurso (Nora Fernández, comunicación personal, comunidad Linkho Pata 30 de enero de 2025).

La reducción en la cantidad y disponibilidad de agua en el territorio del distrito 3 se debe no solo a los efectos del cambio climático y la pérdida de bosques nativos, también está relacionada con otro tipo de actividades antrópicas como las infraestructuras hídricas de carácter público y privado. Por ejemplo, la construcción de canales y represas y la instalación de tuberías por parte del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (SEMAPA) del proyecto Sinergia de Misicuni, han contribuido a la reducción de los caudales.

*En época de lluvia,  
se agarraba de un  
riachuelo que empezaba  
aparecer, y en época  
seca se agarraba de una  
vertiente que era más  
limpia.*

Frente a esta situación, las comunidades del Distrito 3 se organizaron para formar Juntas de Riego e implementar sistemas de distribución del agua (redes y riego por turnos), que les permita acceder de manera equitativa al agua para la actividad agrícola.

La organización del riego había desde antes, pero en Totora, Linkho Pata y La Phia. Esta organización implicaba que un afiliado podía regar un día, dos noches, o un día y una noche, no tenía un límite para regar, eran pocos regantes y había agua suficiente. El agua de SEMAPA bajaba por su cauce natural y había recarga hídrica para las vertientes. Una vez que hubo la entubación de Sinergia de las aguas de SEMAPA, la cantidad de agua disponible ha cambiado poco a poco. Al principio no se notaba, pero después de tres años el cambio fue notorio. Finalmente, terminamos organizándonos en juntas de riego, entre hombres y mujeres, por turnos (6 horas de turno), sea de noche o de día. No solo en riego por gravedad, sino también en riego tecnificado. Los impactos no solo fueron por el cambio climático, sino también por el ser humano (Judith Gonzales, cuaderno de campo, comunidad Thola Pujru 30 de enero de 2025).

Otra amenaza que enfrentan las comunidades es el cambio de uso de suelo por el avance de la mancha urbana, obras hidráulicas al interior del Parque Nacional Tunari y cambios en la actividad económica (como el cultivo de papa en zonas de pastoreo o bofedales). Para prevenir o mitigar los impactos, “las comunidades promueven la conservación de áreas hídricas, regulan el uso del suelo mediante normas comunales y fomentan la implementación de sistemas agroforestales” (Nora Fernández, comunicación personal, comunidad Linkho Pata 30 de enero de 2025).

Los conflictos sociales, económicos y ambientales por el control del agua se están agudizando en zonas donde la escasez de agua se sobrepone con el rápido crecimiento de su demanda a causa de la presión demográfica y las actividades económicas en expansión, amenazando las prácticas tradicionales de riego y uso del agua (Vuille, 2013). Las comunidades del Distrito 3 no son la excepción, ya que los conflictos intercomunales se dan por la escasez del agua. “Los conflictos suelen estar relacionados con el acceso desigual al agua, la contaminación de fuentes hídricas y la falta de coordinación en el uso del recurso entre diferentes sectores de la comunidad y con los regantes del valle bajo” (Ciriaco Aranibar, comunicación personal, comunidad Totora 18 de febrero de 2025).

Estos conflictos están latentes, especialmente entre los de “abajo” (regantes de la región periurbana de Tiquipaya y Organizaciones Territoriales de Base [OTB]) y los de “arriba” (comunidades campesinas de los distritos que se encuentran en las cuencas alta y media). Hasta la fecha, los actores en disputa no han logrado llegar a acuerdos ni consensuar actividades para la protección de las fuentes hídricas.

### **Conclusiones**

La gestión pública de los recursos hídricos en Bolivia, si bien presenta un estructura y herramientas de planificación escalonadas, adolece de una debilidad a nivel local: suele ser tecnocrática y, por tanto, no incluye a los actores sociales para su discusión y construcción. Esto explica, entre otras cosas, las dificultades en la implementación de planes rectores departamentales y municipales, como el PDC y la estrategia municipal de gestión de cuencas.

La gestión comunitaria de los recursos hídricos en el Distrito 3, a diferencia de la gestión pública, es participativa a nivel de sus bases, cuyas normas, funciones y procedimientos operan desde el Sindicato Agrario y sus juntas de riego y agua potable. Esta gestión suele ser más eficiente porque parte de las necesidades particulares y los conocimientos locales, como la protección, acceso y uso de las fuentes de agua a través de trabajos colectivos y formas organizativas internas.

En este sentido, la conformación del OGC 13 de Agosto ha sido estratégica para las comunidades, puesto que es un modelo de gobernanza que permite articular a los actores locales con las instituciones públicas y privadas a través de proyectos en gestión hídrica, pero sobre todo de su Plan Comunal. Sin embargo, es importante trabajar en el fortalecimiento de la organización y fomentar la evaluación de la implementación del plan.

La participación de las mujeres en la gestión comunitaria de los recursos hídricos tiene relación con la actividad agrícola, que recae en gran medida sobre ellas, lo que puede explicar que sean parte activa en la toma de decisiones dentro del directorio de la Junta de Riego. Además, son ellas las primeras en experimentar los impactos en la reducción de los caudales y, por tanto, sus impactos en la agricultura.

La gestión comunitaria de los recursos hídricos en el Distrito 3 se explica en gran medida por los impactos del cambio climático y de las actividades antrópicas sobre la cantidad, disponibilidad y acceso al agua, cuya reducción y escasez es sentida por las familias de las cinco comunidades. Frente a la necesidad y la carencia, la organización como las Juntas de Riego ha sido la respuesta más efectiva.

### **Agradecimientos**

Nuestro agradecimiento a la Asociación Armonía que, a través del Programa Tunari, posibilitó nuestra participación en la RAE 2024, espacio donde surgió la invitación a elaborar este artículo. Así mismo, por permitirnos usar las fotos y material elaborado durante los diferentes talleres, capacitaciones y campañas de reforestación.

### **Bibliografía**

AGUIRRE-TORRES, Daniela.

2024. *Estudio socioeconómico e impacto del proyecto en comunidades del Distrito 3, municipios de Tiquipaya*. Manuscrito inédito. Asociación Armonía. Cochabamba, Bolivia.

CAJAS, Cornelio.

1999. *Introducción a la gestión local de los sistemas de agua potable*. CAMAREN. Cuenca, Ecuador.

BOCAREJO, Diana

2018. "Gobernanza del agua. Pensar desde fluctuaciones, los enmarañamientos y políticas del día a día". En: *Revista de Estudios Sociales*, núm. 63: 111-118.

CORREA, Wilson, Francisco ZARUMA y Jorge MEDINA.

2020. "Gestión comunitaria de los recursos hídricos. Un estudio desde el ámbito organizativo, administrativo y de comunicación". En: *Journal of business and entrepreneurial studies*, vol. 4, núm. 1: 1-27.

Faunagua.

2016. *Plan de Manejo Parque Nacional Tunari 2016-2026*. MMAyA-SERNAP. Cochabamba, Bolivia.

HARRIS, Leila *et al.*

2016. “Intersections of gender and water: comparative approaches to everyday gendered negotiations of water access in underserved areas of Accra, Ghana and Cape Town, South Africa”. En: *Journal of Gender Studies*, vol. 26, núm. 5: 561-582.

LOZANO, Arlitt, Carlos ALVAREZ y Nabil MOGGIANO.

2021. “El cambio climático en los Andes y su impacto en la agricultura: una revisión sistemática”. En: *Scientia Agropecuaria*, vol. 12, núm. 1: 101-108.

LLAVONA, Alba.

2020. *Lecciones del Estado Plurinacional de Bolivia para la adopción del enfoque Nexo. Análisis del Plan Nacional de Cuencas, el Sistema Múltiple Misicuni y las políticas de riego*. Serie Recursos Naturales y Desarrollo, núm. 203. CEPAL. Santiago de Chile, Chile.

PALERM, Jacinta.

2009. “Del individuo a la familia y de la propiedad privada a los bienes y usos comunales”. *Aventuras con el agua. La administración del agua de riego: historia y teoría* (editado por Jacinta Palerm y Tomás Martínez): 163-178. Colegio de Posgraduados. México D. F., México.

PIZARRO, Catalina.

2020. *Análisis de Gestión de Agua desde la Ecología Política Feminista. Caso de estudio: comunidad de Roberto Barrios, Territorio Zapatista, Chiapas, México*. Carrera de Geografía, Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.

SEPÚLVEDA, Elia.

2023. “Todos somos arroyos de una sola agua: Aportes teóricos-metodológicos para el trabajo social”. En: *Revista de Ciencias Humanísticas y Sociales*, vol. 8 y núm. 2: 1-14.

VILLALBA, Ana Eliza.

2023. “Comunidad, comunalidad y bienes comunes: elementos teóricos para el abordaje de sistemas comunales”. En: *Espacio Abierto, Cuadernos Venezolano de Sociología*, vol. 32, núm. 4: 242-263.

VUILLE, Mathías.

2013. “El cambio climático y los recursos hídricos en los Andes Tropicales”. Banco Interamericano de Desarrollo, Unidad de Salvaguardas Ambientales.

