

GEOPOÉTICAS DEL AGUA EN AMÉRICA AFRO-ABYA YALA



CLAUDIA TOMADONI
DAVID FOITZICK REYES
CLAUDIA HAMMERSCHMIDT
(EDICIÓN)

t
teseo

 **CALAS**
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER

**GEOPOÉTICAS DEL AGUA EN AMÉRICA
AFRO-ABYA YALA**

GEOPOÉTICAS DEL AGUA EN AMÉRICA AFRO-ABYA YALA

Claudia Tomadoni
David Foitzick Reyes
Claudia Hammerschmidt
(edición)



Claudia Tomadoni, David Foitzick Reyes, Claudia Hammerschmidt
(edición)
Geopoéticas del agua en América afro-Abya Yala / Claudia Tomadoni,
David Foitzick Reyes, Claudia Hammerschmidt (edición). - 1a ed. -
Buenos Aires: Teseo / SDL, 2026.
ISBN 978-1-917723-51-0
1. Agua. 2. Medio ambiente. 3. Comunidades afrodescendientes.
4. Comunidades indígenas. 5 América Latina. I. Título.
CDD 333.91



FRIEDRICH-SCHILLER-
UNIVERSITÄT
JENA



La presente publicación ha sido financiada con fondos del Ministerio Federal de Investigaciones, Tecnología y Espacio (BMFTR) en el marco del Centro María Sibylla Merian de Estudios Avanzados Latinoamericano (CALAS).

Serie Geopoéticas en América afro-Abya Yala

Dirección: Claudia Hammerschmidt y David Foitzick Reyes

Coordinación: Claudia Tomadoni

© Editorial Teseo, 2026 | Buenos Aires, Argentina

info@editorialteseo.com | www.editorialteseo.com

DOI: 10.55778/ts917723510

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



Índice

Introducción	11
<i>De geopoéticas y geopolíticas</i>	
<i>Claudia Tomadoni, David Foitzick Reyes y</i>	
<i>Claudia Hammerschmidt</i>	
Sentipensares, expresiones artísticas e imaginarios del agua	35
Sentipensar con el agua	37
<i>Imaginarios líquidos y resistencias poéticas en</i>	
<i>Daniela Catrileo y Seba Calfuqueo</i>	
<i>Claudia Hammerschmidt</i>	
Sentipensar con el agua desde lo audiovisual.....	61
<i>Perspectivas decoloniales mapuche en Cuentos</i>	
<i>de la tierra (2023)</i>	
<i>Christina Enders</i>	
Trai Trai Ko (sonido del agua): escuchando el susurro del agua/ de nosotras mismas.....	83
<i>Poemario textil colectivo en defensa del agua</i>	
<i>Claudia Cerda Becker, Ximena Lagos Morales,</i>	
<i>Alejandra Rojas del Canto y Carolina Vega</i>	
<i>Ramírez</i>	
La canilla de la esquina y el agua que se nos fue de las manos.....	103
<i>Anahí Rayen Mariluan</i>	

Cosmovisión y cosmopolíticas del agua 115

Pedimentos de lluvia en la Costa Chica de Oaxaca 117

*Tecnologías cosmopolíticas afro ñuu savi frente a
la crisis ecosocial*

Solange Bonilla Valencia

Cuerpos hídricos 135

*Mujeres e imaginarios del agua en las luchas
ecoterritoriales del semiárido de Bahía*

Gislene Moreira

Perspectivas de género y agua 163

Identidad minera en el escenario de sequía en el
municipio de Potosí, Bolivia..... 165

Abordaje desde los feminismos ecoterritoriales

Milenka Vanessa Almanza López y Oscar

Ranulfo Ayala Aragón

Perspectiva de género y derecho humano al agua..... 183

*Necesidad de su integración en la legislación
mexicana*

Gabriela Sarahí Ramírez Rivera

Conflicto, gestión y defensa del agua..... 201

Comunidades pesqueras artesanales defendiendo el
agua, bien común..... 203

*Roxana Ruiz Buendía y João Gonçalves de
Santana*

Trekaleyiiñ ka inkaleyiiñ Chubut ñi lewfu 219

*La construcción de agencia política en la
experiencia etnográfica de un foro/trawün
itinerante (Patagonia Argentina)*

Valentina Stella

“Si el agua muere, todos los seres vivos en el Pacha morirán también”	241
<i>Un diálogo entre la arqueología y las filosofías indígenas de crianza mutua en el noroeste argentino</i>	
<i>Verónica Zuccarelli Freire, Laura Pey, Bárbara Sofía Carboni y José María Vaquer</i>	
Sobre las autoras y los autores.....	261

Introducción

De geopoéticas y geopolíticas

CLAUDIA TOMADONI, DAVID FOITZICK REYES
Y CLAUDIA HAMMERSCHMIDT

De agua somos.

Del agua brotó la vida. Los ríos son la sangre que nutre la tierra, y están hechas de agua las células que nos piensan, las lágrimas que nos lloran y la memoria que nos recuerda.

Eduardo Galeano (2012: 102)

El tema del agua, o más precisamente el de su protección y aprovechamiento, se hace cada vez más presente en diferentes ámbitos de acción: académicos, ambientales, sociales, políticos y económicos. Desde una mirada geopolítica, el agua puede reconocerse como un compuesto esencial para la vida y, al mismo tiempo, como un recurso estratégico para el crecimiento económico. En ambos casos, las estrategias políticas no se hacen esperar: en el primer caso, hacia el cuidado y la defensa; en el segundo, hacia su explotación y mercantilización.

En el actual contexto del capitaloceno (Moore, 2017; Malm, 2020; Tomadoni, 2024) —cuyos antecedentes son premodernos, pero en América afro-Abya Yala datan de la conquista y la denominada “modernidad”—, la construcción de redes globales de explotación y apropiación, cálculo y crédito, propiedad y ganancia a una escala sin precedentes incrementó la acumulación de capital, el recrudecimiento del extractivismo y la explotación sobre los territorios. Esta situación pone en peligro la supervivencia de todo lo

viviente. La tierra, el aire y el agua adquieren un nuevo valor en el marco de una transición energética que necesita de esos recursos para facilitar una provisión de energías basadas en recursos no fósiles que favorezcan la descarbonización. Así, la lucha por el control de los territorios donde se encuentran, por ejemplo, minerales como el litio, las tierras raras o el hidrógeno, lejos de promover una descarbonización a escala global, está promoviendo un agravamiento de las ya existentes desigualdades entre el Sur Global y el Norte Global y, específicamente, un agravamiento de las desigualdades sociales, culturales y geográficas en cada uno de los territorios. Más allá del concepto de *European Green Deal*, la evidencia muestra que, tras el principio de sustentabilidad, el sistema está mutando hacia una versión renovada de capitalismo verde o ecocapitalismo.

Así lo demuestran los actuales debates latinoamericanos sobre el extractivismo y la prolífica emergencia de movimientos locales por la justicia ambiental. En un libro reciente, Tittor (2025) muestra precisamente las conexiones entre el uso de grandes territorios y recursos y las estrategias posfósiles (bioeconomía y uso del hidrógeno). Allí cuestiona las promesas de sustentabilidad en cuanto a sus consecuencias socioambientales y la perpetuación de las estructuras fósiles, y aboga por la necesidad de una transformación justa.

La necesidad de una transformación justa, o de volver a un orden equilibrado destruido desde la llegada del capitalismo, se exige especialmente desde las comunidades, movimientos locales, producciones artísticas e intelectuales en torno al agua, que se manifiestan en los territorios de América afro-Abya Yala. A lo largo de este continente, el agua ha comenzado a considerarse un bien común y objeto de protección, especialmente considerado desde las manifestaciones político-estéticas de la región, a las que los estudios aquí reunidos se dedican desde una mirada geopoética.

Esta mirada visibiliza estrategias políticas alternativas en la defensa y preservación de los bienes comunes ante una

neocolonización capitalista de los territorios. Es decir, los estudios geopoéticos, como aquí se proponen para América afro-Abya Yala, son también geopolíticos.

Como la historia lo ha demostrado largamente, la “geo/tierra” siempre ha sido objeto de acción política para su conquista, colonización y explotación. Ideas aprovechadas por la ideología nazi, como las del “espacio vital” (Ratzel, 1897) o las legitimaciones directas de la expansión territorial propuestas por Haushofer (1924), dieron origen al concepto moderno de geopolítica como acción para controlar, mediante el poder, la tierra y todos sus componentes (humanos y no humanos). Estas acciones de control tuvieron en muchos casos como estrategia la guerra y la destrucción.

No obstante estas aproximaciones, que inspiraron en variados casos acciones violentas en contra de los derechos humanos y de la naturaleza, surgieron otras que motivan acciones de convivencia pacífica con estrategias de encuentro y cuidado. Así reconocemos la emergencia de un campo relativamente reciente y multidisciplinario que explora la relación entre la tierra, el lugar, la cultura y la creación artística, especialmente la literatura. Se trata de lo que Kenneth White (2004) introduce con el término “geopoética”, buscando una profunda integración entre poesía, pensamiento y paisaje, realzando la conexión entre el mundo natural y el cultural. White describe la geopoética como un enfoque que “fuera de las esferas agotadas de la cultura establecida, abraza las energías del mundo y la realidad poética profunda”. Con anterioridad, y aunque no directamente etiquetada como geopoética, la obra de Gastón Bachelard (1958) sobre la poética del espacio influyó en el desarrollo de la geopoética al introducir el término “topofilia” como el sentimiento afectivo hacia los lugares y proponer el “topoanálisis” como el estudio de los sitios internos de nuestro ser. De manera parecida, Sergio Mansilla mantiene la intrínseca relación entre el territorio y un específico sentirse en el mundo, o “sentido de lugar”, como se expresa especialmente en la poesía (Mansilla, 2020). Lo mismo sucede con la obra

de Lawrence Buell y Cheryl Glotfelty (1995), quienes no teorizan explícitamente desde la geopoética, pero que han influido en la consideración crítica del lugar y el paisaje en la literatura. Desde su postura ecocrítica estudiaron la relación entre la literatura y el entorno natural, explorando cómo el paisaje ambiental se representa y cómo se podía redimir la relación naturaleza-seres humanos. Por otra parte, la geopoésía de Ariel Dorfman, quien tampoco se etiqueta a sí mismo como geopoeta, explora en su poesía y prosa conceptos de tierra, exilio y cultura que resuenan con las preocupaciones de la geopoética. En obras como *Máscara* (1988), Dorfman medita sobre la identidad y el lugar, creando lazos entre el ser y el paisaje.

En los pueblos indígenas de América afro-Abya Yala existen distintas filosofías y epistemologías presentes en sus matrices simbólico-culturales que permiten entender estas relaciones geopoéticas como una multiterritorialidad en constante desplazamiento o una aluvialidad (Foitzick Reyes, 2023).

Estas matrices simbólico-culturales, aun cuando fueron y son víctimas de la violencia colonial y neocolonial, no desaparecieron, ya que sus semillas estaban esparcidas por todo el territorio, esperando el momento en que —tal como el nombre Abya Yala lo indica— vuelven a florecer con renovadas fuerzas. Este hecho ocurre —de manera más notoria— durante las conmemoraciones de los 500 años de la conquista de América afro-Abya Yala en octubre de 1992, cuando:

Las protestas indígenas y los activismos contra el genocidio que provocó, señalaron a la vez la culminación y el estallido del discurso nacional eurocentrado. Esto resultó en el ascenso de la movilización étnica y la visibilización de estrategias de resistencia que hicieron posible la sobrevivencia indígena y los reclamos de sus derechos en la actualidad. Las luchas de los pueblos indígenas por su identidad (el reconocimiento de sus propias onto-epistemologías; la representación política y constitucional de sus derechos; la restitución material-cultural

de sus territorios usurpados durante las conquistas europeas o las invasiones militares posindependentistas en tiempos de la construcción de los Estados nacionales; la preservación o recuperación de sus lenguas, costumbres y cantos) lograron, a la vez, hacer visibles identidades tradicionalmente ninguneadas, poner en crisis las hegemonías identitarias eurocentradas y propugnar otro modelo de convivencia (Hammerschmidt / Foitzick Reyes, 2025: 8).

En este nuevo modelo de convivencia, los reclamos exigen que la tierra deje de ser vista como una pertenencia, que la naturaleza deje de ser mercantilizada y que se adopte un concepto y un modelo más integrador que cambie las relaciones, como el de “Madre Tierra” o su respectiva denominación según los diferentes pueblos (*Pachamama, Ñuke Mapu, Tonantzin, Taita Inti, Mama Quilla, Amaqalha, Mãe Terra*, entre otros), el cual, tal como una madre o un todo integral, incluye el aire, el agua, el subsuelo y la vida en su conjunto, sin separar entre los entes, humanos y no-humanos, que lo habitan. Esta concepción de la “Madre Tierra” obviamente se alía con el concepto de geopoética, y podemos encontrar sus bases también en conceptos como el *itrofill mogen*¹ (Spíndola Cárdenas, 2021; Hammerschmidt, 2024) o el Pluriverso² (Escobar, 2015).

Planteados estos sintéticos recorridos históricos de producción, queda claro que la geopolítica y la geopoética persiguen objetivos diferentes, pero ambas comparten un interés esencial por comprender las complejas relaciones entre los seres humanos y el espacio geográfico (Tomadoni, 2007, 2024), ya sea a través de una mirada política y estratégica o desde una mirada emocional y creativa pero no por ello menos política. Ahora bien, señalemos que mientras la geopolítica se enfoca en las interacciones estratégicas y de poder influenciadas por el espacio geográfico, la geopoética

1 Concepto filosófico del pueblo mapuche que se refiere a la relación de todo lo viviente y lo no viviente.

2 “Un mundo donde quepan muchos mundos”.

se dedica a explorar los aspectos emocionales y creativos de nuestra relación con el entorno, trascendiendo hacia su comprensión poética.

En este contexto, focalizamos el interés de este libro en uno de los bienes comunes fundamentales para la vida: el agua. Entender el agua desde una mirada geopoética con base en la América afro-Abya Yala es partir del sentipensar (Fals Borda, 2000; Escobar, 2016) que conceptúa al territorio como un entramado de seres vivos y al agua como el compuesto vinculante que les otorga fluidez y circulación entre ellos.

La invitación a participar en este libro partió de la idea de ponderar el agua como compuesto fundamental del sustento para la vida y la preservación de los derechos de la naturaleza (Acosta y Viale, 2024). Por ello reúne historias, relatos, luchas, demandas y sus variadas y renovadas dinámicas de resistencia frente a lo que denominamos capitaloceno. Este libro reúne trabajos de investigadorxs, académicxs y activistas que trabajan estos temas desde y en diversos países del continente América afro-Abya Yala, a partir de la convocatoria lanzada por el Instituto de Filología Románica y el Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR), ambos de la Universidad Friedrich Schiller Jena, Alemania.

Este libro inicia la serie Geopoéticas de América afro-Abya Yala, que contiene un total de cinco libros que quieren mostrar, en su conjunto, un posicionamiento político, académico y territorial respecto de los debates internacionales en torno a la policrisis en el contexto del capitaloceno a través del diálogo con y entre territorialidades comunitarias de la América afro-Abya Yala; integrar la lucha por los bienes comunes en un contexto de fortalecimiento de los derechos de la naturaleza, la justicia socioambiental y ayuda al combate contra la desigualdad social; repensar las relaciones con los bienes comunes naturales y culturales, frente al cambio climático, los procesos de descarbonización y transición energética que continúan obedeciendo a modos

de vida imperiales (Brand, 2021); e integrar diferentes saberes ancestrales, afrodescendientes e indígenas en la gestión sustentable de esos bienes comunes.

La biodiversidad del continente está amenazada frente a la expansión colonial-capitalista por un hecho que nos parece especialmente preocupante y que es la creciente mercantilización del agua. La matriz del poder que sostiene el patrón de acumulación capitalista genera conflictos de uso y abuso en torno de la posesión de la tierra y del agua en los territorios.

Las disputas por el futuro en las narrativas e imaginarios de saberes y prácticas en torno al agua desafían las percepciones que tenemos de ella como un bien común y normalizan sus privatizaciones. Un caso paradigmático en este sentido es Chile, donde bajo el régimen de la dictadura cívico-militar se promulgó la Constitución de 1980 —que rige al país hasta el presente de este libro— y el Código de Aguas de 1981 (que ha tenido algunas modificaciones), según los cuales los derechos de aprovechamiento de agua eran considerados derechos privados, lo que significaba que podían ser comprados, vendidos y transferidos como propiedad privada a empresas transnacionales que promueven necropolíticas (Mbembe, 2003) extractivistas globalizadas en el contexto del capitaloceno.

La intención de esta publicación en particular es visibilizar los debates más relevantes y las líneas de investigación desarrolladas por distintxs investigadorxs que trabajan en la actualidad temáticas relativas a las diversas representaciones del agua, a los roles que se le asignan como sustancia vital, como compuesto sustancial en la cadena de producción o como fuerza extractora de recursos. El agua puede ser un compuesto vinculante y/o delimitador, productor de energía o medio de transporte, pero, además, el agua —desde las concepciones indígenas de América afro-Abya Yala— puede ser considerada una entidad espiritual, cultural o simbólica.

El libro está organizado en cuatro partes. La primera parte, “Sentipensares, expresiones artísticas e imaginarios del agua”, contiene cuatro capítulos que evidencian una preocupación compartida por el rol del agua y el territorio en la identidad, las resistencias y el arte, así como un compromiso con la promoción de la diversidad cultural y la lucha contra las injusticias ecológicas y sociales. Los cuatro textos abordan la importancia del agua y cómo su gestión y defensa es crucial para las comunidades indígenas. Tienen como enfoque común resistir ante las prácticas extractivistas y neoliberales que amenazan este bien común. Desde perspectivas indígenas (particularmente la mapuche) en relación con el agua, presentan visiones que consideran el agua y los territorios como entidades vivas y con agencia, enfatizando la importancia de las prácticas y saberes indígenas en la conservación del ambiente. El uso del arte como herramienta de resistencia es un tema recurrente para todas las autoras. La producción artística es presentada como un medio para desafiar narrativas hegemónicas y colonialistas, desde la poesía y la producción multimedial y performática con amplias conexiones sociales y políticas en Hammerschmidt y Enders hasta el arte textil de creación colectiva en el caso de Cerda Becker *et al.* o la producción musical en el caso de Mariluan. En los casos de Hammerschmidt y Enders se subraya la importancia de las identidades líquidas y pluriversales, mientras que Cerda Becker *et al.* y Mariluan muestran la diversidad a través de producciones artísticas. No obstante, todas reconocen la agencia de las mujeres en liderar cambios socioculturales y ambientales y enfatizan la necesidad de reconocer y valorar múltiples cosmovisiones que coexisten dentro de un marco de diversidad cultural a partir de una crítica a las visiones antropocéntricas que consideran los recursos naturales simplemente como recursos económicos, contrario a las visiones indígenas que promueven entender el agua como un bien fundamental y dinámico para el ecosistema.

La primera parte abre con el texto de Claudia Hammerschmidt, “Sentipensar con el agua. Imaginarios líquidos y resistencias poéticas en Daniela Catrileo y Seba Calfuqueo”. Partiendo del “sentipensamiento” y de la “ontología relacional” como los describe Arturo Escobar, la autora destaca puntos de convergencia poético-política entre la reconstrucción del *az mapu*, la lucha territorial del activismo político mapuche contemporáneo y una estética líquida explícitamente champurria, como la practican especialmente la poeta, narradora, feminista, activista y artista performativa mapuche Daniela Catrileo y la artista multimedial mapuche trans Seba Calfuqueo. Hammerschmidt analiza cómo estas artistas mapuche escenifican su posición contrahegemónica y resistencia artística a través de una hibridación resemantizada que expone al mismo tiempo un sentipensar con el agua, la fluidización identitaria y la representación y reafirmación de identidades étnicas subalternizadas. Asimismo, destaca cómo su producción champurria altamente autorreflexiva y sofisticada se funda en las luchas interseccionales contra la discriminación racista, sexista y clasista y la explotación megacapitalista-extractivista del ambiente, y apoya especialmente la defensa del agua y la tierra. De esta manera, da a leer el trabajo artístico-intelectual de Catrileo y Calfuqueo como asentado en identidades líquidas y como producto de una lucha anticolonial basada tanto en el *itrofill mogen* y *az mapu* del pueblo mapuche como en la disolución de los binarismos, a la manera de la estética champurria y *queer* a la que pertenece.

El texto “Sentipensar con agua desde lo audiovisual: perspectivas decoloniales mapuche en *Cuentos de la tierra* (2023)”, de Christina Enders, se centra en el análisis del largometraje ficcional de Pablo Nisenson, que aborda diversos aspectos de la vida contemporánea del pueblo mapuche. La película destaca las dificultades de los mapuche de vivir, en el capitaloceno, dentro de una sociedad racista que los ha marginalizado y subalternizado, así como su resistencia

y la defensa de sus territorios en *Wallmapu*, en el sur de Argentina y Chile. En concreto, Enders analiza cómo la película problematiza el tema del agua y sus significaciones para los mapuche, mostrando su alejamiento de los conceptos occidentales (y eurocentristas), y muestra cómo el largometraje no solo expone la amenaza constante del agua como víctima en el contexto de (necro)políticas y prácticas neoliberales y extractivistas (como la construcción de presas), sino también la visión alternativa propuesta por la película. Esta se desvía de la concepción antropocéntrica del agua como “recurso” natural y bien común, y se enfoca más bien desde una perspectiva relacional y holística, de modo que constituye un ejemplo del “giro líquido” (o “ecología líquida”) descrito por Lisa Blackmore y Liliana Gómez (2020). Retomando los conceptos de *Thinking with water* (Chen, MacLeod, Neimanis, 2013) y *Sentipensar con la tierra* (Escobar 2014), Enders examina cómo *Cuentos de la tierra*, desde lo cinematográfico, pretende “senti-pensar el agua” desde la perspectiva mapuche, cómo representa la visión de *ko* (“agua” en *mapuzungun*) —al que considera un ente con agencia propia— y cómo contribuye a visibilizar las miradas pluriversales dentro del capitaloceno. Finalmente, el análisis de Enders rescata cómo los mapuche (senti)piensan las crisis del mundo actual y, en particular, la crisis del agua, y cómo la película no solo desafía los discursos coloniales hegemónicos, sino que contribuye a la visibilización de identidades históricamente homogeneizadas y subalternizadas en Abya Yala. Mediante un *shooting back*, la autora clasifica el largometraje dentro del cine de resistencia que colabora en decolonizar la mirada.