# RELACIONES MONTAÑA RÍO

## MOUNTAIN RIVER RELATIONS

CARLA CANTO<sup>1</sup>

### Resumen

Este artículo explora la relación entre el río y la montaña, no solo como elementos geográficos, sino como entidades vivas que moldean la existencia y la percepción humana. A través de experiencias personales y reflexiones ancestrales, se analiza cómo el agua y la tierra establecen un diálogo constante que trasciende el tiempo y el espacio. Se abordan conceptos como la escucha hipersensible, la acustemología y la percepción inmersiva del sonido, destacando la importancia de una conexión ritual y afectiva con el entorno. Además, se cuestiona la modernización que intenta silenciar los ríos urbanos y se reivindica la presencia del agua como un lazo sagrado entre lo humano y lo más-que-humano.

**Palabras clave:** relación montaña-río, escucha hipersensible, inmersión, ritualidad del agua, canto no verbal.

### Abstract

*This article explores the relationship between the river and the mountain, not only as geographical elements but as living entities that shape human existence and perception. Through personal experiences and ancestral reflections, it analyzes how water and land establish a continuous dialogue that transcends time and space. Concepts such as hypersensitive listening, acoustemology, and immersive sound perception are addressed, highlighting the importance of a ritual and affective connection with the environment. Furthermore, it questions modernization's attempts to silence urban rivers and reclaims the presence of water as a sacred link between the human and the more-than-human.*

**Keywords:** mountain-river relationship, hypersensitive listening, immersion, water ritual, non-verbal singing.

### Introducción

**E**l río y la montaña no solo existen en el paisaje, sino que son huellas vivas de un camino trazado a través del tiempo. En sus encuentros y separaciones, en su eterna danza, resuena el eco de una devoción antigua, un vínculo tejido más allá de la comprensión. En sus aguas crecieron mis hijos, en su fluir se entrelazaron nuestras historias, en su profundidad quedaron grabadas las memorias que ahora me llaman desde la distancia.

Habitar el río dejó una marca imborrable en mi ser. Sus dones no se desvanecen con el tiempo ni con la lejanía. Su voz sigue presente en el recuerdo de la limpieza de las orillas

---

<sup>1</sup> Madre, músico, compositora, arreglista, profesora de canto, miembro del ONTOlab/multiESP. Correo electrónico: [canto.carla@gmail.com](mailto:canto.carla@gmail.com)

que realizamos con mis hijos y su terapeuta, en un llamado que denominamos “limpieza de las acequias”. En ese tiempo, nuestra intuición nos guiaba, conectándonos con una práctica ancestral que asumíamos como un gesto de gratitud, una ofrenda para el espíritu del agua. Aún en la distancia, las ritualidades de los sitios sagrados, sus mensajes y sus dones continúan manifestándose. En esos momentos, el río nos hablaba en melodías ocultas que resonaban en nuestra piel y en nuestros silencios.

Mi hijo Alan comprendía al río con la entrega de quien ha sido llamado por el agua. Su fascinación se tornaba ritual; su escucha hipersensible y percepciones inmersivas se volvían enseñanza (Canto, 2024). Aprendí a través de sus ojos, de sus manos tocando la corriente, de su deseo desbordante de querer sumergirse. Un saber instintivo, un reconocimiento sagrado del agua como su hogar. Sus silencios estaban cargados de significados. En la orilla, juntos, atendíamos el murmullo del agua, el canto de los pájaros, el crujir de las hojas, los rezos y la danza de su presencia. Era un diálogo sin palabras, un mensaje cifrado en el lenguaje de lo sagrado.

El río nos enseñó a escuchar lo que trasciende las palabras, a percibir los susurros ocultos en su cauce, a navegar por sus aguas trazando caminos que llevan a infinitos mundos. Su presencia es constante y sagrada, y se ve reflejada en la llegada de viajeros y viajeras que me devuelve su presencia y hacen llegar nuestros rezos y ofrendas.

El encuentro con la montaña, junto a mis hijos, fue un regalo de asombro y veneración. Con gratitud, recibimos su inmensidad, dejándonos envolver por su presencia sagrada. Mientras el agua corre, desbordante de caminos, la montaña respira con la calma de quien ha visto pasar los siglos. Pero ambas se transforman: el río, con su fluir incansable, moldea la piedra, la montaña y deja su rastro en la tierra; la montaña, a su propio ritmo, se deshace en partículas que alimentan los valles y modela el camino del río, se eleva con el movimiento profundo de la tierra. Entre el cauce y la cumbre se teje la existencia.

Estas relaciones también evocan mi vida actual en mi ciudad natal y las enormes complejidades de la crianza tras mi regreso. Hoy tengo la fortuna de narrar y compartir vivencias sagradas sobre las montañas y el agua, trascendiendo la idea de río. Aquella primera conexión nació en el Río de la Plata, pero su continuidad se manifiesta en La Paz, entre sus montañas surcadas por ríos y diversos cuerpos de agua. Aún persiste la presencia del río, como una reverberación de sus sabidurías y bendiciones, y también a través de mi hijo, nacido en sus aguas.

### **Relaciones *urqu-uma***

Así como el agua nos guía, la historia de estas tierras también habla a través de ella. En tiempos antiguos, mucho antes de la llegada de los incas, el agua era el hilo que unía a los pueblos del valle de La Paz. Los señoríos aymaras concebían su mundo en dos mitades: *uma*, el agua, al este; *urcu*, el monte, al oeste. Entre ambas, la ciudad dormía, resguardada por ríos y manantiales que aún hoy marcan su geografía, aunque la modernidad los haya querido ocultar (Bouysse-Cassagne, 1978; Rodas, s.f.).

Este orden sagrado no solo delineaba el territorio, sino que también se tejía en los mitos. Tunupa, dejó su rastro en el Collao a través de dos caminos: el camino del agua (*uma*) y el de la cordillera (*urco*, *urqu*), reflejando la antigua cosmopraxis de los Chuquila, cazadores de las altas

punas, cuyo culto al rayo parece haberse fundido con la figura de Tunupa. Así, la geografía mítica se entrelaza, y el agua y la montaña no es solo sustancia, sino memoria, huella. (Bouysson-Beyssac, 1987; citada en López, 2018).

El agua no desaparece, solo se esconde. Aún fluye, aún susurra. Quien sabe escuchar, la oye en el viento, en las piedras, en los sueños. Como un río subterráneo, su mensaje permanece. Así, el agua no solo es un elemento, sino un lazo que une tiempos y territorios, un eco que resiste la modernidad.

Gracias a las vivencias, recuerdos del río guía, me tocaba encontrar mi propio cauce en la ciudad de La Paz. Y no tuve que buscar lejos: el lazo estaba a metros de casa, atravesándolo todo. El río que dio nombre a la ciudad seguía allí, oculto pero presente, fluyendo en múltiples formas, susurrando su historia en cada rincón. Pero la perspectiva cambiaría; había que ver a la montaña primero, había que ir entendiendo al *urqu* para comprender el camino *uma*.

Cuando la montaña y el río se encuentran, la vida se transforma. En la geografía paceña, su danza es inseparable: la montaña se disuelve en agua y el río esculpe su cauce en la piedra. No hay uno sin el otro, no hay forma sin el flujo. En La Paz, estas fuerzas dialogan en lo visible y lo oculto: ríos que atraviesan la urbe, moldeando sus calles como huellas de un cauce antiguo; montañas que guardan en sus entrañas el secreto de las aguas subterráneas.

Los puentes trazan la geografía olvidada de la ciudad, marcando el paso de recorridos ancestrales y las conversaciones milenarias de los ríos y las montañas. En sus estructuras resuenan los ecos de choques y encuentros, de crecidas, desbordes y hundimientos que dejaron huellas en el paisaje. Son testigos de memorias que, al manifestarse, reubican las cosas, desplazando certezas, afectando y revelando otras formas de habitar, de recordar y de escuchar los territorios.

Hasta bien entrado el siglo XX, el espacio urbano estaba surcado por numerosos ríos y riachuelos que se comunicaban a través de una red de puentes. Algunos fueron construidos por los incas, otros durante el período colonial y, más tarde, en los inicios de la República. Antes de su entubamiento, el río Choqueyapu era atravesado por múltiples puentes en distintos puntos de la ciudad, testigos de su cauce vivo (Medinacelli, 2000).

El Choqueyapu, que un día corrió libre, hoy yace sepultado en concreto en el centro de la ciudad, su voz apenas un eco en la memoria de la ciudad. La modernidad ha cubierto su cauce y contaminado su cauce, pero el agua siempre encuentra su camino. Como lo señala Samuel Hilari, esta es una sedimentación ideológica: la negación de un río que aún fluye, aunque sus nombres ancestrales se desvanezcan bajo la arquitectura de la urbe. La visión moderna de la ciudad ha transformado estas relaciones. Desde el proyecto de Villanueva a principios del siglo XX, con su enfoque higienista y de modernización, hasta la ampliación de

*El Choqueyapu, que un día corrió libre, hoy yace sepultado en concreto en el centro de la ciudad, su voz apenas un eco en la memoria de la ciudad.*

la avenida del Poeta en 2020, el embovedado del río Choqueyapu ha sido concebido como un símbolo de progreso (Hilari, 2019).

A lo largo del tiempo, persisten las que escuchan el llamado del agua. Las lavanderas de Pasankeri, guardianas de vertientes, conversan con los manantiales. Con manos curtidas por el agua, preservan los saberes que enlazan lo humano con lo sagrado. Lavando, purifican; removiendo, restauran. Aguas que llevan las penas, el eco de quienes ya partieron, por medio de rituales lavatorios, pude evidenciarlo en una de mis visitas. Las lavanderas limpian las acequias que dejan su rastro en la urbe. Conocerlas me ha mostrado el mundo caleidoscópico que retoma una y otra vez sus relaciones *urqu* y *uma*.

Más allá de la ciudad, en las faldas del Illimani, el Larqalli se vive como un pacto renovado con el agua y el Apu Mayor. No es solo una limpieza de acequias; es un latido en la tierra, un eco que resuena en senderos abiertos y manos que apartan la tierra, la hojarasca para que el agua siga su curso milenario alimentando el riego. Es trabajo y es rito, es ofrenda y celebración.

Desde el principio de los tiempos, cuando el mundo aún se acomodaba en su geometría, los nevados fueron cóndores gigantes, aguardando su destino. En la última noche, cuando Wirakocha fijó la forma del cosmos, uno de ellos abatió sus alas sobre la roca, y la nieve cubrió su cuerpo inmóvil. Así nació Illimani, el Resplandeciente, guardián del agua y del tiempo detenido. Pero antes, hubo lucha. Cuatro señores dominaban la cordillera: el Señor de Luz (Shuru-Apu), el Señor de Piedra (Ka-kaa-ka), el Señor de Agua (Hila-Humani) y el Señor de Aire (Huayra-Apu). La disputa entre ellos estremeció la cordillera por mil años, hasta que Thunupa dictó sentencia: solo tres quedarían. Illampu sería el Centelleante, Wayna Potosí el Joven Bramador, e Illimani el Resplandeciente. Huayra-Apu, el rebelde, sería castigado: su cumbre partida en dos, su fragmento lanzado lejos, llamado Sajama, el Alejado (Díez de Medina, 1979; citado en López, 2018).

Desde entonces, el Achachila Illimani. Es un ritmo, un latido en las acequias, en el agua que desciende, en el Larqalli que año tras año se realiza en la comunidad Tiwanaku-Cohoni. Una semana duraba antaño la faena. Los varones ascendían hasta la vertiente glacial, llevando en mulas y burros los implementos, las ofrendas. Sonaban campanas en sus arreos, resonaba el paso firme de los jilaqata, los yatiris, las autoridades. Otros esperaban en los lugares de descanso, preparando los alimentos, sosteniendo el trabajo hasta el retorno (López, 2018).

Larqalli, de *larqa* (acequia) y *alliña* (remover lo menudo), es más que limpieza: es restaurar la armonía. Es el rastro de la inmensidad, un pacto entre el agua y la montaña, entre la comunidad, la música y el tiempo (Layme, 2002; citado en López, 2018). Y esas memorias se replican de alguna manera en las vertientes de Pasankeri, con las lavanderas limpiando los arroyos que dejan a su paso las vertientes.

Otro aspecto clave es la agricultura. Gran parte de los productos alimenticios que llegan a los mercados paceños provienen de cultivos irrigados con las aguas de las acequias, alimentadas por el deshielo de los glaciares. Esto evidencia cómo la montaña es una fuente espiritual, mítica y también una fuente concreta de vida que sustenta a la población. Eso lo pude evidenciar en la visita a Cohoni y cómo las verduras llegan a la calle Luis Lara para ser repartidas por la ciudad.

Las montañas respiran en las aguas subterráneas, los ríos susurran en los muros de la ciudad. Aunque el concreto intente callarlos y olvidarlos, siguen su camino, como la sangre en las venas de la tierra.

### **Escucha hipersensible: inmersión en el sonido y la percepción**

Escuchar no es un acto solitario ni una contemplación de un sonido en la distancia. Es reconocer el entramado relacional del cual emerge, dejarse afectar y comprender que dentro del espectro de escucha existe un mundo sonoro inaccesible. Las relaciones de escucha se entrelazan con múltiples formas sensoriales, disolviéndose en la vibración que nos atraviesa y haciéndonos parte del flujo.

La inmersión en la escucha es una percepción sin fronteras, un océano donde todo suena al mismo tiempo. Si bien esto puede ser abrumador en principio, al atravesar ese umbral es posible alcanzar un estado de atención profunda y relación, atravesada por los afectos, es una conexión donde nosotros somos parte del flujo. Cuando se acompaña de hipersensibilidad y de la disposición a permeabilizarse, se magnifica la intensidad de las percepciones y los detalles, permitiendo así una comunicación transespecífica permeable. Pongo hincapié en el estado inmersivo e hipersensible, al vivir una experiencia maravillosa en la Isla del Sol en ceremonia, que me permitió acceder a la escucha de mi hijo, su punto de enunciación, agencia, percepción. Mi hijo tiene la condición del espectro autista, y en este proceso, la escucha y mucho más fueron revelados. Este momento se ha convertido en un faro que tomo como guía, para transmitir formas de estar conectados y con compasión a los que nos acompaña.

Ingold señala que es en la inseguridad de infracomunicar, y no en la certeza de comprender, donde realmente nos abrimos unos a otros y al mundo (Ingold, 2018). Esta apertura también permite el surgimiento de nuevas comprensiones y relaciones a otros niveles.

Ron Davis hablaba de sus primeros años en el vacío como un estado de amor puro, indiviso. Pero cuando las formas emergieron, cuando el mundo se fragmentó en partes individuales, llegó la sobrecarga, el caos (Davis, 2015). La escucha inmersiva, las percepciones inmersivas nos llevan a estar en planos de profunda conexión, los misterios y la comunicación son revelados a su tiempo.

Una percepción intensificada del sonido puede exceder lo que se considera “normal” o aceptable en muchos contextos. Los sonidos se entrelazan de formas sinestésicas, no solo se perciben, sino que se “sienten” físicamente, como una vibración que se introduce en la piel y los huesos o de otras maneras. Cada sonido se convierte en una manifestación de relaciones, de energías que se encuentran y se rechazan, más allá de su origen material. Esta hipersensibilidad no es simplemente una carga o desafío, sino una puerta abierta hacia un tipo de conocimiento que escapa a las formas convencionales de escuchar (Canto, 2024).

La acustemología, como lo plantea Steven Feld, permite comprender el sonido no solo como un fenómeno acústico, sino como una vía fundamental de conocimiento y existencia en el mundo (Feld, 2013). En su trabajo con los Kaluli del Bosavi, Feld encontró que las relaciones sonoras de la selva húmeda tropical no solo moldeaban la musicalidad de esta comunidad, sino que también articulaba su cosmopraxis y memoria colectiva. Los pájaros, en este contexto, no eran solo

emisores de cantos, sino portadores de historias, presencias ancestrales y evocaciones de la pérdida, lo que evidencia cómo el sonido, su presencia se convierte en un medio de relación con lo más que humano, espiritualmente, emocionalmente. Desde esta perspectiva, en las propias palabras de Feld:

La acustemología une la acústica a la epistemología para investigar el sonido y la escucha como un conocimiento-en-acción: un conocimiento-con y conocimiento-a-través de lo audible. La acustemología, por ende, no invoca una noción de epistemología en el sentido formal de construir proposiciones metafísicas o trascendentales alrededor de nociones de “verdad” [...]. En vez de ello, involucra los aspectos relacionales de la producción de conocimiento (Feld, 2015: 12; citado en García, 2017).

Por otro lado, el sonido no solo se produce o se recibe; nos envuelve, nos orienta y nos transforma. Escuchar es habitar el sonido, moverse en él, percibir sus ecos en la memoria y el cuerpo. Esta inmersión nos sitúa en un entramado de relaciones donde lo humano y lo no-humano se entrelazan. No se trata solo de decodificar señales, sino de dejarnos afectar por ellas, de encontrar en la escucha una forma de navegación y de sentido. Como los murciélagos que se desplazan en la oscuridad a través de la ecolocación, la escucha, puede ser una guía, un mapa sensible que revela afectos, territorios, tiempo, historia, presencias, un mecanismo creativo de orientación. A través de esto, se configuran formas diversas y compartidas de ser humanos, al tiempo que se expanden nuestras posibilidades de comprender lo más-que-humano, de relacionarnos, desarrollar reflexividad y cultivar la compasión que se activa de las relaciones.

*Escuchar es habitar el sonido, moverse en él, percibir sus ecos en la memoria y el cuerpo.*

Desde una perspectiva vibracional, el sonido no es solo una señal acústica, sino una manifestación fundamental de la existencia, un principio organizador que estructura la materia y la conciencia (Soriano, 2007). La vibración, como lo plantea la tradición del Spanda en el shivaísmo de Cachemira, es la pulsación primordial de la realidad, un flujo continuo que conecta todos los niveles de la experiencia (Martínez, 2004). Esta resonancia no solo se despliega en la espiritualidad, sino que también moldea los procesos perceptivos y afectivos, generando ecos entre cuerpos, memorias, sanación y paisajes.

Por otro lado, abordar los paisajes sonoros de manera crítica permite reconocer su papel en la construcción de significado, en la distribución del poder y en la manera en que los cuerpos resuenan con su entorno y con los otros. La escucha inmersiva e hipersensible es una propuesta que plantea desafiar las jerarquías y estructuras de poder que rigen el contexto, revelando cómo ciertos sonidos son privilegiados mientras que otros son marginados o silenciados, esto puede ser entendido como una fuerza política y ética, ya que configura los modos en los que percibimos, sentimos y nos relacionamos con el mundo.