Claudia Cerda Becker, Ximena Lagos Morales, Alejandra Rojas del Canto y Carolina Vega Ramírez abordan en “*Trai Trai ko* ‘sonido del agua’: escuchando el susurro del agua / de nosotras mismas. Poemario textil colectivo en defensa del agua” la sistematización colaborativa de la creación e intercambio del poemario textil *Trai Trai Ko*, realizado por la Agrupación de Arpilleristas de Angachilla y

la Asamblea Textil del Valle de Elqui en Chile. Las autoras demuestran cómo a través de la técnica de la arpillera en formato libro, estas agrupaciones fomentan conversaciones sobre las problemáticas hidrosociales de sus territorios, estableciendo lazos de acción conjunta entre mujeres. El texto, escrito por integrantes de ambos colectivos, explora la conexión entre cuerpo, territorio y memoria, considerando humedales y ríos como entidades vivas con memoria ancestral. Denuncian el extractivismo y presentan el bordado como resistencia poética contra la mercantilización hídrica, promoviendo una política del cuidado y defensa de la diversidad de la vida.

Esta primera parte finaliza con el ensayo “La canilla de la esquina y el agua que se nos fue de las manos”, de la cantautora e investigadora mapuche Anahí Rayen Mariluan, quien, desde memorias afectivas, desanda los modos de construcción de la escucha para el trayecto creativo del álbum musical *Pu ko/Aguas* (2024), dedicado íntegramente a la defensa del agua y valiéndose del *mapuzungun*, la lengua del pueblo mapuche. La particularidad de la composición de Mariluan ancla en esta lengua como herramienta político-decolonial que enfrenta, desde la voz cantada, discursos hegemónicos. En su desarrollo sirven como notas de campo sucesos de la infancia y del presente que, declara la autora, obran como disparadores colectivos comunitarios del tiempo de las aguas libres.

La segunda parte, “Cosmovisión y cosmopolíticas del agua”, incluye dos capítulos que exploran cómo las cosmovisiones culturales y simbólicas —de tecnologías cosmopolíticas de los pedimentos de lluvia y del arquetipo femenino de “Mãe D’água”— sirven como medios de resistencia para cuestionar y desafiar las imposiciones coloniales y extractivistas. Los textos presentan las complejas identidades de las comunidades afroindígenas “*afro ñuu savi*” en Oaxaca (México) y de la Chapada Diamantina en Bahía (Brasil). A partir del abordaje de conflictos socioambientales, derivados de prácticas económicas extractivistas que amenazan

los bienes naturales esenciales (especialmente el agua) y las maneras de vida de las comunidades afectadas, las autoras realizan una crítica al extractivismo que se expresa en el ámbito de la agricultura y la minería en el texto de Bonilla Valencia, y en el ecoturismo y el “capitalismo verde” en el análisis de Moreira. Así, los dos capítulos abordan una crítica ecofeminista y contracoloniales que recupera el valor de la participación y el liderazgo de las mujeres en la defensa de los bienes hídricos, el derecho al agua y la resistencia a las economías destructivas ante estructuras patriarcales, neocoloniales y sus dinámicas de poder que afectan a las comunidades.

Por un lado, Solange Bonilla Valencia, con su texto “Pedimentos de lluvia en la Costa Chica de Oaxaca. Tecnologías cosmopolíticas *afro ñuu savi* frente a la crisis ecosocial”, examina los pedimentos de lluvia de esta comunidad localizada en Santa María de Huazolotitlán, Oaxaca, como escenarios que reflejan preocupaciones multiespecies respecto al cambio climático, específicamente la sequía. Los pedimentos se ven como tecnologías que facilitan negociaciones cosmopolíticas (Stengers, 2005) para activar la lluvia, hacer duelo por las pérdidas causadas por la crisis (Gan *et al.*, 2017) y cuestionar actividades extractivistas como los monocultivos y la ganadería extensiva. Tradicionalmente, estos pedimentos han sido clasificados por la antropología como prácticas religiosas relacionadas más con la fe que con la racionalidad. Sin embargo, retomando a Eduardo Viveiros de Castro (2013), Bonilla Valencia argumenta que los pedimentos son tecnologías complejas que desafían el paradigma naturalista, destacando enredos multiespecies que posibilitan la vida y la creación de futuros alternativos. Asimismo, señala que el término “*afro ñuu savi*” subraya la pluralidad ontológica de esta población, que, aunque comparte historias y relaciones con poblaciones afro, enfrenta fricciones y discriminaciones cruzadas en su cotidianidad, lo cual representa una condición de ser simultáneamente negros y originarios. El concepto se alinea con el término

“afroindígena” como un contramestizaje que resalta diferencias sin anular particularidades (Mello, 2014; Goldman, 2021). La autora destaca que estos encuentros son importantes en Latinoamérica porque los proyectos nacionalistas han promulgado el mestizaje como factor identitario que aparentemente reconoce las distintas culturas y etnias, pero realmente ensalzan lo blanco; de allí la relevancia de los encuentros afroindígenas como líneas de fuga al racismo institucional (Goldman, 2021). Siguiendo esto, concluye que los pedimentos *afro ñuu savi* son líneas de fuga, primero, respecto del proyecto de mestizaje del Estado moderno mexicano, que reconoce a las poblaciones originarias y negras cuando le sirven a su folclor y pasado glorioso, pero no respeta sus cosmologías ni sus derechos. Y, segundo, respecto de las economías extractivistas que se han impuesto a nivel local y afectan su entorno.

Por otro lado, Gislene Moreira, en su capítulo sobre “Cuerpos hídricos: mujeres e imaginarios del agua en las luchas ecoterritoriales del semiárido de Bahía”, aborda la problemática del agua en el oasis del semiárido más poblado del planeta. Gracias a su rico y complejo ecosistema, a lo largo de milenios este oasis se ha convertido en la principal zona de producción hídrica que garantiza la reproducción de la vida en un área amenazada por la desertificación. Para los pueblos tradicionales afroindígenas de la Chapada Diamantina de Bahía, esa riqueza es una bendición de la *Mãe D'água* (Madre del Agua), una mujer-pep mística que vive en los manantiales. Moreira asevera que en varias culturas del mundo y atravesando variados tiempos históricos, se han registrado mitos de mujeres que entrelazan sus cuerpos con los ecosistemas hídricos. Los imaginarios sobre esos cuerpos hídricos, entendidos como las fluidas fronteras entre lo humano y lo no humano, se entrecruzan y son el punto de partida para comprender los conflictos por el agua en las sierras sertanejas. La autora trabaja las especificidades de la acción política de mujeres defensoras del agua en comunidades tradicionales afectadas por megaproyectos

del capitalismo verde. Las describe como indígenas, quilombolas y campesinas que han asumido el rol de guardianas hídricas en una zona amenazada por la desertificación. Desde la investigación-acción-participativa con experiencias de reexistencia y soberanía ecológica, y de una revisión histórica e iconográfica de las representaciones de lo femenino, el trabajo profundiza la discusión sobre las interfaces entre el agua, la cultura y la perspectiva de las defensoras de la naturaleza. El texto resalta el poder de las narrativas y universos simbólicos de las luchas de resistencia como espacios de creación de otros imaginarios, estéticas y percepciones tejidos desde los pueblos tradicionales como factor clave hacia horizontes de futuros más amplios.

La tercera parte, “Perspectivas de género y el agua”, comprende dos capítulos de autores que exploran cómo las desigualdades de género y sus derivadas estructuras de poder afectan el acceso y la gestión de bienes naturales como el agua. Los trabajos destacan la importancia de integrar una perspectiva de género para abordar los impactos desproporcionados que enfrentan las mujeres y las comunidades marginadas debido al racismo ambiental y las desigualdades estructurales. Asimismo, coinciden en que la insuficiencia legislativa, tanto por acción como por omisión, y las prácticas extractivistas en Potosí, Bolivia y México priorizan intereses económicos sobre los derechos comunitarios, perpetuando la injusticia ambiental. Sin embargo, son las mujeres quienes emergen en ambos casos como líderes en la resistencia, organizándose para proponer modelos alternativos de gestión del agua que valoran los saberes locales, la equidad y la sustentabilidad. Un dato interesante para el lector y la lectora es que en ambos textos se aboga por reformas estructurales que no solo modifiquen las leyes, sino que también promuevan un cambio cultural que incluya las voces y experiencias de mujeres en la toma de decisiones sobre los bienes naturales en pos de gestiones más inclusivas y equitativas, que reconozcan el carácter vital y colectivo del agua y otros bienes.

Milenka Vanessa Almanza López y Oscar Ranulfo Ayala Aragón, en su texto “Identidad minera en el escenario de sequía en el municipio de Potosí, Bolivia. Abordaje desde los feminismos ecoterritoriales”, analizan la compleja situación de Potosí, Bolivia, una ciudad históricamente marcada por el extractivismo colonial y neocolonial, y actualmente afectada por la escasez hídrica. El agua, más que un recurso, es esencial para la vida en la región, y su apropiación refleja relaciones desiguales de poder. Partiendo de la perspectiva de los feminismos ecoterritoriales, señalan que estas desigualdades se entienden como parte de una estructuración histórica que explota no solo la naturaleza, sino también los cuerpos feminizados. Asimismo, afirman que contraviniendo lo que establece la Ley N.º 535 sobre los derechos de las comunidades locales al agua, la minería en Potosí ha configurado una territorialización política que favorece prácticas económicas extractivas. Sus argumentos basados en datos revelan que, mientras que la demanda hídrica de la población es alta, una parte significativa del agua se destina a la minería, lo cual agrava la contaminación y afecta la salud y el bienestar comunitario. En el análisis, dejan al descubierto que las mujeres son especialmente afectadas por esta situación, en tanto enfrentan las mayores cargas de trabajo y la exclusión en la toma de decisiones. Sin embargo, muestran cómo las mujeres de Potosí han desarrollado formas de resistencia y reexistencia, utilizando el arte y el activismo para denunciar y buscar cambios. Estas resistencias proponen no solo acceso al agua, sino también una reconfiguración del orden social que valora sustentabilidad, cuidado y equidad de género. En suma, el texto señala cómo Potosí ejemplifica las tensiones entre capital y comunidad, a la vez que subraya el potencial transformador de las luchas de base.

Gabriela Sarahí Ramírez Rivera, en el capítulo “Perspectiva de género y derecho humano al agua: necesidad de su integración en la legislación mexicana”, analiza cómo la omisión legislativa del Estado mexicano en torno al

derecho humano al agua ha generado impactos diferenciados por razón de género, especialmente para mujeres y personas feminizadas en contextos de vulnerabilidad estructural, racismo ambiental y violencia estructural, destacando cómo las relaciones de poder en torno al agua reproducen sistemas de opresión. Desde una perspectiva crítica, la autora plantea que la integración efectiva de la perspectiva de género, interseccional y comunitaria en los procesos legislativos puede contribuir a la reducción de los impactos diferenciados de género resultado de desigualdades históricas, sistemáticas y estructurales. Ramírez Rivera, abogada de profesión, remarca que la reforma del año 2012 al artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se realizó con la finalidad de reconocer el derecho humano al agua, en sintonía con estándares internacionales, y de establecer la obligación de expedir una ley que señalara las directrices para garantizar su acceso, disponibilidad y calidad. No obstante, afirma que, a más de una década, la ley no se aplica. En su lugar, se mantiene vigente la Ley de Aguas Nacionales, cuyo enfoque se limita a la administración de concesiones, priorizando la lógica mercantil, el extractivismo y los intereses privados, sin contemplar la gestión comunitaria, los saberes territoriales ni el carácter colectivo y vital del agua. El texto focaliza su análisis en cómo esta omisión legislativa agrava las condiciones de desigualdad que enfrentan mujeres indígenas, rurales, periféricas, precarizadas y vulneradas, quienes viven con mayor intensidad las consecuencias de la crisis hídrica y la injusticia ambiental. Frente a ello, la autora recupera en su texto experiencias organizativas de mujeres que, desde una mirada comunitaria, decolonial, interseccional y de género, construyen modelos alternativos de gestión del agua en sus territorios; prácticas que permiten repensar el rol del Estado y abren la posibilidad de construir una legislación con base en principios de justicia social, sustentabilidad y pluralidad epistémica. En este sentido, aboga por una transformación normativa y cultural que coloque los saberes comunitarios

y las voces de las mujeres en el centro de las discusiones sobre el agua y su defensa.

La cuarta parte, “Conflicto, gestión y defensa del agua”, abarca tres capítulos de autorxs con análisis situados en Campinhos (Canavieiras), Brasil, en la región patagónica (río Chubut) y en la región del noroeste de Argentina. Los textos reflejan una convergencia temática en tanto destacan la importancia de integrar saberes tradicionales con estrategias modernas con el objetivo de abordar desafíos ambientales y sociales cruciales para la sustentabilidad y la gestión de los bienes naturales. En todos los textos, el agua es tratada como un bien central y vital, fundamental para la vida y la organización comunitaria, y vista como un compuesto clave que conecta los diversos aspectos sociales, culturales y ecológicos. Así se destacan la movilización de las comunidades para proteger bienes vitales como el agua, los ríos y los ecosistemas frente a amenazas externas como la privatización y el extractivismo propios del neoliberalismo y el neocolonialismo; se reconoce y valora el rol de las comunidades indígenas en la defensa de sus territorios y bienes, subrayando su conocimiento y prácticas sustentables tradicionales; se ponderan las colaboraciones interculturales e interdisciplinarias entre diferentes colectivos que incluyen comunidades locales, académicos y organizaciones ambientalistas. En los tres capítulos, hay una apuesta por la transformación política y social como herramienta para impulsar cambios en las políticas y estructuras sociales, promoviendo la inclusión y la justicia climática.

Con su texto “Comunidades pesqueras artesanales defendiendo el agua, bien común”, Roxana Ruiz Buendía y João Gonçalves de Santana presentan la situación de Campinhos, una pequeña comunidad tradicional dentro de la Reserva Extractiva (Resex) de Canavieiras, área natural protegida federal en la costa sur del estado de Bahía, Brasil. En ella habitan familias que viven de la pesca artesanal y la agricultura familiar gracias al manglar, ríos, estuario, vegetación ribereña, manantiales y acuíferos de la región. El manglar y

sus componentes son bienes comunes fundamentales para la organización social de la comunidad: proporcionan agua dulce subterránea para beber y realizar actividades domésticas, mientras que el estuario y el manglar son espacios colectivos para la pesca y la caza. Roxana Ruiz Buendía y João Gonçalves de Santana, este último pescador artesanal del manglar, plantean que, hasta la primera década del siglo XXI, el uso tradicional de los bienes naturales en el territorio no presentaba problemas significativos. Sin embargo, la situación cambió tras la privatización ilegal de tierras y el drenaje de un estuario para la ganadería. Estas acciones provocaron un proceso de lainización que afectó el agua dulce subterránea, alteró caminos tradicionales y produjo daños en la pesca y la fauna local. Los autores analizan cómo la comunidad, a través de la Asociación de Pescadores y Agricultores de Campinhos (APEMA), la Asociación Madre de Extractivistas de la Resex de Canavieiras (AMEX) y la Red de Mujeres de Comunidades Pesqueras y Extractivistas del Sur de Bahía, inició un proceso de organización y búsqueda de información que logró que en 2014 se suspendan las licencias de drenaje de los canales que afectaban a la comunidad. No obstante, en 2023 las excavaciones se reanudaron con el apoyo de un dictamen técnico del ICM-Bio, a pesar de las amenazas y la presencia armada. Frente a la presión gubernamental de los tres niveles de gobierno para la privatización del agua, AMEX y la Red de Mujeres iniciaron una nueva serie de alianzas mediáticas y académicas, incluyendo un estudio de impacto por la Universidad Federal del Sur de Bahía (UFSB).

El capítulo “*Trekaleyiiñ ka inkaleyiiñ Chubut ñi lewfu* (Caminando y defendiendo el río Chubut): la construcción de agencia política en la experiencia etnográfica de un foro/*trawün* itinerante”, de Valentina Stella, relata la realización de un foro/*trawün* (reunión) itinerante en defensa del río Chubut en Argentina promovido por comunidades mapuche-tehuelche y organizaciones ambientalistas motivadas por el interés común de defender los territorios y las

aguas de los distintos proyectos económicos. Entre el 1 y el 12 de febrero de 2024, integrantes de comunidades, militantes ambientalistas, académicos/as y periodistas llevaron a cabo un itinerario de siete encuentros a lo largo de las orillas del río Chubut, desde las nacientes en la cordillera de la provincia de Río Negro hasta su desembocadura en el mar en la provincia de Chubut. Stella, como integrante del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), formó parte de la caravana y en este texto comparte la experiencia del recorrido y especialmente del *trawün* que, con el río Chubut como protagonista, fue testigo de las alianzas y compromisos mutuos entre los diversos colectivos participantes. El trabajo narra la iniciativa, no solo para visibilizar las diversas problemáticas de contaminación e impacto ambiental que padece el territorio y el río a lo largo de su recorrido, sino también para destacar el modo en que esta experiencia fue un evento novedoso de articulación política intercultural entre diversos colectivos, paisajes y *ngen* (dueños o entidades no humanas de esos entornos). El texto responde a una serie de preguntas que estructuran el escrito: ¿cómo se resignifica el devenir político de una lucha colectiva cuando el río es un actor participante en las conversaciones del *trawün*? ¿Cuáles son las historias del río, de las y los ancestros y de las y los demás vivientes —humanos y no humanos— que se fueron entramando a través del itinerario? ¿Y cuál es el potencial político de los vínculos entre esos entramados de memoria y las relaciones de alianza que se fueron gestando? Con su texto, Stella no solo comparte la experiencia etnográfica del *trawün*, sino que invita a pensar la política en un marco de consensos y expectativas a futuro y cuyos bordes, además de ser ideológicos, son interepistémicos e interexistenciales.

Finalmente, el capítulo colectivo de Verónica Zuccarelli Freire, María Laura Pey, Bárbara Carboni y José María Vaquer, “Si el agua muere, todos los seres vivos en el Pacha morirán también: un diálogo entre la arqueología y las filosofías indígenas de crianza mutua en el Noroeste

Argentino”, parte de un reconocimiento a las perspectivas indígenas y su influencia en la academia y en las políticas a escala mundial en el contexto del cambio climático y el capitaloceno. Las y los autores revalorizan a los pueblos indígenas, ubicándolos en la primera línea de defensa de la naturaleza contra el neoextractivismo al contribuir al mundo no solo con sus prácticas sustentables, sino también con sus conocimientos. Así plantean que pensadores sudamericanos, como Rodolfo Kusch (1976) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984, 2018), promovieron una revitalización del pensamiento indígena con anterioridad a la de figuras como Haraway (2016), Davi Kopenawa (Kopenawa y Albert, 2015) y Ailton Krenak (2020). El texto, redactado desde la perspectiva de arqueólogos del Sur Global, propone conectar la arqueología con los desafíos contemporáneos del capitaloceno mediante un enfoque dialógico que reconoce el valor epistemológico de los saberes indígenas (Vaquer y Pey, 2018; Carboni, 2024). Este grupo de arqueólogos y antropólogos, con vasta experiencia de campo en la región andina del noroeste argentino, recupera en el escrito técnicas tradicionales de manejo de agua y suelo revelando un enfoque de “crianza mutua” (*Uyway/Uywaña*) que implica una relación de afecto y cuidado. Esta cosmovisión parte de la existencia de una red de reciprocidad entre seres humanos, animales, plantas y entidades naturales como las montañas (*Apus*) y la Madre Tierra (*Pachamama*). La creación y el manejo de humedales, estrechamente ligados a *Uywaña*, son descriptos por las comunidades indígenas locales como “crianza de vegas”, lo que pone de relieve estas relaciones recíprocas en la ontología andina. Las familias locales gestionan y mantienen activamente estos humedales, muchos de los cuales han perdurado durante siglos. El agua (*yaku* en quechua) es la fuerza vital que conecta los mundos andinos: *Qanaq Pacha* (arriba), *Kay Pacha* (aquí) y *Uku Pacha* (abajo), y constituye el eje de la cosmovisión andina (Bascopé Caero, 2021). Guiados por estos conceptos, trabajaron en colaboración con comunidades de Cusi Acero, ubicadas en la

árida puna altoandina del noroeste argentino, donde evolucionó un complejo sistema agrícola entre los 3.800 y 4.300 metros de altitud. En este contexto, su texto explora cómo las perspectivas indígenas pueden enriquecer las interpretaciones tanto de las prácticas actuales como de las antiguas de manejo del agua, vinculándolas con problemáticas más amplias en torno al agua y la crisis climática. Al mismo tiempo, sostienen que abrazar ontologías plurales puede ser una herramienta poderosa para crear futuros inclusivos y un enfoque integral frente a la pérdida de biodiversidad y el respeto por la justicia climática.

Habiendo realizado el recorrido compositivo de este libro, resultado de las investigaciones individuales y colectivas de los autores y, sobre todo, de las autoras, que en esta publicación son mayoría, queremos destacar y agradecer sus aportes a la construcción de una geopoética del agua en América afro-Abya Yala, e invitamos a leer y seguir los diálogos necesarios para producir los profundos cambios que estos complejos tiempos requieren.

Queremos expresar nuestro profundo agradecimiento al Ministerio de Investigación, Tecnología y Espacio de Alemania (BMFTR) por la financiación de este libro a través del Centro de Estudios Avanzados Latinoamericano (CALAS), al Centro de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) y a las autoridades de la Universidad Friedrich Schiller de Jena, Alemania, por su constante apoyo.

Bibliografía

- Acosta, A.; Viale, E. (2024). *La naturaleza sí tiene derechos. Aunque algunos no lo crean*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Agnew, J. (2003). *Geopolitics: Re-Visioning World Politics*. Routledge.
- Bachelard, G. (1958). *La poética del espacio*. Presses Universitaires de France.

- Bascopé Caero, V. (2021). Bolivia. Water: source of life in the Andean Pacha. <https://www.southworld.net/bolivia-water-source-of-life-in-the-andean-pacha/>.
- Blackmore, L.; Gómez, L. (2020). *Liquid Ecologies in Latin American and Caribbean Art*. London: Routledge.
- Brand, U.; Wissen, M. (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Carboni, B. (2024). Diálogos entre las narrativas locales y arqueológicas sobre el paisaje cuseño (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina). Resumen Tesis de Licenciatura. *Arqueología*, 30. 10.34096/arqueologia.t30.n1.14151.
- Chen, C.; MacLeod, J.; Neimanis, A. (2013). *Thinking with Water*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". En *Cuadernos de Antropología Social*, 41, pp. 25-37.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1, enero-abril (pp. 11-32).
- Fals Borda, O. (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Foitzick Reyes, D. (2023). *Patagonia literaria IX. Aluvialidad en la poesía del sur de Chile*. Potsdam-London: INOLAS.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gan, E.; Tsing, A.; Swanson, H.; Bubandt, N. (2017). Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene. En A. Tsing, N. Bubandt, E. Gan y H. Swanson (eds.), *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene* (pp. G1-G17). University of Minnesota Press.

- Goldman, M. (2021). “Nada es igual”: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas. En M. I. Martínez y J. Neurath (eds.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis* (pp. 65-97). Editorial SB.
- Hammerschmidt, C.; Foitzick Reyes, D. (eds.) (2025). *Identidades estratégicas en los pueblos indígenas. Narrativas, producciones y representaciones*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Hammerschmidt, C. (2024). Poética de la convivialidad en la poesía mapuche contemporánea. El concepto del Buen Vivir, la recuperación del *az mapu*, y la ‘oralitura’ de Elicura Chihuailaf. En S. Klengel y G. Chicote. *Entre observación, descripción y creación. Convivialidades literarias* (pp. 293-327). Buenos Aires: Clacso.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Krenak, A. (2020). *Ideas para posponer el fin del mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.
- Mackinder, H. J. (1919). *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*. Holt.
- Malm, A. (2020). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Bilbao: Capitán Swing.
- Mansilla, S. (2020). *Sentido de lugar. Ensayos sobre poesía chilena de los territorios sur-patagónicos*. Potsdam-London: INOLAS.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Mello, C. (2014). Devir-afroindígena: “então Vamos Fazer O Que a Gente é”. *Cadernos de Campo*, 23(23), 223-39.
- Moore, J. W. (2017). World Accumulation and Planetary Life, or, Why Capitalism Will Not Survive until the ‘Last

- Tree Is Cut'. *IPPR: Progressive Review*, 24(3), 176-202. <https://doi.org/10.1111/newe.12055>.
- Ó Tuathail, G.; Agnew, J. (1996). *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*. Routledge.
- Ratzel, F. (1897). *Politische Geographie*. Oldenbourg.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL, CSUTCB.
- Spíndola Cárdenas, J. (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Potsdam-Londres: INOLAS.
- Spykman, N. J. (1944). *The Geography of the Peace*. Harcourt: Brace and Company.
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. Making things public: Atmospheres of democracy. En B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public* (pp. 994-1003). MIT Press.
- Tittor, A. (2025). *Postfossiler Extraktivismus? Sozial-ökologische Konsequenzen von Dekarbonisierungsstrategien*. Transkript.
- Tomadoni, C. (2024). Espacio, territorio y ambiente: conceptualizaciones en el contexto de la(s) crisis. *Geografican-do*, 20(2). <http://dx.doi.org/10.24215/2346898Xe170>.
- Tomadoni, C. (2007). A propósito de las nociones de espacio y territorio. *Gestión y Ambiente*, 10(1), 53-66. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/1377>.
- Vaquer, J. M.; Pey, M. L. (2018). Towards a dialogical archaeology: An Andean perspective on hermeneutics, interpretation, and political praxis. *Antiquity*, 96(385), 179-193.
- Viveiros de Castro, E. (2013). The relative native. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 473-502.
- White, K. (2004). *The Wanderer and His Charts*. Polygon.

**Sentipensares, expresiones
artísticas e imaginarios
del agua**

Sentipensar con el agua

Imaginario líquido y resistencias poéticas en Daniela Catrileo y Seba Calfuqueo

CLAUDIA HAMMERSCHMIDT

A modo de introducción: sentipensar (en) el pluriverso

En su intento de buscar salidas a la modernidad impuesta por Occidente, el antropólogo colombiano Arturo Escobar propone la construcción de “otro [real/mundo] posible” (Escobar, 2018) “caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América” (Escobar, 2018). Partiendo del “sentipensar” y de la “ontología relacional” que aprende sobre todo de grupos activistas indígenas y afrodescendientes de Colombia, plantea una nueva manera de analizar, comprender y sentir la vida en un “pluriverso” que admita la biodiversidad y coexistencia de múltiples mundos, ontologías y proyecciones de vida sin exclusión o asimetría. Su concepto de territorio, tomado de organizaciones indígenas y del Proceso de las Comunidades Negras en Colombia (PCN), implica no solo la tierra y sus ecosistemas, sino también un espacio-tiempo vital de construcción social y, por ende, los procesos de territorialización que generan identidades y apropiaciones. De esta manera, Escobar pone en evidencia que el territorio se concibe como “proyecto de vida” en el cual se entrelazan lo social, lo político, lo cultural y lo ambiental y se conjugan el proyecto sociopolítico, la autonomía y la perspectiva de futuro para reconfigurar las existencias negadas y hacerlas “re-existir” de forma integral en una comunidad interrelacionada.

Para este proyecto, Escobar visualiza otras formas de pensar y sentir el mundo o pluriverso que difieren de la onto-epistemología dualista occidental. A la racionalidad occidental, exclusiva, opone un “*sentipensar* con el territorio”, que “implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...]”; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar, 2014: 16). Y a la ontología dualista occidental, basada en binarismos o dicotomías asimétricas que tienden a desvalorizar uno de sus polos y hacerlo desaparecer hasta disolver lo dual en *un* mundo o *universo* excluyente, enfrenta el *pluriverso* y la “ontología relacional”, que es la articulación de “*un mundo en el que quepan muchos mundos*” (Escobar, 2015: 29). En esta “ontología relacional” no hay “seres discretos auto-contenidos”, “que existen en sí mismos o por su propia voluntad”, sino que todo “se enactúa [...] a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” (Escobar, 2015: 29).

Si para la “ontología dualista” exclusiva, por ejemplo, “la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, [que] lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón” (Escobar, 2014: 96), para la “ontología relacional” inclusiva no puede existir la lógica extractivista. Pues “si vivimos dentro de una ontología donde la montaña es un ser sensible, las consecuencias son muy diferentes” (Escobar, 2014: 96): el bienestar de la montaña, como también del árbol, del río, de la cascada, del pez, de los insectos, etc., integra el propio bienestar del ser humano, que depende de una relación equilibrada entre todo lo existente. Para resumir, dice Escobar, “una ontología relacional puede definirse como aquella en que *nada* (ni los humanos ni los no humanos) *preexiste a las relaciones que nos constituyen*. Todos existimos porque existe todo” (Escobar, 2015: 29).

La ontología relacional y el *mapu kimün*

Este sentipensar con la tierra, la ontología relacional o la interconexión entre todo lo que existe lo refleja y practica especialmente el *mapu kimün*, la sabiduría u ontoepistemología del pueblo mapuche, o “gente de la tierra”¹. El *mapu kimün*, arrasado con la llegada del orden occidental y la colonización genocida del siglo XIX, reconstruido hoy desde las producciones y prácticas artísticas e intelectuales mapuche, se basaba en el equilibrio, el respeto, la ternura y la reciprocidad entre todo lo existente, el *itro fill mogen* (la totalidad sin exclusión de todo lo viviente, o “biodiversidad”)², que garantizaba el cuidado de la *Ñuke Mapu* (la Madre Tierra), el *küme mongen* (la buena vida) y, finalmente, el *az mapu*, o el orden equilibrado del mundo pluriversal mapuche (*az* en tanto orden, mediación y sanción, belleza; cfr. Chihuailaf, 2017 [1999]; Spíndola, 2021; Loncon, 2023).

El sentipensar mapuche con el agua

Este orden, desde la perspectiva mapuche, está determinado fundamentalmente por el agua. *Wallmapu*, el territorio ancestral mapuche (“territorio circundante”; cfr. Marimán Queménado, 2006; Rendón, 2020), va de mar a mar

¹ Esta traducción, literal, correcta, del *mapuzungun* sin embargo tergiversa el significado de “mapuche” si no se tienen en cuenta las diferencias interculturales, como la mencionada interrelacionalidad ontológica mapuche, en la que *mapu*, tierra, no solo se refiere a la dimensión geológica y material, sino también a concepciones espirituales, como la conexión con todo lo existente y todo lo inexistente, o invisible, p. ej. la vida después de la muerte, la presencia de los ancestros y la co-presencia de mundos diferentes (cfr. Quidel Lincoleo, 2016).

² Explica el poeta Elicura Chihuailaf que *itro* significa “la totalidad sin exclusión”, *fill* “la integridad sin fracción” y *mongen* “la vida y el mundo viviente” (Chihuailaf, 2017: 50). Y añade: “Nuestro concepto de *Itrofill Mogen*” equivale al “equilibrio que solo puede entregar una interacción de reciprocidad económica, cultural y social” (Chihuailaf, 2017: 50).

(Moyano, 2016), de modo que está contenido por el agua. Así, la “gente de la tierra” se identifica también, y fundamentalmente, por y con el agua.

Dice el historiador, filósofo y poeta Bernardo Colipán:

Se habla de la *ñuke mapu*, la madre tierra. Pero también se habla de la *ñuke lafken* (mar), la madre mar. Para el pueblo mapuche, el mar, el cuerpo de agua, es una extensión de la tierra en otro estado de la tierra; la *ñuke mapu* no se restringe solamente a la tierra, al bosque, a los volcanes, etc., sino también al mar. Por esto se habla de la *ñuke lafken*, la mar que también es una madre (Colipán, 2025b: s.p.).

Y agrega Colipán en otro comunicado:

Especialmente para la sanación mapuche por el o la machi, el agua es muy importante. Porque es en los cuerpos del agua donde se encuentran los *ngen*, que son espíritus, dueños, protectores de los elementos. [...] A una persona que está muy mal se le hace una primera sanación, *satún*, bajo un *trayenko* (caída del agua), la segunda en el mar (Colipán, 2025a: s.p.).

Por sus *ngen* y otros seres y poderes acuáticos, “los cursos de agua [...] tienen incluso significaciones más extensas, como la existencia de portales de mundos y de fertilidad de *pu menoko ka trayenko* (‘ojos de agua y saltos de agua’) donde crece *lawen*, las hierbas medicinales” utilizadas por las y los *machi*, les chamanes o sanadores mapuche, o por “*pu lawen-tuchefe* (personas, estas últimas, que sanan sin tener necesariamente el conocimiento especial de *machi*)” (Spíndola, 2021: 98)³.

³ Esta relación del agua con la sanación y salvación, que implica un desorden o peligro previo, ya la escenifica uno de los mitos fundadores del pueblo mapuche, *Tren Tren* y *Kai Kai*, que cuenta la lucha entre la serpiente del agua y la de la tierra, entre el mar que se levanta y la montaña que se alza, y su eterna interdependencia (cfr. Millalén Paillal, 2006). Según Ñanculef Huaiquino, este famoso *epew* fundador del cosmos mapuche representa “la lucha permanente de toda la vida, de la preeminencia del agua sobre la tierra y de esta sobre el agua” (Ñanculef Huaiquino, 2016: 101). Y agrega: “La

Así, la “gente de la tierra” se vincula estrechamente con el agua, que da vida e implica muerte, dualidad inclusiva que desde la perspectiva mapuche se manifiesta en el mismo cauce de los ríos, ya que en el territorio hoy denominado Chile, los ríos corren del este al oeste, de la cordillera al mar, y el este, o *puel*, según los *Meli Witran Mapu* —“las cuatro direcciones y aspectos que rigen el mundo material y simbólico mapuche tradicional” (Spíndola, 2021: 259)—, es el lugar donde nace el sol, el inicio absoluto o lugar sagrado que da la vida⁴. El oeste, *ngulu*, en cambio, significa la zona donde desemboca todo, el mar o lugar del morir, que en la concepción mapuche significa cruzar el mar y navegar hacia otras dimensiones del sentir (para la relación espiritual entre *che*, espacio y tiempo, cfr. Becerra Parra, Llanquinao Llanquinao, 2017)⁵.

tierra por sí sola jamás podría producir nada, no habría árboles, ni pastos, ni animales, ni aves, ni reptiles; es el agua el que engendra en la tierra, y es en lo más alto de los *winkul*, montañas y cerros, donde cohabitan estos *newen*, lectura que se da entonces a partir de estos cerros, donde siempre cada *lof* o comunidad de origen, tiene como parte de su derecho colectivo, cerros o *Winkulmapu*, que nos posibilitan interpretar el sentido de la creación desde la ontología mapuche” (Ñanculef Huaiquinao, 2016: 25).

4 “[T]oda vez que nuestros ancianos desean explicar la conformación de la tierra o *Wall mapu*, apuntan su dedo hacia el punto donde sale el sol, es decir, hacia el *Puelmapu* y girando a la izquierda hasta completar la vuelta demarcan el territorio del pueblo mapuche, es decir, la base fundamental donde se sustenta la cultura y la naturaleza” (Marileo Lefio, 2002: 28).

5 En este sentido, también destaca Cristian Vargas Paillahuque: “Desde la perspectiva mapuche, el agua ha testificado la noción de vida y muerte. El *piam* [...] de *Trengtreng* y *Kaykay* se ha erigido como parte de los relatos fundacionales que dan cuenta de la importancia de las aguas en la dialéctica entre la muerte y la salvación. Del mismo modo, distintas memorias dan cuenta del tránsito de las almas hacia un espacio en el mar en que ballenas llamadas *trepülkawe* sirven como transporte para guiar dichas almas hacia el *ngüllcheñmaywe* [el ‘lugar hacia la puesta del sol a donde van las almas de los pobres. Como tal era tenida la isla Mocha a lo menos por los costeros que la tenían a la vista’, agrega el mismo autor en forma de nota; C.H.]” (Vargas Paillahuque, 2020: s.p.). Es por esta ontología relacional también que les mapuche se oponen a la instalación de presas o centrales hidroeléctricas, que no solo les sacan los territorios ancestrales, sino que impiden el libre fluir del agua y de la vida en su circularidad ontológica.

Esta compleja relación con el agua se refleja y reconstruye actualmente en los imaginarios y resistencias poéticas mapuche. Tal como lo propone Escobar desde la teoría, las manifestaciones estéticas mapuche buscan salidas a la modernidad occidental racional-extractivista, y desde lo poético nos enseñan otras formas de relacionarnos con el mundo, proponiendo la fluidización de posiciones exclusivas y posibilidades de un sentipensar con el agua.

Puntos de partida y finalidades del presente análisis

En lo que sigue, quiero destacar algunos de estos puntos de convergencia poético-política entre la reconstrucción de la onto-epistemología ancestral, la lucha territorial del activismo político mapuche contemporáneo, y una estética líquida explícitamente champurria que se basa tanto en el agua, la fluidización identitaria o “desidentificación” no binaria (en el sentido de una *performance queer* que trabaja con y contra la cultura mayoritaria, como la entiende Muñoz 1999) como en una enunciación situada onto-epistemológicamente en el *in-between* (Bhabha, 1994) o *borderland* (Anzaldúa, 1987), la frontera o frontería como “sitio de transgresión” donde “predomina la acción, la inestabilidad [y] la lucha” (Trigo, 1997: 80). Al mismo tiempo, quiero mostrar cómo filosofías basadas en un antiguo saber de Abya Yala o el *mapuche kimün* ancestral, así como en el agua, la *mapu* y el respeto al *itro fill mongen* (todo lo viviente y no-viviente que la habita), tienen afinidades con las luchas, prácticas y estéticas *queer* urbanas y contemporáneas. De ese modo, destacaré cómo el actual arte mapuche champurria, altamente autorreflexivo y sofisticado, se basa en las luchas interseccionales contra la discriminación racista, sexista y clasista y la explotación megacapitalista-extractivista del llamado medioambiente y apoya especialmente la defensa del agua y la tierra.

A esos fines, me concentraré en el ensayo *Sutura de las aguas*, de la escritora mapuche Daniela Catrileo, sobre lo impuro o champurria, y en una selección de las producciones performativas de la artista multimedial mapuche trans Seba Calfuqueo. Analizaré cómo, a partir del agua, estas artistas mapuche escenifican su posición contrahegemónica y resistencia artística a través de una estética líquida champurria o hibridación estratégica, que expone al mismo tiempo un sentipensar con el agua, la fluidización identitaria y la representación y reafirmación de identidades étnicas subalternizadas. De esta manera, daré a leer su trabajo artístico-intelectual como asentado en identidades líquidas y como producto de una lucha anticolonial que se basa tanto en el *itro fill mongen* y *az mapu* del pueblo mapuche como en la disolución de los binarismos, a la manera de la ideología y estética *queer* y champurria a la que pertenece.

Lo champurria

“Champurria” es una palabra altamente polisémica que, según la RAE, significa “mezcla”. En Chile, como destaca la lingüista mapuche y expresidenta de la Convención Constitucional de Chile Elisa Loncon, aunque el término se aplique fundamentalmente a les mapuche transculturades de la ciudad, para explicar el término, “hay que remontarse a los inicios de la colonia” y su establecimiento de un “sistema de castas definidas por las mezclas raciales” (Loncon, 2024: s.p.). En este sistema, lo champurria ocupa el lugar del mestizo, hijo/a de español con mapuche —un lugar bastante privilegiado con respecto al mapuche ‘puro’, pero claramente subalternizado con respecto al español o criollo blanco—. En su prólogo a la obra de José Milanca, *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof* (Milanca, 2015), la poeta mapuche y machi Adriana Pinda caracteriza como “champurria”

a “los miles de mapuche como nosotros, que nacen, despiertan, resuellan en los espacios menos tradicionales, menos ataviados por el Ad mapu” (Pinda, 2015: 7) y a los que les ha tocado “caminar estos intersticios ‘sospechosos’” (Pinda, 2015: 7). Ya que hoy “champurria” son los mapuche transculturados de la ciudad (que, en muchos casos, se autodenominan así para señalar su “impureza” y convertir el término originariamente peyorativo en positivo), los mapuche *warriache* o *mapurbe*, los “mapuche de hormigón [...] los nietos de Lautaro tomando la micro”, como les llama con un neologismo el poeta mapuche David Aniñir (2018: 94).

“Champurria”, entonces, es una palabra de discriminación racial y social reapropiada por los mapuche de la ciudad para reafirmar su cultura híbrida, mezclada, *entre* la cultura mapuche ancestral, exterminada en las campañas militares chilenas (y argentinas) del siglo XIX, y la cultura occidental blanca hegemónica. El historiador mapuche Claudio Alvarado Lincopi destaca además la cercanía del término respecto del concepto de “New Mestiza”, de Gloria Anzaldúa (1987), o lo “ch’ixi”, propuesto por la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2011) (cfr. Alvarado Lincopi, 2021: 190). Sin embargo, como lo subraya Adriana Pinda, a pesar de su reapropiación, resemantización y revaloración desde lo despectivo a lo positivo, lo champurria sigue marcando “estos intersticios ‘sospechosos’, indefinidos, poco puros” de la herida colonial: “ese vacío, el vacío champurria” (Pinda, 2015: 7).