Al concebir la escucha como un acto relacional, afectivo, hipersensible e inmersivo, se abre la posibilidad de construir formas alternativas de conoci-

miento que desbordan los paradigmas dominantes. La percepción vibratoria nos invita a experimentar el sonido como un campo de interacciones dinámicas, donde cada cuerpo se convierte en un nodo resonante dentro de una red de vibraciones compartidas.

La teoría de listening-with y listening-without de Wright, que propone una escucha atenta y consciente en la que nos sintonizamos con las perspectivas de otros y lo que no está, se alinea profundamente con esta experiencia sensorial, perceptiva e inmersiva hipersensible. Aquí, la escucha no solo se dirige hacia el mundo sonoro incompleto, sino que también se convierte en una forma de apertura hacia lo que no se oye. Escuchar se transforma en un acto de relación: cada sonido es un puente entre el mundo interior y exterior, entre lo personal y lo colectivo.

Al voltear hacia este extremo del espectro, cerramos el círculo y cuestionamos quién escucha a quién. El excepcionalismo humano se ve cuestionado como consecuencia del debate sobre la agencia y los derechos no humanos. No se trata solo de que esto oriente una responsabilidad ética hacia el acto de registrar; también ayuda a entender el ‘sí mismo’ como un sitio de múltiples perspectivas. Comprendo que la naturaleza escucha y documenta mis huellas tanto como yo podría afirmar que la capturo a ella (Wright, 2022: 50).

Peter Wright reflexiona sobre los desafíos que enfrenta la grabación de campo en sus dimensiones éticas, políticas y artísticas. En este ámbito, muchas prácticas han seguido reglas no escritas que refuerzan una visión colonial y extractivista del sonido. Se asume, por ejemplo, que la grabación no debe ser intervenida significativamente, que el cuerpo del grabador de campo debe permanecer inaudible y que la naturaleza debe ser idealizada, favoreciendo una estética de la ausencia en la que el investigador desaparece. Esta perspectiva, como señala Wright, refleja un privilegio histórico que, en el contexto colonial, definió quién o qué era considerado verdaderamente humano o sensible (Wright, 2022). En este sentido, la grabación de campo ha estado históricamente marcada por un lenguaje de dominación que utiliza términos como “capturar”, “cazar” y “preservar”, reforzando una separación entre el observador y lo observado.

Frente a esta tradición, Wright propone un enfoque que reintroduce la presencia del oyente y del grabador en la escucha, entendiendo que el acto de grabar es también un acto de relación y cohabitación. Esto se evidencia en experiencias como la grabación binaural realizada por Peter Cusack en 2004 en el yacimiento petrolífero de Bibi Heybat, en Azerbaiyán,<sup>2</sup> donde el sonido no solo documenta un espacio, sino que transforma al oyente en participante de la experiencia. Aquí, lo que Wright denomina el Noisy-Nonselself funciona como una crítica a la observación objetiva, recordándonos aquello que suele ser eliminado o ignorado en los procesos de documentación sonora, que deja marcas sonoras (Wright, 2022).

Desde esta perspectiva, podríamos pensar en el diagrama polar de un micrófono omnidireccional como un soporte para la escucha expandida, una herramienta que nos permite acceder a múltiples puntos de vista –humanos y no humanos– y participar en un intercambio sonoro más equitativo. Escuchar el paisaje, la atmósfera o incluso el silencio implica reconocer que estos elementos no son simples fondos neutros, sino agentes activos en la configuración de nuestra percepción y comprensión del mundo. Por ello cuestiona el concepto de paisaje sonoro porque refuerza la división entre naturaleza y cultura.

2 C.f. <https://www.youtube.com/watch?v=NrPOwODIN3E>

Este enfoque también invita a reconsiderar el papel del grabador de campo, que deja de ser un dispositivo invisible para convertirse en un testigo corporal y, a veces, humorístico de la escucha, difuminando esos límites. En este sentido, la grabación no es solo un registro, sino un evento generativo en el que coexisten la entropía, la agencia y la intimidad. Señalar “la cosa peluda”—el micrófono, el grabador, el cuerpo del oyente— es parte de este proceso de recodificación, en el que la escucha se convierte en una práctica situada y reflexiva.

Finalmente, en un mundo marcado por la crisis climática y la transformación acelerada de los paisajes sonoros, la escucha se vuelve una herramienta fundamental para cuestionar nuestras formas de habitar y relacionarnos con el entorno. La pedagogía de la grabación de campo nos lleva a preguntarnos: ¿Por qué este lugar y no otro? ¿Qué micrófonos usamos y qué decidimos grabar? ¿Cómo compartimos lo registrado? Estas preguntas no son solo técnicas, sino profundamente políticas, pues implican reconocer qué voces, sonidos y sensibilidades son valoradas o silenciadas en nuestras prácticas de escucha.

En este sentido, podríamos empezar ahora a cuestionar cómo escuchamos, qué dejamos fuera y cómo podemos construir una escucha más abierta, ética y relacional.

En el proyecto “Escucha hospitalaria en el arroyo Medrano”, Velarde cuestiona la noción clásica del paisaje sonoro de Murray Schafer, proponiendo en su lugar el concepto de *pospaisaje* sonoro como una forma crítica de comprender la escucha y la grabación de campo. A partir de caminatas sonoras realizadas entre 2022 y 2023, el estudio explora cómo la escucha no solo capta sonidos, sino que también construye conocimiento, influida por factores tecnológicos, históricos y culturales. Apoyándose en enfoques decoloniales y en teorías como la acustemología de Steven Feld y los modos de escucha de Ana Lidia Domínguez, *listening-with* y *listening-without* de Wright entre otros, se plantea que la grabación de campo no es una representación objetiva del entorno, sino un proceso donde el observador participa activamente. Así, el *pospaisaje* sonoro busca visibilizar lo inaudible, el carácter fragmentario y cuestionar las estructuras de poder que han definido la manera en que escuchamos y comprendemos el mundo sonoro. A través de la práctica, se aprende que el *pospaisaje* sonoro —el concepto de una escucha que va más allá del paisaje tradicional, lleno de sonidos dominantes y excluyentes— es vital. Las sonoridades no se jerarquizan, no se separan en lo que se debe o no debe escuchar. En lugar de tratar de “filtrar” los sonidos molestos o difíciles, la propuesta está en sumergirse en ellos, en relacionarse con ellos de forma transformadora (Velarde, 2024).

Por otro lado, Verlarde postula la escucha hospitalaria que emerge como una táctica alternativa para repensar la relación con cuerpos de agua entubados, como el arroyo Medrano, frente a la imposición de configuraciones territoriales extractivistas. A través de la grabación de campo y los recorridos por su cuenca, esta práctica busca redirigir la atención hacia los sonidos del arroyo, reconociendo su agencia y resistiendo su fijación como una simple infraestructura urbana. Inspirada en las nociones de hospitalidad de Derrida y la escucha especulativa, la propuesta explora la permeabilidad del territorio y la posibilidad de alojar aquello que suele ser ignorado. Así, el sonido no se convierte en un registro solamente, sino en un detonante para imaginar nuevas formas de convivencia con el agua, que trasciendan su instrumentalización inmobiliaria y revelen su capacidad de refugio e intemperie en la ciudad (Velarde, 2024).

La propuesta invita a cuestionar nuestras formas convencionales de escuchar, abriéndonos a lo inaudible y lo silenciado, redescubriendo el sonido como un campo de relaciones dinámicas entre lo humano y lo más-que-humano. Al integrar la hipersensibilidad y la disposición a “permeabilizarnos”, la escucha se convierte en una experiencia inmersiva y corporal, que va más allá de oír: percibir la vida misma, donde el cuerpo vibra y responde al entorno. Así, el escuchar-con y el escuchar-sin nos permiten reconocer nuestra interconexión con el todo

### **Criarnos con el río y la montaña**

El devenir de mi investigación se instala en la crianza mutua, entendida como un proceso en el que tanto el río como la montaña nos crían y transforman. Este proceso se inició con el Choqueyapu y, posteriormente, con el Achachila Illimani (Figura 1).

La conexión con nuestro río principal fue, en un inicio, un proceso doloroso. Implicó visitas, escucha, relacionamiento y un encuentro profundo con el río a través de caminatas en los lugares donde la ciudad aún no le daba la espalda, también reconocer al río embovedado. Fue un proceso personal desafiante, que removió mis estructuras internas y que, en su momento, habité junto a mi hijo.

El estado del río y las enormes complejidades que lo atraviesan marcaron mi camino al comienzo, haciéndolo difícil. Sin embargo, a través del río, la vida y los procesos relacionales, fui descubriendo nuevas conexiones que finalmente me condujeron a la comunidad de Cohoni. Allí conocí las acequias cuidadas por las comunidades, el deshielo del Illimani y la relación ancestral y milenaria que mantiene con el río La Paz, nombre que toma el Choqueyapu en su tránsito hacia las comunidades del Illimani.

El flujo del agua encierra una conexión profunda; una cosa lleva a la otra y, en ese transitar, se van revelando vínculos ancestrales que me ayudaron a comprender por qué estaba en ese lugar.