El sentipensar poético de Daniela Catrileo y la llaga del agua

En su ensayo *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo sobre la impureza* (Catrileo, 2024), la poeta, narradora, feminista, activista y artista performativa mapuche Daniela Catrileo retoma la idea de lo champurria como marca de la herida

colonial que sigue atravesando *Wallmapu*, y la funcionaliza y resignifica como posibilidad de salirse de los patrones coloniales de identidades binarias para así volver al equilibrio físico-espiritual enseñado por el *mapu kimün* o la onto-epistemología relacional mapuche. Como Pinda, ve en lo champurria una “sensibilidad intersticial” (Catrileo, 2024: 59) o “forma compleja de pensar la llaga” (Catrileo, 2024: 59), e inscribe su ambivalencia en el título mismo del libro, ya que, como metáfora de lo champurria, “sutura de las aguas” supone tanto el remedio como el daño, la posible sanación como la exhibición de la lastimadura producida por la mezcla. Pues si “sutura” significa “[c]ostura con que se reúnen los labios de una herida” (RAE), a la vez connota la llaga que reclama sutura y cicatrización. Al mismo tiempo, por su oscilación gramatical entre genitivo subjetivo y objetivo, “sutura de las aguas” implica el agua como sujeto-sanador y objeto herido —aludiendo de esta manera tanto al importante papel del agua para el orden de la tierra o *az mapu* y las ceremonias de sanación mapuche, como también a las prácticas extractivistas de reposar ríos, como el Biobío o el Pilmaiquén—⁶. Con esto el título se refiere también a *Río herido*, el primer poemario de Catrileo (2016), que habla de la violencia contra el pueblo mapuche, del extractivismo de su territorio, de la herida colonial, y escenifica la traducción del apellido Catrileo, *Katxülewfu*, río cortado, al castellano⁷.

6 Contra estas prácticas, como se sabe, se opusieron y se oponen sobre todo mujeres mapuche, como las hermanas Nicolasa y Berta Quintremán o la machi Millaray Huichalaf (cfr. Meza Vásquez, 2023; Pérez Soto/Solís Carrillo, 2025).

7 Cfr. la traducción que ofrece Elisa Loncon: “Catrileo, de *Katxülewfu*, ‘río cortado’, es el telón de fondo en la obra. En el pasado el apellido era un antiguo nombre mapuche, donde *katxü* sería el *küga*, el rasgo particular y *lewfu* con/el *kümpem* ‘espiritualidad de la naturaleza’. Estamos frente a una pertenencia totémica. Daniela, por el lado paterno, proviene del tótem de los ríos, del gen del río, del espíritu del río, porque el nombre mapuche es el vínculo de la persona con la espiritualidad de la naturaleza. El abuelo, el padre y Daniela son seres vinculados a la espiritualidad del río según la epistemología del nombre mapuche” (Loncon, 2024: s.p.).

Significativamente, el poemario *Río herido* inicia con dos poemas que ilustran la ambivalencia champurria explicada en el ensayo. Ya el primer poema, presentado en línea vertical, como un tajo, “NOHAYESTRUCTURANIORIGEN” (Catrileo, 2016: 12), pone en escena la liberación, pero también la desorientación champurria, la pérdida del *tuwún*, del territorio de procedencia; mientras que el caligrama “No hay pureza / ni casa propia / en / el movimiento de las aguas // habitar / ————— / el corte // sentenciada la boca / rota la lengua” (Catrileo, 2016: 13) claramente escenifica la herida colonial o la llaga de la desestabilización identitaria y el permanente peligro de habitar la frontera (cfr. Trigo, 1997).

El viaje por lo impuro o champurria propuesto por Catrileo se instala en este mismo corte: este intersticio o entre-lugar (Bhabha, 1994), territorio a la vez peligroso y empoderador en donde, al igual que en el *borderland* de la chicana Gloria Anzaldúa (1987), se cruzan y abren identidades étnicas y sexuales y se tejen lenguajes diversos. Así, en otro poema Catrileo afirma y pregunta: “El río es voz / que no / calla. // ¿Qué se abre / en el lenguaje de / las aguas?” (Catrileo, 2016: 19).

Este corte, como la herida y sutura de las aguas, deja marcas en la lengua y en la piel, en el oído y en el ojo —como estrías sobre la tierra que deja el agua cuando se va, resonancias de flujos que se mezclan, rastros impuros en la arena: huellas líquidas que fluyen e impiden la formación de identidades fijas, de estructuras binarias exclusivas—. ⁸ Por esto, dice Catrileo en otro ensayo,

se acepta el río como principio, la inconstancia permanece en su viaje. Nunca es un espacio, es una llaga abierta que destila sin destino. [...] [E]l río sigue avanzando. Su escritura nunca deja de seguirme. Su nominación también sirve para

⁸ De alguna manera, estas huellas líquidas evocan el famoso rostro en la arena como metáfora de la muerte del sujeto de la que hablaba Foucault (1966).

aferrarme en un lenguaje acuoso, de corrientes, de no lugar, que intentan aferrarse al territorio. Advirtiendo que el río en sí ya es una herida. [...] Cuerpos en movimiento, en lucha. Una mezcla y fuerza de aquella cadencia, una potencia champurria que arrastre todo consigo para volver a nadar (Catrileo, 2019: 5-8).

Esta mezcla y potencia champurria es un choque que produce heridas, pero también la posibilidad de que se abran nuevos ruidos, sonidos, sentidos o lenguajes acuosos, como lo indica Catrileo ya en el poético íncipit de su ensayo:

Quizás debería comenzar invocando un sonido: la cadencia de dos líquidos que se encuentran, o también, colisionan. Porque la mixtura es un choque, es un tropiezo. Todo revoltijo conlleva un enfrentamiento de los elementos, un desorden, un gesto que no necesariamente es pasivo.

Podemos imaginar el punto exacto donde se cruzan dos ríos. Podemos ver ese espacio en un mapa, durante un viaje o en los territorios que habitamos. Pero, cuando nos concentramos en el instante sonoro de la intersección, ¿percibimos qué transformaciones hay en el ritmo, en la resonancia de cada elemento? ¿Somos sensibles a las vibraciones acústicas que permanecen en aquella convergencia?

Quizás hoy, con los tiempos de la vorágine, sea más difícil seguir la estela del sonido que testimoniar la huella que los afluentes han dejado en forma de estrías sobre la tierra. [...]

Sin embargo, ambos son parte de una posibilidad del lenguaje al reclamar su existencia, ya que tanto el ruido como la estría pueden configurar un sentido. [...]

Lo sonoro es parte del extravío o la deriva investigativa, ante todo, para pensar sensiblemente en una onomatopeya que, en su pulsión viajera, conforma un término para señalar una diferencia. Y para aproximarse a esa orilla, primero hay que imaginar su sonido. Me refiero a la palabra champurria, expresión revoltosa, nómada y fronteriza, cuya errancia ha permitido su apropiación y resignificación en múltiples territorios, incluso en Wallmapu (Catrileo, 2024: 11-13).

Las fluidizaciones champurria de Seba Calfuqueo

En su negación de una lógica binaria, exclusiva y excluyente, esta poética líquida del *Río herido* y de lo champurria mapurbe, de la inconstancia, del fluir del agua como a la vez llaga abierta y potencia de sanación⁹ se acerca mucho al imaginario del agua y la estética champurria y *queer* como especialmente la entiende y practica la artista trans Seba Calfuqueo.

Calfuqueo es una artista, curadora y activista mapuche que combina su lucha para la recuperación territorial y el reconocimiento oficial del genocidio mapuche cometido por el Estado-nación chileno en la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” del siglo XIX (cfr. Calfuqueo, 2023b; Artishock, 2024) con la crítica de las dinámicas sociales, culturales y políticas que afectan tanto al sujeto mapuche como a las personas LGTBQ+ en la sociedad chilena contemporánea.

Como artista multimedial, desarrolla su trabajo en diversos formatos, desde la instalación, la cerámica, el dibujo, la fotografía, la *performance* y el video, con el fin de materializar y poner en escena diferencias estéticas, perceptivas, mediales entre el mundo colonial-extractivista y el sentipensar con el agua mapuche, y para a la vez visibilizar experiencias y sensibilidades no binarias *queer* que también se basan en fluidizaciones y desidentificaciones líquidas multirrelacionales. Como miembro trans de una familia de trabajadores en ferias callejeras, articula su denuncia de la discriminación étnica con la de clase y género. Su activismo interseccional se traduce en un artivismo que pone en escena estratégica y performativamente su identidad trans (cfr.

⁹ La poética líquida o de fluidización, de la llaga del agua, de Daniela Catrileo abarca muchos más textos y aspectos que los mencionados aquí. Remito a un artículo que estoy preparando para que sea incluido en la colección Patagonia literaria, que edito y que incorporará también la obra audiovisual de la artista.

Calfuqueo, 2018) en su afinidad con los fundamentos de la cosmovisión u onto-epistemología mapuche (cfr. Calfuqueo, 2023c), basada en el principio de armonía, inclusión, no binarismo y reciprocidad, como lo representa el antiguo orden de la tierra o *az mapu* ancestral destruido por Occidente.

En este contexto hay que destacar especialmente sus obras de color azul, que no solo es un color sagrado para el pueblo mapuche, sino que también se refiere al apellido de Seba, Calfuqueo, que en castellano significa “piedra azul” (cfr. Calfuqueo, 2024).

También son aportes a su artivismo interseccional la presencia del *mapuzungun* o la inclusión de instrumentos y sonoridades mapuche, por ej., las kaskawillas, en sus obras audiovisuales, así como estas fotos y *videoperformances* que reintegran al cuerpo humano o a sus partes —como el pelo (cfr. Calfuqueo, 2022a), de sexualidad no definida (no binaria, trans, líquida)— a los bosques, los ríos, las montañas (cfr. Calfuqueo, 2023c), para reestablecer el equilibrio con el medioambiente.

Igualmente, la recurrencia a personajes de la tradición mapuche ancestral, como la o el *shumpall*, persona masculina o femenina que vive en el agua (cfr. Calfuqueo, 2020a, 2021d), o el o la machi *weye* (cfr. Calfuqueo, 2015), chamanes homosexuales que desde sus primeras obras lo obsesionan a Seba¹⁰, da cuenta de la continua relación que establece Calfuqueo entre una experiencia trans, los imaginarios líquidos y la onto-epistemología holística mapuche. Al mismo tiempo, su obra siempre incorpora aportes de la ecología *queer*,

¹⁰ En su autopresentación en *Il Posto* (2023), Calfuqueo destaca explícitamente su interés en torno a qué pasaba con los cuerpos sexodiversos antes de la colonización, qué otras experiencias de vida existían antes de que llegase la religión judeocristiana al territorio mapuche y qué pasaba con otras experiencias corporales, con el pelo, con el cuerpo, etc. Por esto personajes míticos como les *shumpall* o les machi *weye*, seres del agua o chamanes con un sexo indeciso, flotante, cambiante, lo siguen fascinando a Seba desde su primera obra: “Nunca serás un weye” (cfr. Calfuqueo, 2015).

cuestiona y rompe los límites entre cuerpos humanos y no-humanos, como en el caso de los pelos enlazados con líquenes o flores (cfr. Calfuqueo, 2022a), las quilas hermafroditas (cfr. Calfuqueo, 2021a), los hongos proliferantes (cfr. Calfuqueo, 2020b) o el cuerpo-agua no binaria (cfr. Calfuqueo, 2020a, 2021d). Así, con su obra polifacética multimedial, la artista defiende la idea del respeto a todas las manifestaciones de la vida sin exclusión —el *itro fill mongen* mapuche (cfr. la foto “Mongen” en Calfuqueo, 2021d)—. Desde una perspectiva que, según Gómez-Barris (2021), puede llamarse sumergida¹¹, que se sustrae al orden colonial y lo subvierte, Seba deconstruye estructuras u órdenes establecidos y propone otras formas de percibir el mundo. Desorganiza, reformula y recompone experiencias, las “multiplica y revive en una multiplicidad receptiva en la que se pueden reactivar fisuras, rizomas y nuevas experiencias sensibles” (Amaro, Catrileo, Quevedo, 2022: 65). Podría decirse entonces que en Seba Calfuqueo se mezclan las convicciones más antiguas del *mapuche kimün*, la disidencia político-sexual trans, la poética líquida y ambivalente de la “sutura de las aguas” y una estética y ecología *queer* en un arte multi o transmedial contemporáneo champurria que —como el agua— traspasa fronteras y se instala en el intersticio, borde o corte señalado por Daniela Catrileo (2016, 2024).

Por ende, uno de los temas recurrentes de Seba, al igual que en el caso de Daniela, es el agua. Así, por ejemplo, en su *videoperformance Kowkülen*, de 2020 (Calfuqueo, 2020a),

¹¹ “Perspectivas sumergidas”, como las define Macarena Gómez-Barris, “attend to those sensibilities, forms of perception, and material practices that are organized below the modern colonial order, and that go undetected by the regime of state power. Submerged perspectives and ontologies look for legitimacy and recognition elsewhere, rather than to the territorial integrity and property rights guaranteed by the nation-state and its legal apparatus. Perceiving other ways of knowing, feeling, and being, submerged perspectives unsettle asymmetrical relations to land and water. They disidentify from the settler governmentality that has re-organized Indigenous and Afro-descended territories into infrastructures of extraction” (Gómez-Barris, 2021: 856).

grabado en el río Cautín en *Ngulumapu*, Calfuqueo concede la voz al agua, deja fluir su propio *zugun*, su lengua, mientras que la voz humana enmudece y se convierte en mero subtítulo azul¹². La artista se halla inmóvil en el río, desnuda, sin sexo, ser del agua o *shumpall*, espíritu del agua o *ngenko*, ser líquido o *kowkülen*.

A la vez herido y empoderado, tal lo sugiere la metáfora de Catrileo “la sutura de las aguas”, este cuerpo de agua, acuoso, líquido, yace atado con amarras *shibari* de color azul, ataduras japonesas que a la vez implican la dimensión erótica del cuerpo y aluden también a las víctimas de la dictadura echadas a los ríos y al mar. Así, mientras que la lengua o el *zugun* del río seduce y sana, los subtítulos en inglés y *mapuzugun* explicitan las violencias contra el agua y todos los seres que la habitan. Estas son, como se cita en el video, producto del Código de Aguas decretado bajo la dictadura de Pinochet en 1981 y todavía vigente en Chile, y con ello, de la lógica capitalista extractivista, que convirtió a los ríos en *commodity*, meros objetos de mercado. Sin embargo, *Kowkülen*, el ser líquido que habla en el omnipresente *zugun* del agua —expuesto, herido, atado—, desde su perspectiva sumergida, de *shumpall*, *kaikai* o *ngenko*, sabe suturar las heridas y sobrevivir desde su indefinición misma. Por su misma fluidez, como ser líquido, atraviesa todo obstáculo, resiste y se confunde con su entorno. Mezclando agua y tierra, lo humano y lo no-humano, *kowkülen* sentipiensas con el agua y entabla un diálogo con el *itro fill mongen*, para recomponer así, a pesar de todo, el orden de la tierra, *az*

¹² Con esto recuerda al poema de Catrileo “El río es voz / que no / calla” (Catrileo, 2016: 19), o también al poema de la poeta y activista María Teresa Panchillo “Zvgun”, del que cito las últimas dos estrofas: “¿Y el AGUA? / ¡Oh, el agua! / Tiene un idioma único, / habla cantadito / una melodía en las mañanas, / al medio día otra / y en las tardes / otra diferente. / Hay que escucharla no más / para saber qué dice. // Así es la vida en mi MAPU. / En la lógica occidental / cualquiera me diría / eso se llama Sonido. / Pero desde que somos CHE / siempre fue así y será / ZVGUN” (Panchillo, en Mora Curriao y Moraga, 2010: 204-205).

mapu, amenazado desde la vigencia del “código” de aguas de Pinochet.

Tal como en *Kowkülen*, esta resistencia mapuche también en *Flowing like waterfalls* (Calfuqueo, 2023a) se asocia fundamentalmente con el agua. También en esta *performance*, que tuvo lugar en mayo de 2023 (y posteriormente) en Serpentine Galleries en Londres, Seba pone en escena ríos y cascadas, vinculando cuerpo, identidad, género, sexualidad y la relación que tiene el agua con toda la vida, el *itro fill mongen* mapuche. Sumergiendo el escenario en un profundo color azul (el color sagrado mapuche), moviendo una tela inmensa por el piso o desde las alturas, y acompañando todo este espectáculo visual auditivamente con un texto leído en inglés y con el continuo sonido de las kaskawillas (un instrumento mapuche que imita el ruido de la cascada), en los 22 minutos que dura la *performance* el cuerpo de Seba se transforma en agua, en fuente de la vida e instrumento de la necesaria sanación físico-espiritual como la plantea la onto-epistemología mapuche.

Con esta *performance*, la artista trans otra vez se posiciona claramente en contra de la commodificación del agua y la instalación de centrales hidroeléctricas en territorio mapuche¹³. A la violencia megaextractivista aquí le opone el copihue, la flor nacional chilena, a la que trae al escenario en forma de cerámica y cuyo mito mapuche cuenta. Según este mito, Copi y Hue pertenecen a familias tan enemistadas que el padre de la joven Hue mata a Copi al verlos abrazados. El cuerpo muerto cae a una cascada o *trayenko* mapuche al que se arroja también Hue, al ver a su amado desaparecido. En las orillas de la laguna formada por el *trayenko*, surgen dos lanzas unidas, entrecruzadas y enlazadas por una enredadera de la que cuelgan dos hermosas flores, una roja y

¹³ También en muchas otras obras trabaja el tema, como p. ej. en la instalación *Mercado de aguas* (Calfuqueo, 2021b), en la instalación *Palabras a las aguas* (Calfuqueo, 2021c) o en la videoperformance *Tray tray Ko* (Calfuqueo, 2022b).

una blanca. Ante aquel prodigio, las familias se reconcilian y acuerdan llamarla flor copihue, como símbolo de la unión de Copi y Hue y de la paz entre su gente.

El copihue, entonces —según la leyenda mapuche, encarnación de dos cuerpos humanos de distintos sexos que se unen y renacen enlazados en las orillas del agua-*trayenko*, donde se confunden con el *lawen* o planta de sanación—, muy claramente significa la resistencia ancestral, sobrevivencia, lucha y presencia actual mapuche. Esta resistencia mapuche emerge “Flowing like waterfalls”, con la fuerza de la cascada-*trayenko*, fluyendo como el agua; dueño del agua, *ngenko*, cuerpo líquido, sin forma fija, champurria, que traspasa todo, sutura de las aguas y huella en las orillas, mezclando tierras y aguas, cuerpos humanos y no-humanos y atravesando fronteras supuestamente fijas.

La *performance* termina en una suerte de plegaria, oración o acción de gracias y un pedido al agua no binaria, champurria, para salvar al individuo y a la comunidad. Toda la obra deviene así en un acto de resignificación decolonial y performativa: del río como *commodity*, del cuerpo y su adiestramiento y clasificación, del binarismo, de la frontera entre lo humano y lo no-humano, para desembocar en el libre fluir del agua no binaria o de la vida, *itro fill mongen*.

A modo de cierre

Así, y para concluir, tanto Calfuqueo como Catrileo logran combinar o mezclar en sus obras aspectos basados en el *mapuche kimün* ancestral, en el agua y el respeto al *itro fill mongen*, con las estéticas *queer* urbanas y contemporáneas y las luchas contra la explotación megacapitalista-extractivista del medioambiente. Reconstruyen la onto-epistemología ancestral desde un activismo político mapuche contemporáneo y una estética líquida explícitamente champurria que se basa en la fluidización identitaria y el entre-lugar a la vez

peligroso y sanador. Tanto en Catrileo como en Calfuqueo, la lucha antihegemónica, antibinaria, o la resistencia estética contra los órdenes coloniales impuestos se operan desde un imaginario líquido donde

se abraza lo champurria como potencia y derrame. Instalando un “entre” de movimientos, de imágenes, de identidades, para armar una voz que fuese a la vez una recolección de discursos y reconstrucciones colectivas. Por eso se acepta el río como principio, la inconstancia permanece en su viaje. Nunca es un espacio, es una llaga abierta que destila sin destino. [...] Posicionarse en diversas trincheras, a través de la producción y alteración de la lengua, de las formas y su pensamiento, de nuestras sexualidades; y tantos otros modos de extensión a esos relatos que siempre fueron el desasosiego, la incertidumbre. Erradicando también el enfoque estereotipado de lo mapuche y de la mujer. Cuerpos en movimiento, en lucha. Una mezcla y fuerza de aquella cadencia, una potencia champurria que arrastre todo consigo para volver a nadar (Catrileo, 2019: s.p.).

Como en el ensayo, en la poética líquida champurria, el “lenguaje acuoso”, corriente, de no lugar de Catrileo (2019, 2024), también en la obra de Calfuqueo el agua —río herido, llaga abierta en la amenaza constante de ser violentado, aprovechado, mercantilizado— se vuelve fuente de sanación, sutura de las aguas heridas y promesa de una posibilidad abierta de volver a la perfección perdida: al no binarismo, al *itro fill mongen*, a la totalidad sin exclusión o al *az mapu*, donde las dualidades se superan, las formas fijas se diluyen y los cuerpos se disuelven y mezclan con todo lo existente, fluyendo como el río o el *trayenko* mapuche, donde puede volver a florecer el copihue.

Bibliografía

- Alvarado Lincopi, C. (2021). *Mapurbekistán. Ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Santiago: Pehuén.
- Amaro, L.; Catrileo, D.; Quevedo, J. (2022). “Ojo de agua atenta”: aparatos de resonancia y resistencia en los videoperformances de Paula Coñoepan y Sebastián Calfuqueo. En *452 °F. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 27, pp. 62-80.
- Aniñir, D. (2018) [12005]. *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Anzaldúa, G. E. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Artishock (2024). Seba Calfuqueo: Pacificación. En *Artishock. Revista de Arte Contemporáneo*, 1 de abril. <https://artishockrevista.com/2024/04/01/seba-calfuqueo-pacificacion/>.
- Becerra Parra, R.; Llanquinao Llanquinao, G. (2017). *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Calfuqueo, S. (2015). *Nunca serás un Weye*. Video performance, 1920×1080, HD, 4:46 minutos. <https://sebacalfuqueo.com/291/>.
- Calfuqueo, S. (2018). *Buscando a Marcela Calfuqueo*. Video, 1920×1080, HD, 10 minutos. <https://sebacalfuqueo.com/buscando-a-marcela-calfuqueo/>.
- Calfuqueo, S. (2020a). *KOWKÜLEN (Ser líquido)*. Video, 1920×1080, HD, 3 minutos. <https://sebacalfuqueo.com/kowkulen-ser-liquido-2018/>.
- Calfuqueo, S. (2020b). *MAPU KUFÜLL (Mariscos de tierra; hongos)*. Video animación 3D, 4k, 5:33 minutos. <https://sebacalfuqueo.com/mapu-kufull/>.
- Calfuqueo, S. (2021a). *Las quilas*. Video performance, 2:30 minutos. <https://sebacalfuqueo.com/las-quilas-2021/>.

- Calfuqueo, S. (2021b). *Mercado de aguas*. Instalación, 30 cerámicas de 45x30x30 centímetros cada una. <https://sebacalfuqueo.com/mercado-de-aguas/>.
- Calfuqueo, S. (2021c). *Palabras a las aguas*. Instalación. Blue fabric (70mt), 12 blue enameled ceramics with text written in white, 3 blue LED lights and 2 audio channels.
- Calfuqueo, S. (2021d). *Serie Esporas*. Fotografías, diversas dimensiones. <https://sebacalfuqueo.com/serie-esporas/>.
- Calfuqueo, S. (2022a). *Serie Evocando al pelo*. 5 foto-performances. Medidas variables. <https://sebacalfuqueo.com/serie-evocacion-al-pelo-2022/>.
- Calfuqueo, S. (2022b). *TRAY TRAY KO*. Video performance, 6 minutos, 4k. <https://sebacalfuqueo.com/tray-tray-ko/>.
- Calfuqueo, S. (2023a). *Flowing like waterfalls*. Video de la performance ofrecida durante el evento “Queer Earth and Liquid Matters” (org. Macarena Gómez-Barris, Jack Halberstam y Kostas Stasinopoulos) en mayo de 2023 en Serpentine Galleries, London. 22:16 minutos. <https://www.youtube.com/watch?v=nlvp8JJvGdc>.
- Calfuqueo, S. (2023b). *PACIFICACIÓN*. Exposición en el Centro de Extensión Palacio Pereira, Santiago de Chile, del 24 de noviembre de 2023 al 6 de abril de 2024 (imágenes todavía no integradas a la página *Seba Calfuqueo*. *Artista visual*. <https://sebacalfuqueo.com/>).
- Calfuqueo, S. (2023c). *Serie Natura*. 5 fotografías, medidas variables. <https://sebacalfuqueo.com/serie-natura-2023/>.
- Calfuqueo, S. (2024). *Mi lugar en el mundo*. NTV Chile, 54 minutos. <https://tinyurl.com/4z4euysy>.
- Catrileo, D. (2016). *Río herido*. Santiago de Chile: Edicola.
- Catrileo, D. (2019). El nacimiento del río o poética del río: Ñche Daniela Catrileo Pingén. En *Heterotopías*, 2, 4 (Revista del Área de Estudios Críticos del Curso de FFyH de la Universidad de Córdoba), s.p.

- (pdf). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/27287/28938>.
- Catrileo, D. (2024). *Sutura de las aguas. Un viaje especulativo sobre la impureza*. Santiago de Chile: Kikuyo.
- Chihuailaf, E. (2017) [1999]. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM.
- Colipán, B. (2025a). Comunicado personal audio por whatsapp. Voicemail del 28 de febrero de 2025.
- Colipán, B. (2025b). Comunicado personal audio por whatsapp. Voicemail del 1 de marzo de 2025.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. En *Cuadernos de Antropología Social*, 41, pp. 25-37.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
- Gómez-Barris, M. (2021). Submerged perspectives: the arts of land and water defense. En *Globalizations*, 18, 6, pp. 854-863.
- Il Posto (2023). *Presentación Seba Calfuqueo*. Video, 53:46 minutos. <https://www.youtube.com/watch?v=zNIuD-M7Msc>.
- Loncon, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago de Chile: Ariel.
- Loncon, E. (2024). *Sutura de las aguas de Daniela Catrileo: la sensibilidad champurria*. En *El mostrador*, s.p. <https://www.elmostrador.cl/cultura/critica-opinion/2024/05/27/sutura-de-las-aguas-de-daniela-catrileo-la-sensibilidad-champurria/>.
- Marileo Lefio, A. (2002). Mundo mapuche. En Carlos Contreras Painemal (ed.), *Actas del Primer Congreso*

- Internacional de Historia Mapuche*, celebrado en Siegen, Alemania, del 1 al 4 de febrero de 2002, pp. 27-44. <https://tinyurl.com/649mbrfm>.
- Marimán Quemenado, P. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En Pablo Marimán Quemenado, Sergio Caniuqueo Huircapán, José Milla-lén Paillal, Rodrigo Levil Chicahual: ¡... *Escucha winka...!* *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM, pp. 53-127.
- Meza Vásquez, C. (2023). Mujeres resistiendo al extractivismo. En Lucía Sepúlveda Ruiz (ed.), *Las otras heridas: Extractivismo y 50 años de lucha socioambiental en Chile*. Santiago de Chile: OLCA – Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, pp. 95-110.
- Milanca Olivares, J. (2015). *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Millalén Paillal, J. (2006). La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria. En Pablo Marimán Quemenado, Sergio Caniuqueo Huircapán, José Milla-lén Paillal, Rodrigo Levil Chicahual: ¡... *Escucha winka...!* *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM, pp. 17-51.
- Mora Curriao, M.; Moraga, F. (eds.) (2010). *Kümedungun / Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago de Chile: LOM.
- Moyano, A. (2016). *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. Santiago de Chile: LOM.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayin mapuche kimün. Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile indígena.
- Panchillo, M. T. (2010). Zvgun. En Maribel Mora Curriao y Fernanda Moraga (eds.), *Kümedungun / Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago de Chile: LOM, pp. 202-205.

- Pérez Soto, C.; Solís Carrillo, I. P. (2025). *Guardianas de la Futawillimapu: Crónicas de lucha contra la intervención eléctrica*. Santiago de Chile: LOM.
- Pinda, A. (2015). Saludos champurria. En José Milanca Olivares, *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago de Chile: Pehuén, pp. 7-8.
- Quidel Lincoleo, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano. En *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 48, 4, pp. 713-719.
- Rendón, A. M. (2020). Wallmapu: espacio-tiempo mapuche. En *Cuadernos de Teoría Social*, 6 (11), pp. 66-94.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). La identidad ch'ixi de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929. En *Ecuador Debate*, 84, pp. 193-204.
- Spíndola Cárdenas, J. (2021). *Patagonia literaria VIII. El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Potsdam: INOLAS.
- Trigo, A. (1997). Fronteras de la epistemología: epistemologías de la frontera. En VV. AA. (ed.), *Papeles de Montevideo. Literatura y cultura. La crítica literaria como problema*. Montevideo: Trilce, pp. 71-89.
- Vargas Paillahueque, C. (2020). Ko konümpakey tañi weychan (el agua rememora sus luchas). Sobre *Ko ñi weychan*, de Sebastián Calfuqueo. En *Artishock*, s.p. <https://tinyurl.com/yt7ah3cp>.

Sentipensar con el agua desde lo audiovisual

*Perspectivas decoloniales mapuche
en Cuentos de la tierra (2023)*

CHRISTINA ENDERS

A modo de introducción

Viajemos hasta este río, sumerjámonos en él y vivámoslo con ojos de relacionalidad; de esta manera, surge una forma completa de hacer mundo.

Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra*, 2016

Las crisis ecológicas son cada vez más urgentes y se manifiestan en los lugares más remotos del mundo. Impactan en particular y de manera grave en la contaminación y escasez del agua, que hace posible la existencia de vida en nuestro planeta y que, desde los últimos siglos, está bajo la amenaza constante de prácticas coloniales, neoliberales y extractivistas. Para visibilizar y contrarrestar estas prácticas destructivas en el capitaloceno (Moore, 2016), el agua también ha recibido una enorme atención como entidad simbólico-cultural. Así, tanto las artes como las humanidades influyen en el cambio de paradigma, de modo que ha surgido un amplio campo de investigación con enfoque en el agua que pretende sensibilizar sobre el problema e incentivar un cambio social, político y ecológico. Durante mucho tiempo, el agua fue considerada simplemente una materia prima y recurso utilitario para los seres humanos. En la actualidad,

sin embargo, se tienen en cuenta cada vez más otras perspectivas, como las “ontologías relacionales” de los pueblos indígenas (como las de Abya Yala), que desde siempre han tenido otra forma de vincularse con su entorno natural (y con el agua, en particular). Son perspectivas que difieren radicalmente de la eurooccidental. Dado que sus maneras de habitar el mundo se basan en una visión holística, una relación integral con la naturaleza y su preservación es una condición para vivir en armonía. Esto se expresa en las diferentes manifestaciones del concepto de “buen vivir”, cuya contribución es cada vez más reconocida por las epistemologías occidentales para, en un diálogo intercultural y de aprendizaje mutuo, encontrar salidas a las crisis ecológicas.

Este capítulo examina cómo estas perspectivas “pluriversales” (Escobar, 2014) de los pueblos de Abya Yala se visibilizan en el cine, con el ejemplo del pueblo mapuche en *Cuentos de la tierra* (Nisenson, 2023). En primer lugar, se aborda el concepto de “sentipensar” y cómo se manifiesta en la cosmología mapuche. Es decir, cómo su pueblo se vincula con el agua —*ko*, en *mapuzungun*— y mantiene una relación con los cuerpos de agua, como los ríos. Luego se analizarán las expresiones estéticas en Abya Yala, en las que se destaca la conexión entre agua y poder y se asume, respecto de esta, una actitud decolonial. Demuestro, por último, que el cine puede contribuir a concientizar sobre este imprescindible cambio de mentalidad en el trato con el agua y la naturaleza.

Sentipensar el agua desde lo mapuche

Ante el agravamiento de las catástrofes ambientales y la agudización del cambio climático debido al capitaloceno (Moore, 2016), se han producido contracorrientes epistemológicas que redirigen el enfoque antropocéntrico (presente en la filosofía europea tradicional) hacia otras formas de pensar el mundo; formas que rompen

con las dicotomías tradicionales de humano/naturaleza, cuerpo/mente o sujeto/objeto. Este cambio paradigmático, que se llamó “giro ontológico”, propaga percepciones relacionales e interdependientes entre los humanos y el entorno, tal como las cosmologías indígenas que han formado la base de su vida. Estas “ontologías relacionales” (Escobar, 2014) afirman que el humano está entrelazado con la naturaleza. En vez de una jerarquía, plantean una relación de parentesco e interdependencia, de la cual todos —tanto lo viviente como lo no viviente— forman parte. De esta manera, la naturaleza y sus montañas, plantas y ríos tienen agencia propia, son integrantes de la familia en las cosmovisiones indígenas.

Basándose en el conocimiento y la práctica de las comunidades activistas, afrodescendientes e indígenas que habitan y defienden los territorios amenazados en Abya Yala desde hace siglos, Orlando Fals Borda (1984) acuñó el término “sentipensar”, que reúne los procesos racionales y emocionales en la producción de conocimiento, separados en la tradición occidental desde la Ilustración¹. Al retomar este concepto en su libro *Sentipensar con la tierra*, Arturo Escobar (2014) profundiza este enfoque y propone aprender de estas ontologías relacionales como forma alternativa de generar conocimiento desde lo local, con un enfoque en la tierra y la naturaleza:

Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con

¹ Fals Borda aplicó el concepto de sentipensar en sus investigaciones sobre y con los pueblos que viven en la costa y áreas rurales del Caribe colombiano.

los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía” (Escobar, 2014: 16).

Esto subraya que las crisis modernas en Abya Yala no se pueden resolver con el pensamiento “moderno-eurocéntrico”, lo que implica una desjerarquización y diversificación del conocimiento y exige el reconocimiento de formas de vida y epistemologías que habían sido excluidas, marginalizadas o silenciadas. En lugar de un solo mundo o “universo”, las ontologías parten de la visión de un “pluriverso”, “un mundo donde quepan muchos mundos” (Escobar, 2014: 19). Según ellas, solo una combinación de los pensamientos, experiencias y sentimientos permite comprender mejor el mundo y sus conexiones y allana el camino para una verdadera transformación política, social, cultural y ecológica.

En el caso del pueblo mapuche, este sentipensar se expresa dentro de su *mapu kimün* (la sabiduría mapuche) y del *az mapu* (la ley de la tierra), el concepto ordenador que sustenta la cosmología² que regula la vida, tanto material como espiritual, de la comunidad y el entorno en sus territorios. Según la lingüista mapuche Elisa Loncón,

[e] *azmapu* no es una reflexión intelectual separada de la práctica cotidiana, sino un conocimiento que conecta a la razón con el corazón en los territorios donde viven las comunidades de nuestro pueblo. Conecta a la razón con un ámbito epistémico espiritual. Y aquí hay amor por la Tierra y por todos los seres de la Madre Tierra. Conecta a la razón con el corazón, con el cuerpo y con el territorio junto a todos los seres que viven allí (Loncón, 2023: 58).

Así, se puede entender el *az mapu* como el concepto espiritual-filosófico integral por el cual el pueblo mapuche

² Explica Elisa Loncón: “Azmapu incluye los ciclos, equilibrios y leyes de la Tierra, es decir, las normas que regulan la relación de todos los seres que la habitan, tanto en las dimensiones físicas y corpóreas, energéticas e incorporadas, cósmicas y espirituales, asignados a la vida allí existente” (2023: 57).

sentipiensia con la *ñuke mapu* (Madre Tierra). A esto se suma también el concepto particular de *piwkentukun*, que significa “aprender con y de corazón, en el proceso de construcción del saber” (Loncón, 2023: 72), lo que también se podría interpretar como parte de un sentipensar.

El *az mapu* incluye tanto el *küme mongen* (el buen vivir)³, que presenta el “principio de interdependencia; [según el cual] el estar bien individual depende del bienestar del colectivo y viceversa” (Loncón, 2023: 65), como el *itro fill mongen*, que, según Elicura Chihuailaf, denomina “biodiversidad” y “se refiere al conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad” (Chihuailaf, 2015: 50). Esta diversidad incluye tanto lo material como lo espiritual o energético. Para asegurar el equilibrio de la *mapu*, hay que proteger “las formas de vida no humanas y a las fuerzas de la naturaleza [que] deben ser respetadas y protegidas para evitar desequilibrios y catástrofes” (Loncón, 2023: 62). Además,

desde la filosofía del *azmapu* y del *itxofill mogen* cada ser tiene su *gen* “dueño”, es decir, seres o vidas espirituales que no son físicas necesariamente, sino energías existentes que intervienen en el buen vivir o en el mal vivir (Loncón, 2023: 67).

El agua, *ko*, como en muchas otras cosmologías de los pueblos de Abya Yala, es de gran importancia para el *az mapu*. No solo es una de las cuatro energías fundamentales en su cosmología (junto con la tierra, el fuego y el aire) (Ñanculef Huaiquinao, 2016), sino que es esencial para que la (*ñuke*) *mapu* y los mapuche existan, lo que es transmitido a través del conocido *epew* fundacional de Txeg-Txeg y Kay-Kay, según Ñanculef Huaiquinao:

³ “[V]ivir en armonía y reciprocidad en la sociedad y con la naturaleza, sin mentiras ni violencias, sin explotación de los seres humanos ni explotación de la diversidad de seres de la Madre Tierra” (Loncón, 2023: 62).

En este *epew*, se dice que la energía de la tierra, el *newen mapu*, está en concomitancia con el *newen* del agua, permitiendo la creación mapuche. [...] Txeg-Txeg y Kay-Kay, ambos *newen*, de la tierra y del agua respectivamente, permiten la creación humana, y sin ellos no habría vida. La tierra por sí sola jamás podría producir nada, no habría árboles, ni pastos, ni animales, ni aves, ni reptiles; es el agua el que engendra en la tierra, y es en lo más alto de los *winkul*, montañas y cerros, donde cohabitan estos *newen* (Ñanculef Huaiquinao, 2016: 25)⁴.

Los ríos, para el pueblo mapuche, son a su vez seres vivientes habitados por *gen ko* o *gen leufu* y, como toda la *mapu*, hay que protegerlos para asegurar el *küme mongen*. Sin embargo, si no se protege y respeta el río, el *az mapu* se desequilibra. Como señala Jorge Spíndola:

Es una falta de buen *az* (“*ngelay az*”) en las relaciones con la *mapu*, implica tanto su degradación material como la degradación de las personas y todo lo viviente (*itro fill mongen*), incluida la trama de conocimientos que rigen ese vínculo; es decir, el *Az Mapu* (Spíndola Cárdenas, 2021: 167).

Por ende, para el pueblo mapuche, las repercusiones de las intervenciones extractivistas (como por ejemplo la construcción de hidroeléctricas que desvían o interrumpen el flujo natural de los ríos) no solo significan amenazas ecológicas, sino también espirituales. Dice Loncón: “De los abuelos aprendimos que donde habita el *genko*, el dueño del agua, esta perdura en el tiempo; si se va el *genko*, el agua se seca” (Loncón, 2023: 89)⁵. Entonces, según el *az mapu*⁶, hace

4 El *epew* de las dos serpientes Txeg-Txeg y Kay-Kay representa “la lucha cíclica de la tierra sobre el agua y el agua sobre la tierra. Dice el *epew* que fue esta lucha milenaria la que permitió la creación del ser humano mapuche, el *mapu-chegen*” (Ñanculef Huaiquinao, 2016: 25).

5 Como sostienen Ibarra Eliessetch y Riquelme Maulén (2019: 5), “Los proyectos hidroeléctricos son los causantes de los principales conflictos en el territorio mapuche actual (Yáñez y Molina, 2011)”.

6 Quiero destacar que toda esta información recopilada se basa en la lectura (aún demasiado escasa) de textos de autores mapuche y, por lo tanto, solo

falta sentipensar con las necesidades del agua para apuntar “hacia aquel momento en que los seres humanos y el planeta podrán finalmente coexistir de manera recíprocamente enriquecedora” (Escobar, 2016: 14)⁷.

Las aguas en el arte de Abya Yala

En el ámbito de las manifestaciones estéticas en Abya Yala, el enfoque en el agua está muy presente. También allí se ha notado una orientación hacia las perspectivas decoloniales, que se guían por planteamientos indígenas y ecofeministas y que adoptan una perspectiva interseccional. Asimismo, ha habido un cambio de paradigma que incluye los discursos indígenas milenarios para repensar el abordaje de esta “materia” desde las artes. Es decir, en vez de concebirlas desde una perspectiva utilitarista o romantizada, estas obras abordan las aguas como entidades agenciales, como lo proponen las ontologías relacionales.

Especialmente Abya Yala, un continente conquistado y saqueado desde la llegada de los europeos a través de rutas marítimas y vías fluviales intercontinentales, quedó marcado por el entrelazamiento de colonización y cuerpos de agua. Por ende, “los paisajes líquidos [...] albergan, entonces, turbias historias de flujos de capital, corrientes filosóficas, tradiciones estéticas y traumas residuales que conectan distintos espacios, tiempos y cuerpos” (Blackmore y Gómez, 2020: 2). Las obras artísticas tienen en común el objetivo de visibilizar una interacción diferente con el agua

representa un modesto intento de acercamiento a una cosmología y su filosofía, que se basa en un proceso de aprendizaje continuo.

⁷ Estas concepciones de los ríos como seres vivos también se reflejan en el ámbito jurídico. Lo demuestran las diversas sentencias judiciales dictadas en todo el mundo, en las que se reconocen a los ríos derechos propios o el estatus/condición jurídica de persona. En 2016, por ejemplo, al río Atrato en Colombia le fue otorgado el estatus judicial de sujeto; en 2017, al Whanganui River en Nueva Zelanda (cfr. Kauffmann y Martin, 2018).

y las entidades líquidas; de generar nuevos vínculos con ella, de los cuales surjan “relaciones hidrosociales alternativas” (Roca-Servat y Palacio-Ocando, 2019) de cuidado y parentesco.

La representación específica de los ríos también tiene una larga tradición en la historia cultural latinoamericana (cfr. Pettinaroli y Mutis, 2013). Así, el viaje fluvial es un tema recurrente en la literatura y el cine; el río tiene un fuerte carácter simbólico tanto desde la perspectiva occidental como desde la indígena, y está lleno de historias, mitos y memorias⁸. Las películas que Tschilshcke llama *películas fluviales*⁹ suelen escenificar un viaje por el río y, de esta manera, no solo recuerdan a los *roadmovies*, sino que también constituyen una de “las formas originales del relato de viajes” (Furler, s.d.). Sin embargo, mientras las *películas fluviales* clásicas suelen servir como escenario de los proyectos colonialistas o civilizatorios —como en *Aguirre* (1972), de Werner Herzog (Furler, s.d.)—, están surgiendo obras que deconstruyen estos tópicos y se constituyen como “contraflujo a los imaginarios hegemónicos” (Blackmore y Gómez, 2020: 2; trad. mía). Existe, en particular, un gran número de películas dentro del ecocine y los ecodocumentales en Abya Yala que retratan los viajes fluviales desde el activismo ecológico. Estas tematizan la destrucción y contaminación

⁸ Según Callsen, los ríos en las ficciones “muestran un alto potencial simbólico y un cronotopo especial debido a su fluidez dinámica, es decir, su cualidad de movimiento constante de una fuente al océano” (Callsen, 2024: 7, trad. mía). Y Tschilshcke sostiene que “el mismo cine latinoamericano ofrece una gran variedad del motivo del río como componente del paisaje, elemento de infraestructura, frontera geográfico-política, portador de significados simbólicos y mitológicos, etcétera” (2021: 165).