**Figura 1:** El Achachila Illimani.

**Fuente:** Fotografía de Carla Canto (2024).

La intuición y el dejarse guiar desvelan los misterios de este vínculo, conduciéndome a participar en el ritual del Larqalli.

Con el tiempo, el proceso dejó de ser solo mío y se convirtió en un camino compartido con hermanas, dando lugar a caminatas sonoras inmersivas. A través de cantos cartográficos, logramos conectar con los cuerpos de agua y de montaña de formas sonoras y rituales únicas, expandiendo la experiencia a diversas escalas e inspirando nuevas formas de vinculación. Y el camino sigue y va marcando la crianza también de un joven con autismo, que no por ser con el río y la montaña signifique que no tenga desafíos importantes, pero el proceso es muy generoso y abundante como lo es los cursos de agua, que tiene maneras muy maravillosas de crear recorridos y de poco a poco sin pensarlo su cauce se va acrecentando.

Es maravilloso dejarse guiar y criar por el río y la montaña, o como también podría llamarse, el camino Urqu Uma. Es difícil prever qué nos depara este proceso relacional, que nos invita a estar inmersas de múltiples maneras y a sentirnos acompañadas. Sin embargo, lo ya cosechado es de un espíritu sanador inconmensurable, permitiéndonos explorar nuevas formas de habitar esta experiencia.

Desde mi práctica performática y ritual, presentada en la Bienal de Sonandes en presencia del agua del Illimani, he generado propuestas de vinculación que despiertan afectividades y espiritualidad. Estas experiencias han evidenciado formas de comunicación transespecífica y la poderosa agencia del agua: su sola presencia puede ser apabullante y de una generosidad inmensa, propiciando conexiones profundas y transformadoras.

Han sido experiencias movilizadoras, capaces de generar efectos positivos en las audiencias y provocar cuestionamientos profundos sobre sus propios territorios, incentivados por los pulsos y devenires que se articulan de múltiples formas. Parte de estos procesos se puede explorar en mi sitio web Carla Canto y en el proyecto Urqu Jawira.<sup>3</sup>



**Figura 2:** El lago Titicaca, una voz que necesitamos escuchar.

**Fuente:** Fotografía Carla Canto (2025).

3 C.f.: <https://carlacanto.com/> <https://urqujawira.wordpress.com/>

### Introducción

En la vastedad del tiempo, cuando las señales se encuentran con la necesidad del alma, el viaje hacia la isla del Sol se teje, de manera inesperada, como un río que no sabe a dónde lleva su corriente, pero confía en el camino que ha recorrido. No fue un destino, sino un fluir. La isla, hogar de voces olvidadas, se nos presentó nuevamente. En su silencio, cargado de presagios y murmullos ancestrales, nos sumergimos.

El lago sagrado, vibrante con la memoria del mundo, cobijo de viajeros, nos susurraba secretos que solo podían entenderse al permitir que las aguas nos habitaran. Sus templos, ocultos entre la bruma del tiempo, se revelaban en cada paso, enseñándonos a soltar lo que ya no nos pertenecía y fortaleciendo lo que aún quedaba por descubrir. Este es el umbral, el espejo del alma, donde el cielo se refleja en las aguas, pero lo profundo guarda las huellas del pasado y las semillas del futuro. Aquí, el viajero se libera, se convierte en algo más ligero, más sabio, más conectado con la esencia que lo rodea.

En este viaje, los susurros de la isla y las vibraciones del lago nos guiaron hacia un entendimiento mayor, un eco de lo eterno que nos desveló nuevas formas de percibir el mundo.

Te ofrezco tres caminos antes de seguir por delante. Puedes elegir cómo deseas estar inmerso en esta historia:



1. Escuchar solo el audio:<sup>4</sup> Ingresa al Qr. <https://carlacanto.com/album/inmersion-isla-del-sol/>
2. Escuchar “con”: Sumérgete en el texto y el audio. Las narrativas fragmentadas tienen su ritmo; puede ser una continuidad o una discontinuidad. La experiencia es personal, se cocrea. Déjate afectar y sigue.
3. Escuchar “sin”: Si prefieres una experiencia más introspectiva, puedes escuchar solo la narración.

El agua fluye sin apuro, invitando a ser, sin palabras, en su propia cadencia. Hay risas, hay silencios que no necesitan ser nombrados, solo sentidos. Un eco que se teje con las ondas, un

<sup>4</sup> C.f.: <https://carlacanto.com/album/inmersion-isla-del-sol/>

movimiento en la corriente que nos abraza, que nos recuerda que estamos aquí, en este instante que se repite y se desvanece.

El lago se ofrece como un espacio de tránsito, donde el paso no se mide en tiempo, sino en la vibración. La arena se disuelve, las piedras se reconocen en sus formas, y cada salpicadura es un murmullo de alegría, una historia encriptada. Las olas reverberan, nos reflejan, lo que somos capaces de ser cuando nos toca divertirnos.

Las voces que emergen, en su totalidad, se reconocen en cada respiro del viento, en cada ola que se disuelve en la orilla. No es cuestión de entender, sino de escuchar lo que se nos da en el juego sin reglas, en el eco que nace del agua y se extiende por todo lo que toca.

Una frase lanzada al aire se convierte en parte de ese murmullo de la isla, resonando como una vibración que se entrelaza con lo eterno. Las palabras no necesitan explicación, no hay barreras entre lo dicho y lo escuchado. Solo un fluir, un entrelazarse que se alimenta de lo que somos, de lo que hemos sido, de lo que seremos.

Este momento, sin comienzo ni fin, permanece en el aire, como la brisa que nos acaricia, como el agua que nunca deja de moverse.

Las vertientes murmuran por toda la isla, fluyendo en un susurro constante, alimentando el lago con sus ecos. Es como si la isla misma respirara a través del agua, como si las piedras y la tierra se fundieran en un lenguaje antiguo, incomprensible, pero profundamente conocido.

Cerca de la orilla, la vertiente se deja sentir con mayor claridad. El agua corre sobre las rocas, resbalando, deslizando, creando una melodía que se mezcla con el viento. Un canto se deja oír, suave, fugaz. La corriente arrastra consigo el murmullo, lo entrega en pequeñas olas que tiemblan en el aire antes de desvanecerse.

Es una vibración que se siente más que se escucha, como si tocara la piel desde adentro. Todo se acomoda en su lugar, como si las corrientes invisibles de la isla alinearan los ritmos del cuerpo con los del lago.

La vibración cambia, se alarga, se desliza como un hilo líquido en el aire. Un murmullo se entrelaza con el viento, rozando la piel con su aliento tibio. La vertiente se disuelve poco a poco, como si el agua cediera su voz a otra forma de fluidez.

Algo resuena en la distancia, un eco que se insinúa entre los sonidos del aire. No es del todo agua, no es del todo viento, pero se mueve con la misma libertad. Se extiende y se repliega, buscando su cauce, desbordándose sin apuro. En su ondulación, todo mueve por un instante, como si el tiempo obedeciera al vaivén de una corriente invisible.

El silencio se despliega.

*Las palabras no necesitan explicación, no hay barreras entre lo dicho y lo escuchado.*

Nada interrumpe la voz que emerge. Todo escucha.

El lago respira.

La calma lo envuelve todo. No hay prisa, solo el vaivén de las olas. El agua se funde consigo misma, como si el tiempo se desdibujara en su reflejo.

### Conclusiones

La relación entre el agua y la montaña no es solo geográfica, sino que tiene conexiones profundas y espirituales. A través de las experiencias narradas, se evidencia que el agua no solo moldea la tierra, sino también a quienes la habitan y la escuchan. La escucha hipersensible y la inmersión en el entorno permiten revelar significados ocultos, acceder a memorias ancestrales y entender el agua como un agente vivo de conexión y transformación.

Por otro lado, la modernidad ha intentado invisibilizar los ríos en la urbe, cubriéndolos de concreto y negando su agencia. Sin embargo, el agua nunca deja de fluir, resistiendo el olvido e inscribiendo su presencia en la memoria del territorio. A través de prácticas de escucha y rituales de relación con el agua, se reabre la posibilidad de cohabitar con estos los cuerpos del agua de múltiples maneras, ampliando las percepciones, dejándonos afectar.

Este artículo invita a repensar nuestra relación con el agua y la montaña, comprendiendo que nos crían tanto como nosotros intentamos moldearlas. El río y la montaña nos enseñan sobre el tiempo, la transformación y la memoria, recordándonos que somos parte de un entramado vivo y resonante.

### Bibliografía

BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse.

1978. "L'espace aymara: urco et uma". En: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 33° ANNÉE, núms. 5-6. Armand Colin. París, Francia.

CANTO, Carla.

2024. "Inmersiones de canto no verbal relacional". *Expresiones. Sonidos, músicas y espacios. Memoria de la Trigésima Séptima Reunión Anual de Etnología*, t. II: 15-24. MUSEF. La Paz, Bolivia.

DAVIS, Ron.

2015. *From Red Dirt and Wate*. En: *Autism Foundation*. [web].

FELD, Steven.

2013. "Una acustemología de la selva tropical". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 49, núm. 1: 217-239. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

GARCÍA, Jorge.

2017. "'Musicología musical': la música y el sonido como medios de investigación crítica". En: *Revista el oído pensante*. Buenos Aires, Argentina.

HILARI, Samuel.

2022. “Choqueyapu. La negación de un río como símbolo de modernidad”. En: *Revista Materia Arquitectura* vol. 1, núm. 23, Santiago de Chile, Chile.

INGOLD, Tim.

2022. “Los infracomunes”. *Llevando la vida: antropología y educación*: 71-79. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile, Chile.

LÓPEZ, Lenard.

2018. *Ciclo ritual del Larqalli: Gestión del agua en la comunidad de Tiwanacu-Cohoni*. UMSA. La Paz, Bolivia.

MARTÍNEZ, Xicoténcatl.

2004. *Un universo no-fragmentado. El concepto de Spanda en la filosofía de Abhinavagupta*. El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África. México D. F., México.

MEDINACELLI, Ximena.

2000. “¿La Paz, ciudad de cerros o de ríos?”. En: *Revista Ciencia y Cultura* 7. Universidad Católica Boliviana. La Paz, Bolivia.

RODAS, Carla.

s.f. “Superposiciones territoriales del pasado y del presente: La modernidad y las apachetas y wak’as en la ciudad de La Paz”. s.e. [web].

SORIANO, Samuel.

2007. *Budismo y vibración*. Comunidad Budista Soto Zen. Madrid, España.

VELARDE, Malena.

2024. “Escucha hospitalaria en el arroyo entubado Medrano en Buenos Aires”. En: *Latin American Literary Review*, vol. 51.

WRIGHT, Mark.

2022 *Listening after Nature. Field Recording, Ecology, Critical Practice*. Bloomsbury Academic. New York, EE. UU.

# QUTAMAMA II: LA GEOPOLÍTICA DEL AGUA

## QUTAMAMA II: THE GEOPOLITICS OF WATER

WANDA RONNIE NOGALES GARCÍA<sup>1</sup>

### Resumen

El análisis sobre la relación y el manejo del agua en la actualidad a nivel mundial, deriva en el problema de la modernidad como mito fundante, primero para promover el desconocimiento de nuestros orígenes y luego dar paso a la deconstrucción científica de la naturaleza a fin de entender al agua y al “todo” sencillamente como recurso. Esto, dentro del contexto de la biopolítica e hidropoder del agua como recurso conceptual para comprender la hidrohegemonía, la geopolítica del agua y la guerra climática, por lo tanto, el control de la vida.

**Palabras clave:** Modernidad, deconstrucción científica de la naturaleza, hidropoder, geopolítica del agua, control de la vida.

### Abstract

*The analysis of the relationship and management of water today at a global level, leads to the problem of modernity as a founding myth, first to promote ignorance of our origins and then to give way to the scientific deconstruction of nature in order to understand water and “everything” simply as a resource. This, within the context of biopolitics and water hydropower, as a conceptual resource to understand hydro-hegemony, the geopolitics of water and climate war, therefore, the control of life.*

**Keywords:** *Modernity, scientific deconstruction of nature, geopolitics of water, hydropower, control of life.*

### Introducción

Después de abordar la cuestión sagrada en lo que respecta la conciencia y el reconocimiento de los “seres” frente al agua, como otro “ser”, está llegando a un final inminente. Esto va mucho más allá de la contaminación minera e industrial, de los desechos de las ciudades, de la ampliación de áreas agrícolas, etc., debido a que la mayoría de los procesos productivos consumen agua y la devuelven sucia, en consecuencia, no hay agua que sobre, casi la totalidad se halla contaminada. Al final, el balance es negativo.

Por todo ello, se trata de encarar la deconstrucción científica de la naturaleza ante el “ser”, y la dinámica básica de las relaciones de poder, puesto que se está causando alteraciones en el ciclo del agua. Así evidencian los ultraincendios en todo el mundo (solo por mencionar un factor), perdiendo miles de millones de hectáreas de bosque afectando el ciclo de generación de agua.

<sup>1</sup> Msc. en educación superior, investigadora social, gestora cultural. Correo electrónico: wandanogales@gmail.com

Este y otros procesos, incluso los tecnológicos, desenmascaran a la modernidad y su absolutismo antropocéntrico por su descripción como recurso estratégico en el plano regional que permite advertir la estructura del hidropoder y la hidrohegemonía en las relaciones entre países.

Décadas de uso destructivo de la tierra y la mala gestión del agua han chocado con la crisis climática. La cadena de noticias CNN señala el informe publicado en octubre de 2024 por la Comisión Global sobre la Economía del Agua, donde establece que la humanidad ha desequilibrado el ciclo global del recurso hídrico, ejerciendo una presión sin precedentes. La crisis del agua amenaza a más del 50% de la producción mundial de alimentos y puede reducir el Producto Interno Bruto (PIB) de los países en un 8% de aquí a 2050, con pérdidas mucho mayores de hasta el 15% en los países de ingresos bajos (Paddison, 2024).

En la actualidad, existen países confrontados en una lucha de poderes por el control del territorio y del agua. Al respecto, *BBC News Mundo* (2021) menciona sobre cómo la escasez de agua está provocando cada vez más guerras en el mundo (y dónde serán los próximos conflictos). A lo largo del siglo XX, el uso mundial de agua creció a más del doble de la tasa de aumento de la población. Las crisis del agua ha estado casi todos los años, desde 2012, entre los cinco primeros peligros de la lista de Riesgos Globales por Impacto del Foro Económico Mundial. Así también, una cuarta parte de la población mundial se enfrenta ahora a una grave escasez de agua al menos un mes al año y la crisis está llevando a muchos a buscar una vida más segura en el exterior (Milne, 2021).

Es así que hay una exigencia de pensar nuestra realidad, ocupándose desde la teoría crítica como horizonte sistémico y también teórico-metodológico, además de analizar el método constructivo-interpretativo del conocimiento para dar posibilidad de que el enfoque respecto al agua genere su propios métodos y teorías, como el constituirse sujeto de derecho en el marco de los principios y fines de los estados para su protección y cuidado, porque ahora se trata de la soberanía hídrica de cada país.

### **¿Cómo es que llegamos hasta aquí?**

Es fundamental señalar que “desde hace cinco siglos que la modernidad, para constituirse, necesita constituir científicamente a la naturaleza en objeto y luego de haber desarrollado esta concepción, también a los pueblos, los convirtió cultural y económicamente en objetos de dominación y explotación” (Bautista, 2010: 27-28). Esta forma legal de dominio repuntó como modelo de desarrollo en el siglo XX con las guerras por el petróleo que fueron demostrando el verdadero rostro del capitalismo a nivel mundial, empujando a Latinoamérica a condenarse al modelo económico extractivista que se logró gracias a la dependencia de la explotación y comercialización de recursos primarios. Es así que todos los países latinoamericanos nos hemos dado el lujo de vivir de los recursos naturales trayendo consigo desigualdad.

En 1492 llega por primera vez a este continente esta subjetividad occidental, dominadora tanto del ser humano como de la naturaleza, forzándolas a un dominio violento. Para ello, Bautista menciona que:

Este proceso histórico fue llevando una vida dependiente de los criterios de verdad, porque la modernidad se impuso como criterio único capaz de producir conocimiento verdadero. El

problema es, ¿por qué este conocimiento que dice ser verdadero, objetivo y universal, está produciendo un conocimiento que no es capaz de explicar por qué es que la modernidad está produciendo tanta miseria, pobreza y mortandad a nivel mundial, pero no solo de la humanidad, sino también de la naturaleza? Este ya no es solo un problema del capitalismo, sino de una racionalidad moderna (Bautista, 2010: 29).

Esta dominación, aceleró la pérdida de la memoria identitaria de los pueblos y fundamentalmente el respeto a todos seres de la comunidad que generan vida, perdiendo así el horizonte con el que se vivía. En consecuencia, es necesario replantearnos la situación respecto a nuestro origen. ¿Quiénes somos?

El Taller de la Descolonización, respecto a esta pregunta trascendental, señalaba que:

Cuando un pueblo se hace esa pregunta es cuando el problema de identidad no está resuelto, cuando la identidad ha demostrado ser vacía, es decir, sin contenido. Al preguntarse quiénes somos demuestra la relevancia de la crisis existencial, debido a que la respuesta genera conciencia, algo fundamental para nuestros pueblos ancestrales, porque implica la percepción precisa de que todo lo que sucede en el entorno material, físico y espiritual en su correcta comprensión (Bautista, 2022).

La pérdida y desconocimiento de nuestros orígenes nos está llevando a vivir una vida dependiente, que la modernidad impuso, y mucho más en nuestra espiritualidad. Bautista señala que “lo que se deduce es que ya no tiene sentido desarrollar nuestra propia cultura, nuestros propios saberes y nuestra propia tecnología ancestral, sino incorporar, importar e implantar en nuestra realidad el conocimiento, la ciencia y la tecnología del primer mundo” (Bautista, 2014: 58).

### **...y la tecnología nos salvará**

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) ha publicado la edición 2025 del *Informe sobre Tecnología e Innovación: Inclusive artificial intelligence for development*, la cual indica que:

Esta tecnología puede impulsar la agricultura y las redes energéticas inteligentes, optimizar la producción y las cadenas de suministro, y mejorar la planificación hídrica y urbana. Pero la IA evoluciona mucho más rápido de lo que los gobiernos pueden responder, y sin una supervisión adecuada y un acceso equitativo, se corre el riesgo de agravar las divisiones mundiales (ONU, 2025).