⁹ El concepto describe películas cuyo argumento consiste en un viaje fluvial en sentido amplio: “este término, además de aludir a los ríos como temática, insinúa una afinidad elemental entre el agua/el río y el cine como medio” (Tschilshcke, 2021: 155). Uno de los ejemplos que cita Tschilshcke es *El abrazo de la serpiente*, que trata de un viaje fluvial a través del Amazonas.

del entorno de las cuencas fluviales¹⁰, ponen énfasis en la importancia del río como biotopo (desde la visión de ecologistas) o cambian el enfoque antropocéntrico para representarlo como ente con agencia propia, tal como sucede en *Cuentos de la tierra*. Esta se presenta como una *película fluvial*, ya que un episodio entero se dedica a un viaje por un río. Nuestra preocupación es examinar cómo, a través de la combinación de un medio originalmente occidental (el cine) y las perspectivas relacionales ancestrales de los pueblos indígenas, se enfatiza el acercamiento al “sentipensar” (Escobar, 2014), un sentipensar con el agua como práctica decolonial.

Perspectivas decoloniales en el cine mapuche

El cine mapuche viene experimentando un auge con un número creciente de producciones audiovisuales en Chile y Argentina, lo que Córdova denomina “*Wallmapu Rising*” (2018). Este fenómeno es parte de lo que Spíndola llama “giro político-epistémico mapuche”, como “una restitución crítico-poética del Az Mapu” y “una creciente actividad decolonial en curso” (Spíndola Cárdenas, 2021: 14), que incluye las manifestaciones estéticas que visibilizan y fortalecen su cultura e identidad. Esto es importante, ya que los y las mapuche se encuentran en constante estado de resistencia. Desde las campañas militares genocidas del siglo XIX¹¹ hasta la actualidad, han luchado contra los procesos (neo)colonialistas de subalternización y silenciamiento de su memoria y relatos, la negación de sus epistemologías y el racismo y clasismo vigentes dentro de las sociedades

¹⁰ Estas películas muchas veces exponen una alta heterogeneidad de discursos, yuxtaponiendo perspectivas occidentales ecológicas con las ontologías relacionales indígenas (Escobar y Enders, 2024).

¹¹ Conocidas con los cuestionables términos “Pacificación de la Araucanía” en Chile y “Campana del Desierto” en Argentina.

chilenas y argentinas. El cine mapuche emergente, en cambio, se vuelve una herramienta político-estética que no solo denuncia estos procesos, sino que contrarresta las representaciones homogeneizadas y exotizadas para diversificarlas¹². *Cuentos de la tierra* (2023), del director argentino Pablo Nisenson, es un claro ejemplo. La producción de la película se destaca por un proceso participativo, ya que fue una coproducción entre el director no-indígena y un grupo diverso de personas mapuche: Luisa Calcumil, Beatriz Pichi Malen, Anahí Rayen Mariluán, Lorena Peña Caitruz, Roberto Cayuqueo, Jonatan Llancaqueo, Kimvn Teatro¹³.

Cuentos de la tierra es un filme de episodios en blanco y negro: cinco tramas individuales muestran la vida cotidiana de diferentes personajes mapuche en *Wallmapu*, que incluye conflictos identitarios, la resistencia diaria ante la colonialidad vigente y un sistema económico extractivista, y la preservación, reemergencia y transmisión de la cosmovisión mapuche, que se basa en el *mapu kimün* como el *az mapu*, *küme mongen* e *itro fill mongen*. Esta vivencia armónica con la *mapu* y la naturaleza en *Wallmapu* se muestra tanto en el prólogo del filme como en el episodio “Gnen Ko-Espíritu del agua”, donde se tematiza explícitamente el *itro fill mongen* y *küme mongen* con enfoque en el agua y su espíritu guardián Gnen Ko¹⁴.

¹² “Indigenous filmmakers and communicators in Wallmapu are exploring how video-making can serve as a tool for advocacy, cultural affirmation, and creative expression; to document alternate histories and project their concerns and visions toward future generations; to strengthen contemporary community identity, traditions and language; and to help dispel the myths of the ‘noble savage’ and ‘disappearing native’” (Córdova, 2018: 71).

¹³ Son los coproductorxs, según figuran en los créditos de la película. Por ende, no incluye a otros contribuyentes.

¹⁴ El agua en las manifestaciones estéticas mapuche se ha examinado mucho en la poesía, por ejemplo, en poetas como Daniela Catrileo (cfr. Barros Cruz, 2022; Boise Ramay, 2023), Elicura Chihuailaf (cfr. Haase), entre otros, o en el arte performativo audiovisual de Seba Calfuqueo (cfr. Barros Cruz, 2022; Boise Ramay, 2023, y el capítulo de Hammerschmidt de este mismo libro). En cuanto al audiovisual, ver, por ejemplo, Callsen (2024).

Gnen Ko: representaciones del *az mapu* en *Cuentos de la tierra*

La relación especial con la naturaleza y con el agua, en particular con los ríos, se destaca desde la primera escena, que forma el prólogo y precede a los cinco episodios. Al ver la pantalla negra, lo primero que percibimos son los ruidos de una trompeta mapuche (probablemente una *trutruka*) y de agua corriendo. Es decir, el agua es uno de los primeros elementos que se perciben precisamente mediante el sonido en vez de lo visual. Esto alude a la conexión entre diferentes sentidos y el agua en el flujo que, de esta manera, nos hace escuchar con más atención al murmullo (*babble*) del agua, que describe Chen (2013: 17). Después se muestra a un hombre con ropa tradicional mapuche de espaldas a la cámara, que mira desde un punto levemente elevado hacia un río que corre por un paisaje idílico (imagen 1).



Imagen 1. Fuente: Pablo Nisenson.

Aunque el hombre está en un primer plano, apenas toma un tercio de la pantalla, al lado izquierdo, mientras el resto de la imagen muestra la naturaleza; el río ocupa el centro en un segundo plano. Con este enfoque

central del río¹⁵, la película se aleja de una perspectiva antropocéntrica; en su lugar, pone énfasis en el río como ente propio que está en relación y contacto visual con el hombre, lo que indica la relación integral/interdependiente entre lo humano y lo no humano. De repente se escucha una voz en *off* femenina en *mapuzungun*, mientras aparecen los subtítulos en español:

Me enseñó usted, papá, desde muy niña, que somos brotes de la Tierra. Que ella nos habla en el viento *con la voz de los ríos*, con la voz de los bosques, de las montañas, de la luna y del sol. Que así, *somos uno con todas las cosas*. Estas fueron sus enseñanzas. Estos son los cuentos que usted me contó (Nisenson, 2023, 00:01:04-00:01:35; énfasis mío).

Esta cita introductoria, que funge como lema, explica la interdependencia de todos los seres según el *itro fill mongen*. No solo “personifica” metafóricamente las entidades de la naturaleza, sino que explica que todas ellas tienen vida y *newen* para el pueblo mapuche, como el río que tiene su propia voz —que antes se escuchó—. Así, desde el principio queda claro el significado tanto del río como de la naturaleza entera para los mapuche, su cosmovisión holística y su relación interdependiente con la *ñuke mapu*, donde todo está conectado. Además, se pone énfasis en el *mapu kimün* y la importancia de la enseñanza y transferencia intergeneracional. A través de este prólogo, la película sitúa estos fundamentos del *az mapu* como contexto sobre toda la película.

Acto seguido empieza la trama de “Gnen Ko”, episodio que desarrolla una historia sobre un padre y un hijo que descienden por un río arriba de un *wampo* (una canoa mapuche) para acompañar al *gnen*, el espíritu de

¹⁵ Aquí podemos identificar una referencia interfílmica a la película *El abrazo de la serpiente* (Guerra, 2016), también rodada en blanco y negro, en la que en el comienzo un plano similar muestra al chamán Karamakate a espaldas de la cámara mirando al Amazonas.

la abuela muerta, hacia el mar. El padre le explica al hijo los fundamentos del *itro fill mongen* y *küme mongen*, por lo que, al mismo tiempo, constituye una suerte de viaje iniciático para el hijo o una *performance* de la enseñanza del *mapu kimün* (el padre le cuenta que esto es parte del ciclo de vida en que las almas de las personas muertas bajan por los ríos para llegar al mar y juntarse con el espíritu de sus ancestros). Lo primero que percibimos cuando empieza la escena es el agua del río: tanto al nivel sonoro como visual, donde el agua abarca todo el plano. Aquí el enfoque visual está puesto en lo material y lo táctil¹⁶. Las próximas tomas muestran el río y la canoa desde abajo de la superficie, mientras unos rayos de luz se refractan. De esta forma, la cámara toma la perspectiva del agua misma. De esta manera, se privilegia una perspectiva no humana en lugar de la antropocéntrica y se introduce un quiebre con la mirada tradicional. Es más, adopta lo que Gómez denomina “fish-eye episteme”, que “displaces the ocular centrality of human development and instead reveals a submerged, below-the-surface, blurry countervisuality” (Gómez-Barris, 2017: 15). Esto está acompañado por la voz en *off* del padre, que advierte al hijo Huenu que reme lento y cauteloso, porque el río contiene las almas de los ancestros. Es decir, el río adquiere un protagonismo tanto visual como auditivo y no está representado como mero paisaje, sino como un ser viviente que tiene *gnen*, con agencia propia, y también como pariente.

¹⁶ De nuevo, se producen relaciones interfílmicas a *El abrazo de la serpiente* (Guerra, 2016), en la que el primer plano también consiste enteramente en la superficie del agua.



Imagen 2. Fuente: Pablo Nisenson.

En la siguiente imagen, la cámara se ubica afuera del río y filma a los dos personajes en la canoa (imagen 2). Mientras reman, observamos cómo el padre le pide a Huenú que cierre los ojos para enseñarle a “oír” y sentir los *newenes* (fuerzas) presentes —como el *newen* del sapo, el del cóndor, el del agua y el de la mamá y la abuela—, ya que, aunque no están visualmente, están de todos modos “presentes” en el entorno. Así, hace referencia al nivel espiritual y la importancia de lo no material, que trasciende el sentido de la vista. Esto resulta particularmente interesante dentro del medio fílmico, en el cual la imagen —esta “centralidad ocular”— suele dominar la narración. Aquí se propone privilegiar los otros sentidos y no solo la mirada; es decir, lo que podríamos interpretar como *sentipensar* con el agua.

El padre le explica al hijo la perspectiva relacional: todo el entorno contiene *newenes*, es decir, contiene vida desde su perspectiva holística integral, hasta las partes no-humanas del entorno. Esto significa un cambio de perspectiva desde la mirada occidental, antropocéntrica, racional, basada en la separación de naturaleza y cultura o cuerpo y mente, hacia las ontologías relacionales. Es decir, es una perspectiva que se aleja del pensamiento occidental. De esta manera, el río no solo es un camino, medio de transporte y recurso utilitario, sino una parte de su familia. Callsen también hace

hincapié en el aspecto decolonial que subyace a esta perspectiva relacional:

El mero hecho de enmarcar el río como protagonista subvierte no sólo la división naturaleza-cultura y sus inherentes estructuras asimétricas transtemporales (y transnacionales), sino que también contrarresta los gestos dominantes del cine que privilegian la mirada humana (neocolonial) como único sujeto visual y narrativo (Callsen, 2024: 17, trad. propia).

La inversión de perspectiva se refuerza también mediante la inversión del eje visual. Mientras los protagonistas arman un campamento nocturno a la orilla del río, a la luz de la fogata el padre sigue enseñándole al hijo sobre estos conceptos del *itro fill mongen* y *küme mongen*. La cámara los muestra primero en un plano medio frontal. Cuando se acuestan en el suelo, sin embargo, los enfoca desde arriba y al revés, es decir, en un plano invertido (imagen 3): la cámara juega con la mirada de las y los espectadorxs, que están acostumbrados a ver a las personas de frente desde una perspectiva normal. Pasa aquí algo parecido al famoso dibujo “América invertida”, de Joaquín Torres García (1943), que cuestiona la mirada eurocentrista mediante la inversión del mapa de América del Sur, ubicando el Polo Norte en el sur y viceversa. De la misma manera que el dibujo invita a lxs espectadorxs a repensar su visión de los centros del poder (alejarlos de la dicotomía de centro y periferia) al referirse a su carácter constructivo, este plano desafía su mirada al dar vuelta el plano de las cabezas acostadas. Esto también permite cuestionar no solo la percepción de la naturaleza y el río en particular, sino los regímenes de mirada occidental/colonial en general. Es decir, es una forma de romper con las imágenes conocidas y “devolver” la mirada cinematográfica (*shoot back*) (Prins, 2008).



Imagen 3. Fuente: Pablo Nisenon.

Gnen Ko ante las amenazas extractivistas

Conforme avanza la película, conocemos mejor el conflicto de identidad del padre. Lo atormentan el remordimiento de haber abandonado de joven sus territorios y a su comunidad para buscar trabajo en la ciudad, en vez de unirse a la lucha diaria contra los proyectos extractivistas. Por esto le pide perdón al Gnen Ko, el espíritu del agua, que se hace visible en la película a través de un *kulme*¹⁷ en forma de un caballo blanco. Resulta una escenificación del río como ente vivo. No se trata solo de una personificación en sentido metafórico, sino que se representa de forma literal un fenómeno de la cosmovisión mapuche: la aparición del *kulme* en forma de animal. Expresa la interconexión de todas las entidades y que el espíritu guardián del agua es inseparable del conjunto del territorio. Al mismo tiempo, destaca la obligación de proteger los territorios y asegurar el equilibrio, el *küme mongen*. Su malestar se presenta como consecuencia

¹⁷ Explica Loncón: “[k]ulme: es el dueño espiritual de la naturaleza que se hace visible al ser humano tomando forma animal. Las personas que tienen *kulme* manifiestan un vínculo con este poder espiritual o una tendencia para relacionarse con esta fuerza y poder espiritual” (Loncón, 2023: 83).

de no haber defendido el *küme mongen* y no haber seguido las reglas del *az mapu*.

La escena final del episodio adquiere un tono serio y de denuncia, y la tensión de la trama aumenta. Después de explicar al hijo el *kimün* mapuche y la importancia del río, la película da un giro repentino y dramático que marca el final del viaje. La cámara los enfoca de nuevo en su canoa remanando lentamente, primero por el paisaje idílico, después entre pedazos de árboles y tocones —imágenes que anuncian destrucción—, mientras se escucha un ruido ensordecedor que alude a la tala de árboles. De repente Huenu le pregunta al padre: “¿Y cómo va a llegar la abuela al mar?”. De inmediato comienza una música dramática, se acelera el tambor del kultrún y se insertan tomas de plano cenital que —al quitar lentamente el *zoom*— revelan una represa que interrumpe el curso natural del río y, por ende, el viaje del *espíritu* de la abuela hacia el mar para cumplir el ciclo de la vida mapuche (imagen 4)¹⁸.



Imagen 4. Fuente: Pablo Nisenson.

Esta escena presenta un tópico común en cierta corriente de *películas fluviales* del ecocine. En esta dramaturgia se

¹⁸ Es el único episodio de la película que termina de manera trágica. Los otros finalizan con una percepción más optimista sobre el futuro, que implica una reemergencia del pueblo mapuche y su vida cultural.

crea tensión al evocar primero una imagen idílica del río, para contrastarla después con las consecuencias catastróficas de la intervención capitalista en el mismo cuerpo de agua¹⁹. En un plano cenital se muestra al río cortado por la represa mientras en el borde derecho del plano se revela una carretera en la que un coche circula en sentido contrario al flujo del río (imagen 5), de manera que se crea una “situación de contra/flujo simbólico” (cfr. Callsen, 2024: 12-13). Así, mediante este giro dramático, emociona y moviliza a las y los espectadorxs y cuestiona la explotación (neo)extractivista de la naturaleza que rige el capitaloceno (en la representación particular de las centrales hidroeléctricas) y ubica el relato en un contexto global. Por un lado, insinúa una perspectiva ambiental que destaca las repercusiones ecológicas de estas intervenciones en el río, ya que no solo influyen en la vida de los pueblos de Abya Yala, sino en el planeta entero. Por otro lado, el relato excede esta posición ambiental y presenta una perspectiva pluriversal, la de la familia mapuche, que critica las repercusiones tanto materiales como espirituales de la intervención en el curso del río: el ciclo interrumpido de la vida²⁰. Por ende, genera un desequilibrio con el *küme mongen* y el *az mapu* y así representa una fuerte perturbación de la vida y cultura mapuche.

¹⁹ Callsen (2024) describe algo similar para el documental chileno *Mapocho* (Zapata, 2008), y también en *El último río de la Patagonia* (Sofía Nemenmann e Ignacio Otero, 2021) se dibuja una imagen idílica del río argentino Santa cruz durante un viaje por su curso, que se rompe hacia el final de la historia con imágenes de equipos de construcción que anuncian la inminente construcción de una central hidroeléctrica (cfr. Escobar y Enders, 2024).

²⁰ Ibarra Eliessetsch y Riquelme Maulén, por ejemplo, dan cuenta de las repercusiones por la construcción de la Central Hidroeléctrica Pullinque en *Gulumapu* (la parte chilena de *Wallmapu*) para la comunidad mapuche local: “El sistema de vida se ha deteriorado sustantivamente producto de la perturbación de la geografía local, las prácticas de amedrentamiento, la división de la comunidad y, por sobre todo, la sequía del caudal ecológico del río. El deterioro del medioambiente genera un daño profundo en el ecosistema: pájaros, peces, ranas, entre otras especies de fauna nativa, son de un alto valor en actividades alimenticias y productivas de las familias mapuche” (2019: 18-19).



Imagen 5. Fuente: Pablo Nisenson.

A modo de cierre

Cuentos de la tierra, por un lado, expone las amenazas colonialistas y extractivistas a las que está expuesto el pueblo mapuche desde la colonización hasta la actualidad. Por otro lado, contrarresta la cosmovisión eurocéntrica occidental desde su perspectiva, que podríamos denominar pluriversal, que se basa en el concepto holístico de la vida integral e interdependiente con el entorno, es decir, la *ñuke mapu*. Enfatiza los relatos y epistemologías de la cultura mapuche, la percepción sensorial y la transmisión oral e intergeneracional de este *mapu kimün* con la fuerte impronta en el *küme mongen*, *itro fill mongen*, por ende, en el *az mapu*. De esta manera, la película exhibe un reaprendizaje, que significa simultáneamente un desaprendizaje de los modos dominantes de relacionarse con el entorno, caracterizados por el extractivismo, la explotación, la desposesión, el conjunto de prácticas propias del capitaloceno. Esto lo realiza a través de un enfoque particular sobre el agua. En concreto, *Cuentos de la tierra* es una *película fluvial* y, al mismo tiempo, un “contraflujo a los imaginarios hegemónicos” (Blackmore y Gómez, 2020: 2), ya que no solo sitúa su relato en el río, sino que el río mismo se vuelve protagonista, ser viviente,

pariente. Nos permite escuchar el “murmullo del agua” y construye con el río una relación sensorial y afectiva: la película “sentipiensa con el agua”.

De esta manera, decoloniza la visión occidental de los cuerpos de agua —como los ríos— y visibiliza las perspectivas alternativas pluriversales de las ontologías relacionales, de las cuales podemos aprender todos no solo para elaborar soluciones para una vida sustentable y futuros justos para el agua, sino también para formar relaciones alternativas de cuidado y parentesco con el agua y —en un acto descolonial, antipatriarcal y antiantropocéntrico—, según la cita principal del capítulo: sumergirnos y vivirlo con ojos de relacionalidad.

Bibliografía

- Barros Cruz, M. J. (2022). *Aguas Libres. Conversaciones con artistas y activistas por la defensa de las aguas en Abya Yala*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Blackmore, L.; Gómez, L. (2020). Beyond the Blue: Notes on the Liquid Turn. In L. Blackmore, L. Gómez, *Liquid Ecologies in Latin American and Caribbean Art* (pp. 1-10). London: Routledge.
- Boise Ramay, A. (2023). Listening to and Learning from Bodies of Water in Seba Calfuqueo’s “Kowkülen” and Daniela Catrielo’s Río herido. *Mitologías hoy*, 28, pp. 76-90.
- Callsen, B. (2024). Liquid Conviviality in Chilean Documentary Film: Dynamics of Confluences and Counter/fluences, *Mecila Working Paper Series*, n.º 66, São Paulo: The Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.
- Chen, C. (2013). Mapping Waters: Thinking with Watery Places. In C. Chen, J. MacLeod, A. Neimanis, *Thinking With Water* (pp. 274-298). Montreal: McGill-Queen’s University Press.

- Chihuailaf, E. (2015) [1999]. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM.
- Córdova, A. (2018). Wallmapu Rising. Re-envisioning the Mapuche Nation through Media. In R. Pace, *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans Indigenous Media Production and Engagement in Latin America* (pp. 59-74). Nashville: Vanderbilt University Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1, enero-abril (pp. 11-32).
- Escobar, P.; Enders, C. (2024). Patagonia en disputa: narrativas contra el Capitaloceno en los audiovisuales *Corazón Salado* (2023) y *El último río de la Patagonia* (2021). *En la otra isla. Revista de audiovisual latinoamericano*, 11, pp. 99-121.
- Fals Borda, O. (1984). *Historia doble de la costa*. Bogotá: Valencia.
- Furler, A. (s.d.). *Flussfilme: Alles im Fluss*. En *Filmpodium*: <https://tinyurl.com/bdd4ymdh>.
- Gómez-Barris, M. (2017). *The extractive zone: social ecologies and decolonial perspectives*. Durham-London: Duke University Press.
- Guerra, C. (2016). *El abrazo de la serpiente* [película].
- Herzog, W. (1972). *Aguirre, la ira de Dios* [película].
- Ibarra Eliessetch, M. I.; Riquelme Maulén, W. (2019). Sentipensar mapuche con las aguas del Huenehue: Hacia una ecología política y una antropología por demanda. *Polis54*, pp. 1-24. <https://journals.openedition.org/polis/17939>.
- Kauffmann, C. M.; Martin, P. L. (2018). When Rivers Have Rights: Case Comparisons of New Zealand, Colombia and India. <http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload585.pdf>.