El científico Carl Sagan ya en 1994 adelantaba que “Vivimos en una sociedad profundamente dependiente de la ciencia y la tecnología, y en la que nadie sabe nada de esos temas. Ello constituye una fórmula segura para el desastre” (citado en Padrón, 2001: 27), advirtiendo que nuestras sociedades y países utilizan tec-

*La pérdida y desconocimiento de nuestros orígenes nos está llevado a vivir una vida dependiente que la modernidad impuso.*

nologías avanzadas volviéndose vulnerables a su manipulación, a la desinformación y a decisiones impulsadas por otros intereses.

Kleiman (2014) señala que, desde 1993, el Programa de Investigación de Aurora Activa de Alta Frecuencia (HAARP), fue iniciado por la Fuerza Aérea y la Marina de los EE. UU. y la Universidad de Alaska, colocaron antenas que tienen la capacidad de hacer radiotransmisiones de alta frecuencia. Es tan poderosa que puede modificar la zona de la ionosfera. Del mismo modo, la *BBC News Mundo* mencionaba a la geoingeniería para enfriar el planeta y revertir el cambio climático. Sobre esta manipulación a gran escala del medio ambiente, los científicos son conscientes de que se encuentran en fases de experimentación y no todas han sido probadas en su amplitud, así también otros científicos mencionan que si las concentraciones de carbono en la atmósfera llegan a un nivel crítico, la geoingeniería podría ser “la única” manera de tomar el control del clima (Hogenboom, 2013). Es decir, conducir a que sea solamente esa salida.

Asimismo, en una entrevista de la *BBC News Mundo* al físico Michio Kaku en 2024, anticipa que “la inteligencia artificial se posa como una amenaza para la humanidad, pero todavía hay tiempo para poder controlarla” (Millan, 2024). Esto implica que se están cerrando todas posibilidades de producir desde el concepto de conciencia del cuidado de todo el entorno y la responsabilidad que eso conlleva.

#### **Cambio climático, lo que es necesario conocer**

La Organización de las Naciones Unidas (ONU), en 2021, a través del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, emite el informe llamado *Cambio Climático: las bases científicas (aprobado por 195 gobiernos)*, mencionando que “el ser humano ha calentado el planeta a un nivel nunca visto en los últimos 2.000 años, por lo que los cambios serán irreversibles, solo una acción energética y duradera en la reducción de gases de efecto invernadero puede limitar su alcance” (ONU, 2021). Claramente resulta fácil acusar a todos los seres humanos y no denunciar a los responsables para gestionar la acción energética (geoingeniería) como la única salida posible y jamás apelar e invertir en el cuidado consiente del todo.

El cambio climático está respaldado por un organismo políticamente influyente: el Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), creado por la ONU para evaluar la información científica con la finalidad de que los gobiernos puedan tomar decisiones. Se trata de una cuestión de clase porque una parte importante de las emisiones recae sobre una minoría empresarial.

Según la página web del Parlamento Europeo (2018), indica que:

La infografía muestra las emisiones de gases de efecto invernadero en la UE en 2022 desglosadas por principales sectores de origen. El suministro de energía fue responsable del 27,4% de las emisiones de gases de efecto invernadero de la UE ese año, mientras que el transporte nacional representó el 23,8%. Las emisiones de gases de efecto invernadero de la industria fueron responsables del 20,3% de las emisiones, las actividades residenciales y comerciales, del 11,9% y la agricultura, del 10,8% (Parlamento Europeo, 2018).

Estas actividades humanas son netamente empresariales, así como otras posiciones, son denunciadas por John Clauser, ganador del Premio Nobel de Física, afirmando que no hay crisis climática (apoyado por 1.500 científicos independientes), al explicar la verdad de la emergencia climática y que la IA es una de las más grandes mentiras, además de alertar sobre la agenda 2030 (Esteban, 2023). El diario *The Washington Post* (2023) lo criticó públicamente porque se aleja de la ortodoxia climática establecida.

Es evidente que el problema no se solucionará con mejoras en el estilo de vida de los ciudadanos, debido a que eso ya está controlado con el consumismo a gran escala, ni con donaciones de los países, que es la forma de adormecer a los gobiernos al compensar por la huella de carbono, por lo cual es necesario mayor entendimiento al respecto.

### ¿Cómo entender este escenario?

Esta relación de poder, marcada por el conocimiento y la economía, justifica el manejo del tablero mundial que está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. Las élites se permiten una agenda global de dominación, para lo cual necesitan controlar; primero y lo más importante, el dinero, y lo hacen con instituciones que les permite manejar el resto de las cosas, (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Reserva Federal, Sistema Bancario); segundo, la energía (aceite, gas, energías libres, nuclear, carbón); tercero, la agricultura a gran escala (agroindustria, comercio mundial, alimentos, fuentes de agua); cuarto, la sanidad (farmacéuticas, facultades de medicina e investigaciones), intentando acabar con las alternativas naturales; y quinto, controlar la información a la que tenemos acceso (cadenas televisivas, fuentes de información) y nuestra reacción ante tal información (redes sociales).

Estas megacorporaciones financieras son Black Rock, Vanguard, State Street, entre otras, que son fondos de inversión que están por encima de los estados, porque mercantilizan todo a su paso. ¿Y cómo lo logran? Son dueños de todo lo anteriormente detallado, porque controlan el flujo de capital, tienen poder adquisitivo, contratos y ventajas políticas, siendo así que los estados acaban siendo instrumentalizados y acorralados completamente por los intereses del capital, denotando todo esto un mundo creado por ellos y no pensado para todos.

En nuestro planeta, las leyes consideran al agua como un bien común y de dominio público y que todos tenemos derecho, pero su distribución es desigual en todo el mundo, no obstante, todos los gobiernos otorgan derechos de uso de las aguas a través de concesiones o licencias administrativas ya sea para utilizarla o para realizar vertidos en ella. Por ejemplo, la *Guía para a Regulación de Sistemas de Autoabastecimiento de Recurso Hídrico*, del Ministerior de Medio Ambiente y Agua (MMAyA) del Estado Plurinacional de Bolivia. En efecto, en Bolivia, solo podemos observar el estado actual de los ríos, como el Viacha, contaminado con cianuro (*Clarín*, 2024); la falta de regulación del uso de vertientes naturales y la perforación indiscriminada de pozos es otro factor que atenta la sostenibilidad de los recursos hídricos (Castro, 2023); y los lagos, como la desaparición del lago Poopó en 2015, crónica anunciada y silenciada por las empresas mineras (CENDA, 2016). Solo por mencionar algunas.

### La geopolítica del agua

La geopolítica coloca la geografía al servicio de la política, poniendo atención a cuestiones relacionadas con el futuro y su orden sin limitarse a algo específico, de esta forma describe los equilibrios de poder mundial.

Nuestro planeta es un auténtico mundo de agua, alrededor del 70% de la superficie está cubierta por este elemento, el 97,5 % es líquido salado y el 2,5% es dulce. En 2015, el geopolitólogo Alfredo Jaliffe (2015) señalaba que “el tema del agua será para el siglo XXI lo que el petróleo fue para el siglo XX. Y hoy nos encontramos frente a un inminente estrés acuífero a nivel mundial”.

Existen cinco potencias hidráulicas en el planeta: Canadá, EE. UU., Brasil, Rusia y China, y hablar de la biopolítica del agua es hablar de las relaciones del hidropoder en América Latina, porque cuenta con la mayor cantidad de agua dulce en el mundo. Según la *Global Water Partnership* (GWP, por su sigla en inglés), casi un tercio de los recursos hídricos renovables están en Sudamérica. Contiene importantes ríos (el Amazonas, Orinoco, río Negro, río Paraná y río Madera) y grandes lagos (lago Titicaca en Perú y Bolivia, lago Cocibolca en Nicaragua, laguna Mar Chiquita en Argentina); Brasil tiene un quinto de los recursos hídricos del planeta y es el segundo mayor productor hidroeléctrico del mundo, por detrás de China (Banco Mundial, 2015).

Esto supone entender la dinámica básica de las relaciones de biopoder y las prácticas de la región en el tema del agua, los procesos de securitización en las agendas de los estados por la minería, producción del agro, industrialización, alimentos y bienes de uso común. Es así que, en 2020, *Forbes México* indicaba que el agua empezó a cotizar en el mercado de futuros de materias primas de Wall Street, no como agua en sí misma, sino por los derechos de uso. Es decir que, con la entrada de los derechos del uso del agua a la bolsa de Wall Street, los inversionistas podrán especular sobre la abundancia o escasez del agua en un futuro cercano.

En efecto, en este siglo XXI el acceso al agua se está convirtiendo en uno de los principales problemas geopolíticos y la “diplomacia del agua” será cada vez fundamental para la política de los países, porque ayudará a concretar la seguridad hídrica que se ampara a normas del derecho internacional de aguas.

Los impactos de estas interacciones hidrohegemonías, entre países y del extractivismo de recursos naturales estratégicos, son parte de la estructura de desigualdad, del deterioro ambiental, del desalojo forzado, del tráfico de drogas y de metales, de asesinato a líderes, infanticidios, trata de personas, caza y extinción de animales, etc., es decir, se trata de una necropolítica.

### Guerras globales del agua

Es así que el agua se presenta como fuente de conflictos, sobrevivencia y riqueza, y una amenaza para quien la posea. El agua es un tema muy delicado, porque tiene que ver con el control de la vida (Engeke y Sticklor, 2015).