- Loncón, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Santiago de Chile: Ariel.
- Melin Pehuen, M.; Coliqueo Collipal, P.; Curihuinca Neira, E.; Royo Letelier, M. (2016). *Azmapu. Una aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Santiago de Chile: Territorio Mapuche.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press-Kairos.
- Nemenmann, S.; Otero, I. (2021). *El último río de la Patagonia* [película].
- Nisenson, P. (2023). *Cuentos de la tierra* [película].
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Pettinaroli, E. M.; Mutis, A. M. (2013). Troubled Waters: Rivers in Latin American Imagination. *Hispanic Issues On Line*, 12, pp. 1-18.
- Prins, H. (2008). Visual Anthropology. In T. Biolsi, *A companion to the anthropology of American Indians* (pp. 506-525). Williston: Wiley.
- Roca-Servat, D.; Palacio Ocando, L. (2019). “Sí a la vida, al agua y al territorio: Relaciones hidrosociales alternativas en Colombia”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 107, pp. 117-138.
- Spíndola Cárdenas, J. (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. Potsdam-London: INOLAS.
- Torres García, J. (1943). *La América invertida* [dibujo].
- Tschiltschke, C. v. (2021). La “película fluvial” en Latinoamérica: una mirada comparativa. *deSignis*, pp. 155-166.
- Yáñez, N.; Molina, R. (2011). *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Zapata, C. (2008). *Mapocho* [película].

Trai Trai Ko (sonido del agua): escuchando el susurro del agua/ de nosotras mismas

Poemario textil colectivo en defensa del agua

CLAUDIA CERDA BECKER, XIMENA LAGOS MORALES,
ALEJANDRA ROJAS DEL CANTO Y CAROLINA VEGA RAMÍREZ

Introducción

El presente capítulo da cuenta de la sistematización colaborativa del proceso de creación e intercambio del poemario textil *Trai Trai Ko* (sonido del agua), elaborado por la Agrupación de Arpilleristas de Angachilla (Valdivia, región de Los Ríos, sur de Chile) y enviado a la Asamblea Textil (Valle de Elqui, norte de Chile) con el objetivo de generar —a través de la técnica de la arpillera en formato de libro textil— espacios de conversación/acción que permitieran reflexionar sobre ciertas problemáticas hidrosociales actuales inherentes a cada uno de estos territorios, y establecer así lazos de complicidad y acción conjunta entre ambos colectivos de mujeres.

Se trata de un texto escrito a cuatro voces en el cual participan integrantes de ambas agrupaciones mencionadas. Algunas cumplimos un doble rol, como facilitadoras e integrantes del colectivo Arpilleristas de Angachilla, y junto a Alejandra Rojas, quien forma parte de la Asamblea Textil del Elqui y Asamblea Feminista del Elqui, establecimos un trenzado de múltiples afectaciones y sentidos a partir de las huellas materiales y sensibles de nuestros vínculos

entre cuerpo, territorio y memoria colectiva (Calixto-Rojas, 2022).

Desde un ejercicio de acción-reflexión-praxis, sistematizamos esta experiencia de intercambio en la posibilidad de acción presente y futura desde una conexión/transformación en y con el territorio, a través de la organización y participación comunitaria (Agudelo *et al.*, 2020). Concebimos los humedales, ríos y aguas no solo como paisajes, sino como entidades vivas que expresan una memoria ancestral y una política del cuidado, lo cual confronta la lógica de la mercantilización hídrica propia del modelo económico imperante (Barros y Rabanal, 2023). Denunciamos las heridas del extractivismo que atraviesan nuestros cuerpos y ecosistemas, reimaginando —a través del bordado— el territorio como cuerpo vivo, constituyendo con ello una resistencia poética frente a la colonialidad del ser, saber y sentir, y una forma de defensa de la diversidad de la vida y los cuerpos de agua como parte de ella (Catrileo, 2019).

Arpilleristas de Angachilla

La Agrupación Arpilleristas de Angachilla somos un colectivo de mujeres —en su mayoría adultas mayores— de la ciudad de Valdivia. Surgimos en enero de 2020, en el marco del estallido social y el proceso constituyente chileno. Nos consideramos entrettejidas por solidaridades, resistencias y resiliencias en torno a la defensa del Humedal Angachilla, concebido como reservorio de vida y sanación.

Se trata de un espacio de encuentro y ceremonia, rescatado y resguardado por la propia comunidad, cuya activa defensa se ha impuesto a la permanente amenaza de proyectos viales e inmobiliarios que priorizan intereses económicos por sobre el bienestar comunitario.

En este contexto, el Humedal Angachilla (específicamente el Parque Comunitario La Punta) constituye un

elemento fundamental para la identidad, sentido de pertenencia y resistencia comunitaria; cuestión reflejada en una infinidad de actividades y acciones implementadas en el marco de su cuidado y protección. Las comunidades mapuche denominan *menoko* a este espacio sagrado, enseñándonos que es posible conectar con los *ngen* que habitan en él. Su cosmovisión insta a cuidar la vida en todas sus formas. Quizás por eso, el *menoko* Angachilla nos ha permitido pluralizar nuestras experiencias encontrándonos en un “nosotras”. Unir nuestros hilos e historias colectivamente nos ha permitido tejer resistencias y reexistencias en términos simbólicos y también materiales. Prueba de ello es lo plasmado en el poemario textil *Trai Trai Ko* (sonido del agua).

En términos de trayectoria, nuestro quehacer como agrupación se encuentra indisolublemente imbricado en la práctica de aquellas mujeres que bordaron miles de arpilleras durante la dictadura cívico-militar chilena de forma anónima/ clandestina, como hiciera Laurita Silva López, nuestra integrante con más experiencia, quien formó parte del taller Trai Trai durante la década de los 80, en el sector Lo Sierra, Santiago, zona sur.

Hoy bordamos no solo para narrar hitos relevantes de nuestras vidas, sino también para reafirmar nuestro compromiso con la defensa de la red de humedales existente a lo largo y ancho de nuestro territorio, la cual cubre el 8,1 % de la región de Los Ríos, con una superficie de 157.321 hectáreas (Edáfica, Ministerio del Medio Ambiente de Chile, 2020). Los humedales, en tanto ecosistemas que sostienen la vida, purifican el agua, filtran contaminantes, almacenan las lluvias y proveen agua en periodos de sequía; además, albergan una generosa biodiversidad, que incluye especies arbóreas nativas como canelo, lingue, arrayán, temo, así como aves y especies acuáticas, varias de ellas endémicas, por ejemplo huillín, coipo y cisnes de cuello negro, entre otros.

En el marco de estas problemáticas hidrosociales transformadas en poéticas del agua, surge el poemario textil *Trai*

Trai Ko, inscrito en un horizonte de resistencia territorial y de reexistencia simbólica, donde el cuerpo, las aguas, el territorio y la comunidad constituyen un único cuerpo vivo.

Elaboración del poemario *Trai Trai Ko*: derecho a la palabra y el bordado/escritura

La confección de *Trai Trai Ko* supuso la superación de una serie de obstáculos sociales, simbólicos e inclusive técnicos advenidos con la pandemia del covid-19: el rango etario de las integrantes del grupo, las restrictivas medidas de circulación implementadas por el gobierno de Sebastián Piñera, el temor al contagio, la precaria alfabetización digital de algunas mujeres, la escasez de insumos textiles a nivel regional, la falta de recursos técnicos o sus fallidas conexiones a internet debido a las inclemencias climáticas; cuestiones que pusieron a prueba su plasticidad cerebral, su capacidad de generar redes o resolver problemas, así como el ejercicio de sus habilidades blandas y de resiliencia.

Andamiar este proyecto obedeció-dialogó-respondió a una serie de actividades previas que consideraron la lectura colectiva, a viva voz, de autoras latinoamericanas relacionadas con el extractivismo, la naturaleza, la defensa territorial y la problemática hidrosocial, asunto que veníamos llevando a cabo desde la creación del colectivo, privilegiando, sobre todo, aquellas voces que desarrollaban el intimismo biográfico y, con ello, el predominio del yo: Gabriela Mistral, Daniela Catrileo, Faumelisa Manquepillan, Hebe Uhart, Elena Poniatowska, María José Ferrada, Clarice Lispector, Malú Urriola, por nombrar solo algunas.

Diríamos que esta acción tuvo un doble sentido: por un lado, esbozar un primer contacto con la temática. Por otro —haciendo referencia a la categoría propuesta por Silvia Seoane (2004)—, apostábamos por *tomar* la palabra —el bordado y la escritura— en pos de nuestro fortalecimiento

personal en el marco de una grupalidad basada en el afecto como premisa de base. La democratización del acceso a la lectoescritura constituyó un pilar fundamental vinculado no solo al placer provisto por los textos (Barthes, 1973) sino al derecho de cada participante a escuchar dichos fragmentos leídos en voz alta.

Estas decisiones metodológicas consideraron los inestables índices de escolarización formal de algunas integrantes del colectivo, debido, principalmente, a sus contextos rurales de base. Si bien esta situación las alejó de una instancia lectiva hegemónica, nos interesaba destacar la promoción de otras formas de episteme. Arturo Escobar (2014) ha indicado la presencia de un *diseño ontológico* en ciertas comunidades latinoamericanas, cuya perspectiva integral implica relación con el cuidado de la vida y la naturaleza sobre la base de la cooperación mutua y la implementación de perspectivas locales de acción que quiebran el hacer capitalista.

Nuestro modesto derecho a la circulación bibliográfica —en forma de fragmentos compartidos por PowerPoint— devino en el derecho a exhibir los cuadernos que algunas de nuestras compañeras mantenían ocultos en sus casas, en una mezcolanza de adivinanzas, secretos de naturaleza, consejos de sus abuelas o refranes. Ello nos permitió desdibujar cualquier sesgo etario, de género y de clase, y establecer complicidades que se extenderían mucho más allá del espacio del taller, pues la mayoría de las integrantes residen en sitios colindantes, lo que genera permanentes contactos en sus contextos cotidianos:

La imagen ideal del lector solitario, generalmente en su casa y por qué no a la luz de una lámpara, es en realidad una imagen “de clase media” —o burguesa si se prefiere— que restringe, con su sola presencia en el imaginario, el acceso de grupos que no tienen la privacidad como posibilidad (por razones materiales) o como elección (por razones culturales) (Seoane, 2004: 1).

La insistencia en un relato circular, vivo, contó con el apoyo de un encuentro *online* junto a Pola Castillo, docente y pobladora perteneciente a la caleta pesquera de Punta de Choros (IV Región de Coquimbo), cuya comunidad femenina —a fuerza de pancartas textiles— declaró su consigna “No a Dominga”, a propósito de la instalación de este megaproyecto minero y portuario, cuyo impacto socioambiental todavía amenaza con la devastación de cientos de especies, entre las que se destacan el pingüino de Humboldt, la ballena jorobada o el chungungo.

Dicha reunión nos permitió discutir en torno a la potencia de la práctica textil como dispositivo visibilizador de ciertas luchas sociales lideradas sobre todo por mujeres, mediante la promoción del pensamiento crítico, la insistencia técnica del bordado, la reutilización de las materias primas y el diálogo colectivo, con el fin de generar cambios en la conciencia medioambiental local, posibilitando la participación de la comunidad en su conjunto.

Posteriormente, desde las artes de *performance*, discutimos acerca de dos casos de inscripción femenina en la naturaleza: un conjunto acotado de *Silueta Series*, de la artista cubana Ana Mendieta (1974)¹, y el regreso de la chilena Cecilia Vicuña a Concón (2010), balneario en el cual inició su quehacer poético en la década de los 60, actualmente objeto de una destrucción ecológica, cultural y patrimonial a causa de la habilitación de la Refinería Aconcagua, responsable del abastecimiento petrolero de toda la Región Metropolitana.

Estos casos nos permitieron discutir acerca del vínculo entre el cuerpo de las mujeres y la tierra, extendiendo aquella reflexión hacia la díada sangre menstrual/sangre del glaciar propuesta posteriormente por Vicuña (2023). De

¹ Se trata de una serie de obras de arte de la tierra y *performances* realizadas por Ana Mendieta entre 1973 y 1974, de las cuales revisamos algunas en el marco de las sesiones *online* que organizamos.

este modo, instalamos la interrogante acerca de nuestras propias corporalidades inmersas en el Humedal Angachilla, espacio sagrado al que —como señalamos— asisten a diario en busca de esparcimiento, ofrenda, medicina y meditación. Desde el campo artístico, extendimos los límites sobre el derecho a la representación, instándolas a participar en acciones de arte desplegadas posteriormente, haciéndolas conscientes del merecimiento del goce estético, permanentemente negado a las mujeres desde campos disciplinares ortodoxos, elitistas o patriarcales.

Sensibles, detallistas, conservadoras, imitativas y dóciles, tales eran las cualidades femeninas por excelencia, completamente opuestas al vigor, la inteligencia abstracta, racional y creativa poseídas por el “genio”, término frecuentemente usado para caracterizar a los hombres notables. En función de estas capacidades físicas e intelectuales diversas, las mujeres estarían más propensas a algunas modalidades artísticas, como la pintura de flores, el paisaje, las miniaturas, la naturaleza muerta, los cuadros de cotidiano, las pinturas decorativas y, por fin, a la profesión de copistas, el nivel más desvalorizado en la jerarquía artística del siglo XIX (Cavalcanti, como se cita en Rosa & Novoa, 2017: 29).

Posterior a estos encuentros, la invitación consistió en recordar nuestras memorias en torno al agua. La diversidad de testimonios consideró una serie de gestos macro y microespaciales donde, por ejemplo, la consigna “El agua es vida, cuidémosla” dialogaba con las enseñanzas de una abuela materna, cuya nieta sexagenaria, la señora Nancy Arnés, todavía recordaba cepillar sus dientes enjuagándose solo con un vaso del vital elemento, sin derrochar una sola gota.

Ambos ejemplos evidencian la *noción de cuidado* recurrente en cada uno de nuestros encuentros. En este sentido, cada uno de los ejercicios propuestos derivó en el fortalecimiento de afectaciones mutuas entre las integrantes, sus experiencias personales actuales o de antaño y aquellos

agentes humanos y más que humanos presentes en sus relatos, en el Humedal Angachilla e incluso inmersos en la materialidad textil:

El cuidado es aquí, además del esfuerzo y la energía puestos en disponer el espacio cuerpo a cuerpo [...] una invitación a disfrutar lo que pasa en ese encuentro, cuando pasa, para apreciarlo, distinguirlo y así dejar que nos devuelva preguntas sobre nosotras mismas (Pérez-Bustos, 2024: 10).

Teniendo como premisa este compartir común, recuperamos la potencia creativa del juego a través de una técnica surrealista conocida como *cadáver exquisito*, según la cual cada participante escribe un breve texto desconociendo los fragmentos creados por el resto, para luego descubrirlos y ensamblarlos entre sí, como si de una arpillera se tratara. De este modo, la obra constituye una sumatoria de individualidades que, unidas, constituyen un solo cuerpo textual:

Ríos que se secan,
voces que se alzan
cuerpos que defienden
y dicen: No más.

Cuando el agua sea libre,
mi cuerpo fluirá.

Agua:
sangre de la madre tierra.

Dios creó los ríos
y hay que dejarlos
correr libres.

Soy el agua.
Sin mí no hay vida.
Soy incolora,
aunque me veas verde en algunos lagos
y azul en los mares.

Mitigo tu sed.
Soy muy necesaria
para fabricar tus alimentos.
Limpio y conforto tu cuerpo.
No abuses de mí.
Sé prudente.

En nuestro río... ¿se podrá bañar la luna en el futuro? Con tantas contaminaciones químicas, aguas servidas, plásticos, etcétera [...] Tenemos que educarnos y así podremos ser verdaderas lucecitas, contagiosas para nuestras pares, y que esa primera infancia sea parte viva de estos cambios tan urgentes. Somos como el agua de nuestro humedal: silentes, permanentes. A veces no nos ven, pero siempre estamos ahí; sirviendo de soporte para muchos. Nos han ido limpiando y haciéndonos más visibles. Sigamos uniéndonos en nuestra corriente como el agua de nuestro humedal: limpias, bellas, sabias, de colores. Siempre juntas y firmes.

Ko Ngen – Ko. Soy el agua, el espíritu que da vida a la tierra que sostiene tus pies.

Ríos, lagos, mares, corren dando vida por estos lindos paisajes terrenales.

En un libre fluir tejamos juntas la vida.

Agua cristalina,
transparente e incolora.
Gran riqueza de la naturaleza,
única en el mundo.
Aprendamos a cuidarla y protegerla.

Agua:
eres vida, calma y sanación
Y con tu pureza bendices
generación tras generación.

En esta transcripción del poema, cada estrofa corresponde al texto creado por una de las integrantes del grupo. El ejercicio descrito no solo nos permitió elaborar un

poema colectivo, sino volvernos conscientes de los modos en que el recurso hídrico reverberaba en nuestros recuerdos, cuerpos y biografías. Sin afán de proveer un análisis exhaustivo del texto, en términos generales nos permitimos esbozar su orientación pedagógica, la personificación del agua, su apelación en primera persona y la conexión posible entre agua e hilo, agua y vida, agua y cuerpo femenino, agua y colectividad.

Armado del poemario *Trai Trai Ko*

Una segunda parte, iniciada en abril de 2021, consideró la escritura/bordado de la frase escogida y su consecuente representación visual mediante técnicas de arpillera o bordado sobre rectángulos de osnaburgo de 30 por 25 cm. Estos y otros insumos (hilos, aguja, alfileres, retazos) fueron repartidos por dos integrantes del colectivo: Eva Sobino y Claudia Cerda, quienes —mascarilla en mano— visitaban los hogares de las Arpilleristas con posterioridad a sus jornadas laborales.

Como resultado, concebimos un poemario textil de 30 páginas encuadrado completa y exploratoriamente a mano. Importancia crucial adquirieron los ojales, pues consentían la adhesión de cada hoja mediante un lazo de algodón y no a través de costura recta. Dicha estrategia nos ha permitido ir incorporando páginas conforme pasaba el tiempo. De este modo, concebimos un libro-objeto susceptible de ser tocado, armado y desarmado cuantas veces fuera necesario. En este sentido, *Trai Trai Ko* encarnaba aquella vocación táctil dificultada por la impresión tradicional de los libros en papel y la consecuente demarcación de un espacio higienizado (solitario, masculino, burgués) para la acción de la lectura.

Pero, además, dicha versatilidad —en consonancia con la propia construcción estructural del texto— invitaba a

tensionar los mecanismos de un abordaje cronológico o lineal. Nuestro bordado podía *leerse* como un libro, pero también ser observado por fragmentos, como si se tratara de un *collage*. Su deconstrucción lo volvía susceptible de ser desplegado en el espacio público en cordeles utilizando diversas técnicas de sujeción, como sucediera con los pliegos conformantes de *La lira popular*, un informativo escrito en décimas e ilustrado con grabados, divulgado ampliamente en plazas y mercados chilenos entre los siglos XIX y XX.

En términos de diseño, no podríamos omitir el invaluable aporte de Marisol Herrera y la señora Nancy Arnés, costureras de oficio que —además de crear sus arpilleras— proveen propuestas y soluciones técnicas para cada uno de nuestros proyectos. Tampoco podemos dejar de mencionar que la portada —donada por Laurita Silva López— exhibe a un personaje central: Sofía Naranjo, nuestra integrante más joven. La elección de esta bailarina del agua para la portada no fue azarosa, pues el despliegue artístico de Sofía ha estado relacionado con una serie de *performances* realizadas individual y colectivamente, incluso junto a las propias Arpilleras, en el Humedal Angachilla.

Conscientes de la cualidad de *Trai Trai Ko* en tanto obra inacabada, el 9 de julio de 2021 nos reunimos colectivamente para su encuadernación. La itinerancia desde el sur hasta el norte tuvo lugar a fin de mes. Trazando una cartografía imaginaria que bordeaba los 1.400 kilómetros de distancia, aventuramos a enviarlo vía correo tradicional, en formato encomienda, envuelto en un paño de raso azul, posteriormente dispuesto dentro de una caja de cartón. Con ello buscábamos restablecer un tipo de comunicación extinta dado el advenimiento de las nuevas tecnologías, situándonos por fuera de los circuitos tradicionales de divulgación, distribución y acceso a las obras, influenciadas por el arte correo latinoamericano, práctica de comunicación a distancia que

... operó desde los años 60 como un canal múltiple de tras-pasos de materialidades entre puntos geográficos dispersos,

transformándose en puente de comunicabilidades de doble vía, red y medio técnico relacional de vinculación con el mundo, a la vez que modo de entrelazamiento de entornos y contextos geopolíticos. Esta red de artistas se constituyó en un espacio horizontal de intercambios descentralizados de información, imágenes y saberes [...] Para implementar esta economía del dar infinito, la comunicación a distancia utilizó diversos gestos, uno de estos fue utilizar el espacio de habitabilidad del sobre o postal, explorar cómo estos eran potencialmente capaces de contener y activar la puesta en circulación de producciones e invitaciones al hacer. Pequeños espacios contenedores operando como museos plegados, nómades e intervenidos, desde donde derramar vastedades de obras, postales, objetos, fragmentos, sellos y estampillas de artistas, desbordes de las posibilidades de las formas de comunicación casi imposibles de aprehender para las manos de la labor archivística (Galarza & Lamilla, 2023: 144-145).