*con la entrada de los derechos del uso del agua a la bolsa de Wall Street, los inversionistas podrán especular sobre la abundancia o escasez del agua.*

Alfredo Jaliffe (2021) indica que, “actualmente están comprando los suministros de agua de todo el mundo. Existen países que son mercados de agua y bancos de agua, donde se establecen acuerdos entre personas (concesionarios) que cuentan con derecho de uso del agua y productores. Los bancos Morgan Stanley con City Group y Morgan Sax, que son parte del Banco Mundial han generado el negocio del siglo XXI, que es del agua, estamos hablando de un negocio a nivel global para entrar a ayudar a países”.

El economista Salvador Peniche de la Universidad de Guadalajara recomienda que se busque vigilar la explotación del recurso, y ver cómo se protege las condiciones de la vida sobre las financieras, porque podría desencadenar una sobreexplotación de los recursos, que es poner un precio a la vida (Flores, 2020).

En Bolivia se tuvo experiencias como la Guerra del Agua, que ejemplifican el grado de conflictividad porque se enmarca en la discusión en torno a la privatización de este recurso. La revista digital *Nodal* señalaba que “En el año 2000, la ley 2029 ratificaba el contrato con Aguas de Tunari y permitía que la empresa cobrara grandes tarifas a los cochabambinos por su derecho al agua, hasta de la lluvia. Los precios eran irrisorios, tanto que la misma población tuvo que sacar a sus hijos del colegio para pagar las facturas y ni siquiera habían empezado el megaproyecto” (NODAL, 2017).

#### **Hacia una jurisprudencia de la naturaleza**

Los derechos de la Madre Tierra fueron reconocidos y respetados desde tiempos antiguos por los pueblos indígenas y son ahora reclamados, promovidos y defendidos desde autoridades de pueblos indígenas, activistas, ecologistas, legisladores y juristas. Existe un número de países que han logrado incorporar en sus sistemas legislativos, judiciales y de gobierno, reconocimientos explícitos de los derechos de la naturaleza como sujeto.

Se trata del reconocimiento de la dignidad de los sujetos como seres vivos de manera jurídica. Bautista (2010: 30) indica que “el fundamento de la conciencia y el conocimiento ya no podría ser formal, en términos de conciencia o autoconciencia, sino debería ser material, en términos de corporalidad, de vulnerabilidad y de la necesidad, que es constitutiva en la constitución de los sujetos en tanto que seres vivos”.

Los derechos de la naturaleza plantean un desafío al convencionalismo jurídico y promueve nuevas concepciones que coadyuven al respeto a la vida para lograr abrir contraespacios en el derecho moderno liberal-neoliberal que justifica y desarrolla sola y exclusivamente al capitalismo y su lógica depredadora.

#### **Conclusiones**

El agua está en peligro, en consecuencia, todo está en peligro, todas las especies que convivimos en este mundo estamos amenazados por una lógica de muerte que impulsa al sistema económico actual. Todo esto manifiesta la completa falta de conciencia del respeto ante la Madre Tierra, la Madre Agua, porque no se ha comprendido hasta ahora, que todo tiene inteligencia y vida, donde todos tienen su lugar.

Al preguntar al software Chat GPT, como fuente de información tecnológica de última generación, si el agua tiene vida, responde que es un recurso crucial pero que, sin embargo, no tiene vida. No obstante, se conoce a nivel mundial que el agua es vida y es consustancial con la vida misma y por eso tiene una connotación sagrada. No obstante, la IA necesita de miles de millones de litros de agua al día, los centros de datos necesitan agua para refrigerar los procesadores, y están provocando tensiones algunos países como Uruguay y Chile que frenaron construcciones de centros de datos de Google.

Ha sucedido un cambio cuya magnitud nadie ha medido. El mundo vive en una visión moderna que da más posibilidades de virtualidad y narcisismo artificial, por lo tanto una vida indiferente. Por consiguiente, los datos y la información respecto a la naturaleza carecen de toda fuerza simbólica, la cual no permite ningún reconocimiento, es más, llega al desconocimiento de la vida misma.

Estamos perdiendo nuestra relación sagrada con el agua, permitiéndonos renunciar su reconocimiento y a nuestra espiritualidad que está siendo pasible a ser olvidada, dejando de generar la toma de autoconciencia en otros niveles, de una biorazón como dice Froylan Laime –antropólogo y filósofo aymara–. Se trata de restituir la vida, se trata de perdurar a un cambio planetario urgente y necesario; estamos en una crisis civilizatoria, es la vida la que está en riesgo, se trata de reconciliarnos con nosotros, no como nativo mestizo, sino reconocer la memoria ancestral para cuidar y respetar la vida.

### **Bibliografía**

Banco Mundial.

2015. “Brasil, Colombia y Perú, entre los que más agua tienen en el mundo”. Banco Mundial. [web].

BAUTISTA, Juan José.

2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?: hacia una racionalidad transmoderna y postcolonial*. Ediciones Akal S. A. Madrid, España.

2010. *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Rincón Ediciones. La Paz, Bolivia.

CASTRO, Tatiana.

2023. “Los acuíferos no son interminables, pueden contaminarse o desaparecer”. *Los Tiempos*. 2 de septiembre. Cochabamba, Bolivia.

CENDA.

2016. “Desaparición del lago Poopó, crónica de una muerte anunciada” En: *CENDA. Gestión colectiva del agua*. [web].

ENGEKE, Peter y Russell STICKLOR.

2015. “¿Watre Wars: El próximo Gran Conductor del Conflicto Global?”. En: *The National Interest*. [web].

ESTEBAN, Carlos.

2023. “El premio Nobel de Física John Clauser, censurado por cuestionar el dogma climático”. En: *La Gaceta de la Iberosfera*. [web].

FLORES, Siboney.

2020. “¿El agua cotizando en Wall Street? Te explicamos a qué se debe y qué significa”. En: *Animal Político*. [web].

HOGENBOOM, Melissa.

2013. “Geoingeniería para enfriar el planeta y revertir el cambio climático”. *BBC News Mundo*. Tecnología. [web].

JALIFE-RAHME, Alfredo.

2015. “Seguridad global del agua y sus alimentos”. Conferencia magistral. En: *Instituto de Investigaciones Jurídicas*. UNAM. [web].

2021. “Bursatilización del agua y control de la vida”. En: *Radar Geopolítico*. [web].

KAUFFMAN, Marcus.

2021. “Cambio climático: El ser humano ha calentado el planeta a un nivel nunca visto en los últimos 2000 años”. En: *Naciones Unidas. Noticias ONU. Mirada global. Historias humanas*. [web].

KLEIMAN, Michael.

2014. “Abundan las teorías conspirativas mientras el Ejército estadounidense cierra HAARP”. En: *NBC NEWS. Weird Science*. [web].

MILLAN, Alejandro.

2024. “Pensamos que la inteligencia es saber cosas, pero la esencia de la inteligencia es ver el futuro, Michio Kaku, el físico visionario famoso por sus predicciones científicas”. En: *BBC News Mundo*. Tecnología. [web].

Ministerio de Medio Ambiente y Agua (MMAyA).

2022. *Guía para a Regulación de Sistemas de Autoabastecimiento de Recurso Hidrico. Autoridad de Fiscalización y Control Social de Agua Potable y Saneamiento*. Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Bolivia.

MILNE, Sandy.

2021. “Cómo la escasez de agua está provocando cada vez más guerras en el mundo (y dónde serán los próximos conflictos)”. En: *BBC News Mundo*. Futuro. 21 de agosto. [web].

PADRÓN, Claudia.

2001. “Administración, ciencia y tecnología”. *División de Investigación de la Facultad de Contaduría y Administración*. UNAM. [web].

Noticias de América Latina y el Caribe (NODAL).

2021. “El ser humano ha calentado el planeta a un nivel nunca visto en los últimos 2.000 años”. En: *NODAL, ONU*. [web].

2017. “Un hito histórico: la Guerra del Agua en Cochabamba”. En: *Nodal, ONU*. [web].

ONU.

2025a. “La IA puede acelerar el progreso o exacerbar las desigualdades”. En: *Naciones Unidas. Noticias ONU. Mirada global Historias humanas*. [web].

2025b. “Informe sobre Tecnología e Innovación 2025: Inteligencia artificial inclusiva para el desarrollo”. *ONU. Comercio y desarrollo*. [web].

PADDISON, Laura.

2024. “El ciclo global del agua está desequilibrado por primera vez en la historia de la humanidad”. *CNN. Clima y tiempo*. [web].

Parlamento Europeo.

2018. “Emisiones de gases de efecto invernadero por país y sector (infografía)”. *Parlamento Europeo*. [web].

### **Publicaciones periódicas**

*Clarín*.

2024. “Un río contaminado con cianuro impulsa el éxodo de un pueblo en Bolivia”. [web].

*Forbes México*.

2020. “El agua comienza a cotizar en el mercado de futuros de Wall Street. El agua comenzó este lunes a cotizar en el mercado de futuros de materias primas debido a la escasez de este bien”. [web].

*The Washington Post*.

2023. “Ganó un premio Nobel y luego empezó a negar el cambio climático”. [web].



# THAKHI MUSEF

◆ CAMINOS DEL MUSEF ◆