El carácter impredecible de la trayectoria supuso para nosotras nuevos desafíos: ¿y si la encomienda se perdía? ¿Si se destruía parte del contenido? ¿Si alguien osaba robar el libro? ¿Si el mensajero erraba de destino? Estos cuestionamientos obedecían a los mecanismos de la propiedad privada. Tardamos en reparar que el poemario no nos pertenecía, y que *Trai Trai Ko* operaba como un activo sujeto de su devenir.

Recepción del poemario – Asamblea Textil del Elqui

La Asamblea Textil del Elqui es una agrupación autoconvocada del norte semiárido de la región de Coquimbo, en Chile. Nacimos en plena revuelta social para canalizar nuestra impotencia ante las violaciones a los derechos humanos y sociales cometidos por el gobierno de Sebastián Piñera. En noviembre de 2019 convocamos abiertamente a la comunidad para bordar, conocernos y conversar. De ese encuentro se desprendió nuestro primer trabajo: una cartografía textil

del valle donde representamos “La marcha de los valles al mar”, una extensa caminata de resistencia pacífica donde vecinos y ciclistas enarbolamos cánticos y arengas desde Vicuña a La Serena, en un recorrido que abarcó 65 kilómetros recorridos principalmente a pie.

Inicialmente, cada uno generó un bordado. Luego nos reunimos en la Plaza Gabriela Mistral de Vicuña, donde unimos nuestros retazos. La cantidad de manos y corazones participantes es imposible de mensurar. La autoría pasó a ser colectiva. Una vez terminada, esa cartografía comenzó a acompañarnos en todas las instancias de lucha callejera.

Son muchas las mujeres que motivan nuestros proyectos. Varias de nosotras admiramos a Violeta Parra, sus tapices, la tela rústica sobre la cual bordaba, la crítica social y la belleza de sus trabajos. Pero, sobre todo —y quizás por la urgencia, la impunidad y la injusticia que nos acechaban aquellos meses a fines de 2019—, el trabajo realizado por arpilleristas durante la dictadura cívico-militar. Sus demandas y temáticas nos convocaron, y nos sentimos herederas de su legado.

El contacto con las Arpilleristas de Angachilla surgió tras la visita de una de nuestras integrantes a Valdivia, en plena pandemia, a inicios de 2021. Luego seguimos conectadas a través de reuniones virtuales en las que compartimos sintiéndonos hermanadas en la lucha por la defensa de nuestras aguas. Como hijas de este territorio, hemos visto al río Elqui disminuir su cauce hasta sustentarse únicamente en el brotar de sus vertientes, lo que ha dejado al territorio baldío.

Recibimos el poemario textil desde Angachilla en julio de 2021. No lo abrimos de forma inmediata. Según Paulina Torrealba, integrante de nuestra Asamblea:

Fue súper bonito. Me parece que hicimos una convocatoria, un llamado. Nos reunimos afuera de la micro (biblioteca popular), en calle Prat y ahí abrimos el poemario entre muchos y muchas, no solo integrantes de la asamblea. Fue bonito ese momento, fue emocionante (comunicación personal, octubre de 2025).

Con emoción y responsabilidad quisimos compartir la belleza de cada cuadro, cada página recibida. Teníamos muchas dudas acerca de cómo lo íbamos a itinerar, cómo lo íbamos a cuidar. Poco a poco nos fuimos soltando y perdiendo el miedo. Acordamos exhibirlo en compañía de nuestra cartografía textil. Anverso y reverso iban a constituir un diálogo.

Entonces, colocamos los rectángulos de *Trai Trai Ko* detrás de nuestra cartografía. Después de hilvanar cada página con mucho cariño, nos dimos cuenta de que cuadraban perfectamente en nuestro lienzo y de que los diálogos del norte eran palabras del sur. Enfrentados los reversos, recorrimos distintas localidades, plazas de pueblos apartados, sedes de juntas vecinales, llevando simbólicamente junto a nosotras a las Arpilleristas de Angachilla.

En este tránsito, presentamos su poemario en la Plaza Gabriela Mistral, en Diaguitas, Campana, Horcón, Paihuano, Montegrande, Los Choros y el Museo Gabriela Mistral. Su exhibición nos permitió conversar acerca de nuestras propias problemáticas, lo cual despertó recuerdos entre los asistentes y generó conciencia en sus comunidades.

Pero *Trai Trai Ko* también fue parte de la marcha del 12 de octubre de 2021 para conmemorar el Día de la Resistencia Indígena en La Serena. Marchamos hasta el sitio de memoria El Olivar, un sitio funerario de las culturas Molle, Las Ánimas, Diaguíta y Diaguíta-Inca, junto a otras organizaciones hermanas de La Serena y Coquimbo. Al finalizar el trayecto, lo entregamos al colectivo Agujitas Rebeldes, agrupación conformada por Andrea Álvarez Oliva, la cual —con motivo de la llegada y presentación del poemario en su propio territorio— exhibió *Bordadoras de la Memoria: un documental sobre las Arpilleristas de Angachilla* (2021).

A modo de retribución —y también de sorpresa— enviamos a nuestras compañeras valdivianas una carta bordada por nuestros puños y letras que ellas incorporaron a *Trai Trai Ko*:

Nos ha llegado carta desde el sur. Una carta textil, un poema hermoso. Es un pequeño tesoro que viajó desde los humedales en Valdivia. La agrupación de Arpilleristas de Angachilla nos hace este bello envío. Ellas aman sus tierras, sus ríos, su humedal. Lo cuidan. Lo defienden. Nos une ese amor. El libro textil que nos llega contiene sus voces, su poesía, su creatividad [...] Cuánto cariño en cada puntada, en cada palabra, en cada hilo. Nos sentimos honradas. Nos conmueve el trabajo cariñoso, delicado, las palabras bellas y fuertes de nuestras compañeras. Ellas son “como el agua del humedal, silentes, permanentes. Son limpias, bellas y sabias”. Recibimos este tesoro, le brindamos nuestra luz, nuestro cariño y reconocimiento. Nuestros apus las saludan, las festejan y les envían fortaleza. Llevaremos el poemario textil a localidades cercanas donde compartiremos sus palabras y denuncias, para que luego vuelva cargado de cariño y de sueños compartidos a su hogar en Angachilla. Nuestros territorios se unen. Misma humanidad, misma lucha.
¡Chaltumay! ¡Jallalla!

Actualmente, continuamos alarmadas ante la fragilidad de la cuenca. Parte de su equilibrio lo constituyen glaciares, humedales, vertientes, canales, flora, todo lo viviente gracias al flujo de agua dulce que corre de cordillera a mar. Estamos prontas a abrazarnos en una colaboración más reciente. Volvemos a unir nuestras agujas e hilos para fluir desde los humedales de Valdivia a las aguas del Elqui.

Conclusiones

El poemario *Trai Trai Ko* surge espontáneamente en un proceso de encuentros de organizaciones del norte y del sur, principalmente textiles y arpilleristas relacionadas con la defensa de los territorios. En este entramado de poesía-memorias-aguas-movimientos-vínculos y afectos, el texto poético deviene en textil. *Trai Trai Ko* puede ser comprendido como una respuesta a las restricciones y al miedo

generalizado al contagio durante la pandemia, transformándose en una metáfora de libertad, de reencuentro de las voces y de las aguas que soñaron con volver a recorrer libremente el territorio.

Es así como supimos acompañarnos a pesar de la distancia física impuesta por la crisis sanitaria. Decidimos acuerparnos (“atearnos”) a través de retazos de tela y trapos fijados en las imágenes y palabras del poemario textil. Este surgió como un ejercicio de escritura colectiva que, por medio de la escucha de los susurros del agua, de nosotras mismas, nos impulsó a levantar nuestras voces, convirtiéndolas en una sola. A través de sus páginas extendimos nuestras alas y emprendimos viajes más allá de lo permitido en tiempos de encierro, desafiando fronteras y controles. Nos abrazamos entre organizaciones hermanas, celebrando el encuentro, lloramos de alegría, recuperamos la vida. Habitamos la esperanza, transformándose el poemario en una extensión de nuestros cuerpos y manos.

Lo que comenzó como un diálogo silencioso, susurrado entre las aguas, con nosotras mismas, se fue abriendo camino, confluyendo, encontrándose con otros cursos/cuerpos que aún buscan correr libres de cordillera a mar. Fuimos capaces de crear una geografía propia, en donde se entremezclaron nuestros anhelos y nostalgias (de un Chile por nacer, sepultado por la pandemia). En medio del encierro, bordamos una nueva geografía en la que nuestras venas-ríos-aguas se imbricaron para reconfigurar fronteras y conformar un territorio de esperanza que nos arrullara en sus poesías y cantos. Nos aferramos al deseo de soñar alternativas/quimeras sostenidas con hilo y aguja, tejiendo una cartografía en la cual los Humedales de Ainileufu (Valdivia) se anudaron directamente con los ríos Turbio y Claro del Valle del Elqui, sin pasar por el centro-capital del país. Un espacio común de urdimbre y entramados (Gutiérrez, 2020), recreado desde los márgenes y sostenido colectivamente en la persistencia e insistencia del gesto textil y los afectos.

En este devenir, el poemario cobró vida propia, dejando huellas/trazos de su itinerancia en diferentes espacios y territorios, tejiendo complicidades más allá de lo imaginado. Pasó de mano en mano, se desplegó al viento, conversó con las aguas del río Elqui, viajando hasta su desembocadura en el mar. Fijó su propia trayectoria, hilvanando voluntades que quisieran acompañar cuidadosamente el movimiento de sus poéticas. Impulsó danzas y conversaciones, batió sus páginas con fuerza para que su voz fuera escuchada. Se convirtió en cursos de aguas en un ir y venir constante que lo llevó de sur a norte y de regreso nuevamente al sur.

Hoy, cuatro años después, las aguas siguen buscando su cauce/causa. El poemario *Trai Trai Ko* continúa entramándonos, pulsando diversas actividades que nos han llevado a colocar el agua-vida en el centro de nuestras propuestas. En este marco, en julio del año 2025 organizamos en conjunto (Asamblea Textil del Elqui y Agrupación Arpilleristas de Angachilla) un encuentro en la ciudad de Vicuña, que denominamos “Poéticas Textiles: Hagamos correr el agua”, donde nos propusimos entretejer —a través de retazos e hilos— la poesía, la defensa hídrica y nuestras propias experiencias. Durante este encuentro, creamos una *colcha del agua*, que a través de la incorporación de las arpilleras/bordados elaborados se convirtió en un río vivo de mensajes, imágenes y metáforas. En su vocación de porfiada viajera, nuestra colcha viajará a distintos territorios, activando memorias y acciones en torno a la defensa y concientización sobre la relevancia de las aguas y el rol de las mujeres en las luchas socioambientales. A través de estas acciones buscamos fortalecer una red de mujeres textileras (RED AGUA VI-VA) que logre interconectar territorios, prácticas e imaginarios posibles a través de textiles y poesía encarnada en telas.

Bibliografía

- Agudelo, A.; Jiménez, L.; Zapata, S.; Ospina, V. (2020). Colección Diálogo de experiencias vivas #1: Metodologías de sistematización de experiencias. Universidad Autónoma Latinoamericana; Universidad de Antioquia; Fundación Confiar. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/22659>.
- Barros, M. J.; Rabanal, D. (2023). Descolonizar como poética: aguas libres en la literatura y las artes latinoamericanas recientes. *Revista Mitologías Hoy*, 28.
- Barthes, R. (1973). *El placer del texto* (N. Rosa, trad.). Siglo XXI Editores.
- Calixto-Rojas, A. (2022). Pulso autoetnográfico: La urgencia de un enfoque afectivo para la antropología social. En A. González Marín et al. (eds.), *Etnografías afectivas y autoetnografía. Tejiendo nuestras historias desde el Sur. Investigación y diálogo para la autogestión social* (1.ª ed., pp. 57-69). <https://generoymetodologias.org/media/publicaciones/>.
- Catrileo, D. (2018). *Río herido*. Edicola Ediciones.
- Catrileo, D. (2019). El nacimiento del río o poética del río: Ñche Daniela Catrileo Pingén. *Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FF y H*, 2(4), 1-9.
- Catrileo, D. (2024). *Sutura de las aguas: Un viaje especulativo sobre la impureza*. Santiago de Chile: Kikuyo Editorial.
- Edáfica – Ministerio del Medio Ambiente de Chile (2020). Inventario Nacional de Humedales. <https://humedaleslosrios.cl/humedales/>.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Espacio en Construcción (2021, noviembre 4). *Bordadoras de la Memoria: un documental sobre las Arpilleras de Angachilla*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UqY6K4y4xg0>.

- Fernández Camacho, M. (2021). Una metodología militante: “Parar para pensar”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 19(1), 17-29. <https://doi.org/10.29043/liminar.v19i1.790>.
- Galarza, A.; Lamilla, B. (2023). Sobre la comunicación a distancia: Diseminaciones del archivo de arte correo. *El taco en la brea, Revista del Centro de Investigaciones Teórico-Literarias*, 10, 143-149. CEDINTEL-FHUC/UNL.
- Gutiérrez, R. (2020). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-visiones*, 10, 202. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742076>.
- Ibarra, M. I. (2023). Aproximaciones críticas, feministas y anti/pos/de/s/coloniales para entender el mundo. *Encrucijada Americana*, 15, 22-34. <https://encrucijadaamericana.uahurtado.cl/index.php/ea/article/view/211>.
- Le Guin, U. K. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Rara Avis.
- Padín, C. (1988). El arte correo en Latinoamérica. Ponencia presentada en la XXXIV Reunión de PCCLAS, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México. <https://www.merzmail.net/latino.htm>.
- Pérez-Bustos, T. (2024). Convocar lo plural, lo cuidadoso y lo efímero: preámbulos de una investigación. *Revista Nómadas*, 57(1), 1-15. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n57a9>.
- Risler, J.; Ares, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: Recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Tinta Limón.
- Rosa, M. L.; Novoa, S. (2017). *Compartir el mundo: La experiencia de las mujeres y el arte*. Metales Pesados.
- Seoane, S. (2004, 18 de septiembre). Tomar la palabra: Apuntes sobre oralidad y lectura [Ponencia]. Postítulo de Literatura Infantil y Juvenil. CePA, Buenos Aires, Argentina.

- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned Ediciones.
- Valentine, G. (2007). Theorizing and researching intersectionality: A challenge for feminist geography. *The Professional Geographer*, 59(1), 10-21. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00587.x>.
- Vicuña, C. (2010). *kon kon*. Mediometrage documental. Chile: dereojo comunicaciones.
- Vicuña, C. (2023). Soñar el agua. Una retrospectiva del futuro (1964–) [Catálogo]. Museo Nacional de Bellas Artes.

La canilla de la esquina y el agua que se nos fue de las manos

ANAHÍ RAYEN MARILUAN

1983. Barrio La Sirena, Neuquén

En la esquina de la cuadra instalaron una canilla pública. Ubicada en la intersección de las calles Ceferino Namuncurá y Cornelio Saavedra, sobresalía por su altura y brillo metálico en medio de un lodo gigante donde cantaban los sapos. Al principio no supe qué hacía ahí porque todas las casas tomaban agua de las acequias cuando no tenían bombas de succión manual, un ruidoso dispositivo mecánico para extraer el agua de pozo, que luego reposaba en una fuente.

El lugar obraba como un punto festivo bajo el álamo gigante lleno de pájaros de un vecino que, constantemente sentado, tomaba mate largamente. Los niños llenábamos el balde metálico que llegaba siempre semivacío a la casa. El agua se derramaba en el camino de calles de ripio, porque el agua pesa y baila. Esa era la excusa para volver nuevamente a juntar *la* agua, como la llamaba doña Juana, la abuela de enfrente. Volvíamos entonces a llenar el balde y, resistiendo peso y risa, se nivelaba el tambor de reposo que luego servía para toda la jornada.

Esa esquina era un epicentro de reunión social. En mi recuerdo habita una fila de personas conversando con uno o dos baldes a sus pies en medio de un barrial. Así se esperaba el turno para que el agua de la canilla rebotara en esos tachos de cinco litros y en los pies. De esa manera se comenzó a dispensar el agua potable para familias que desde hacía décadas usábamos ¿la no potable?

El barrio queda a cuatrocientos metros del río Limay. Para llegar a su orilla se pasa en medio de chacras llenas de frutas, canales de riego y el predio del Ejército, la única sección de tierra seca llena de yuyos y grillos. Llegadas al Valle, muchas familias disfrutamos de la pesca que proveía el río y sus arroyos. En ese entorno, los niños que ya iban a la escuela habían corrido el rumor de que, si se cavaba un pozo hondo, se llegaba a China. Con certeza empírica, desde La Sirena, el objetivo era improbable. Apenas se hacía hueco en la tierra, brotaba más y más agua que impedía el cometido internacional.

La vecindad se adjudicó el nombre por la contada que enaltecía el sonido de una sirena que llamaba al alba a los trabajadores de las chacras. Para el armado de las calles, se desmontó buena parte de los tamariscos y jarillas que apretaban la tierra con sus raíces. Por eso, por las tardes pasaba un camión regador que apaciguaba la polvareda de niños jugando. El juego era correr a su lado, mojarse con esa ducha móvil para luego seguir saltando hasta la puesta del sol, cuando un coro disperso de madres llamaba a cenar a destiempo.

Por debajo de nosotros, la memoria del río. Todas las acequias y los canales pasaron por nuestras casas. En sus orillas las gallinas en busca de lombrices, el agua para los conejos, los perros saltando con las langostas y las huertas mayormente perfumadas de cilantro. Poco a poco o demasiado rápido y en nombre del progreso, nos comimos las gallinas, los conejos, las huertas. El lugar de las acequias lo ocuparon muros y medianeras. Así también comenzó el fin de las pequeñas soberanías alimentarias, los sembrados compartidos, las visitas entre familias para intercambiar semillas, las pescas en el río junto a los vecinos, las minigas organizadas y las fiestas comunitarias espolvoreadas de

*ñaco*¹. Todo empezó a quedar bajo candado. La canilla de la esquina también desapareció. Hubo entonces más silencio y menos barro. Para ir al agua el camino se hizo más largo.

Miento. Cuarenta años después no hay silencio. El barrio es apabullantemente ruidoso. Las calles asfaltadas hacen que muchos autos pasen constantemente, lo que dificulta la presencia de niños. En lugar de su bulla, suenan alarmas. Las medianeras son paredes de rebote de músicas que compiten entre sí. El coro es ahora de perros enrejados que cuidan los hogares de no sé qué. Los vecinos apenas se conocen y los recuerdos solo se activan cuando llega septiembre y vuelven a cantar los sapos.

Con una gran capacidad adaptativa, siguen cantando allí cuando uno ya no. Sea donde sea y esté donde esté, escuchar ese croar me traslada a ese barrio, a ese tiempo. Lo único que parece intacto es el predio del Ejército, que ahora, desnudo de acequias y árboles, deja ver sus edificios y las ruinas de la Escuelita de Neuquén². Se trata de una edificación perteneciente al Batallón de Ingenieros de Construcción 181. Mediante una cartelera podemos saber que allí más de cien personas permanecieron en cautiverio, secuestradas y torturadas a raíz de su militancia política, social y sindical entre 1976 y 1983. A esas voces nadie las escuchó, pensamos con mi amiga Juliana en nuestra adolescencia y dos segundos después, mirándonos coincidimos incrédulas: ¿nadie las escuchó?

Por la cercanía a ese batallón, todos los residentes del barrio de esas épocas tenemos en nuestra memoria aural³ el sonido de las muchas aguas, el canto de los sapos y los pasos de los soldados marchando rectilíneos.

¹ Harina tostada que el pueblo mapuche denomina tradicionalmente *mürke* y que sirve como alimento para tomar con agua endulzada o mezclada con otras bebidas.

² Señalización de la "Escuelita de Neuquén". Fuente: <https://bit.ly/3KKtrGz>.

³ Corriente que propone una aproximación descentrada del sonido como índice y del oído como mero mecanismo receptor, para volcarse sobre los fenómenos de comprensión a través de la escucha (Dominguez, 2019).

Décadas antes el agua también se había escurrido de las manos de nuestros padres, oriundos de parajes de la cordillera ahora vueltos obreros jubilados. Las impresiones sonoras de sus infancias asimismo representaron mundos cercanos: las vertientes y el berro que les crecía cercano en Villa Puente Picun Leufu, las aguas puras de la cuenca zapalina, el gusto agrio del río Agrio, el canto agorero del *wairavo*, un pájaro que vuela en contra de las corrientes y los arroyos que supieron regar el trigo de Puesto Peucon en El Huecú.

En los veranos, un montón de primos adentro de lagos cordilleranos sellaron el vínculo con los territorios que habitaron nuestros cientos de abuelos y abuelas silenciados. A lo lejos, mientras juntábamos piñones para hervir, pelar y matear largamente, se distinguían las nieves eternas también silenciosas. Para el pueblo mapuche las vivencias del agua están profundamente arraigadas a la cultura, escindida de categorías científicas. Se trata de “entidades vivas dentro de las cuales convergen las historias humanas”, afirman no en vano Aigo, Skewes, Bañales, Riquelme y Molares (2020: 2). Entidades que, como los pueblos, quedan a la deriva por las tensiones que provocan las economías globales y las disposiciones políticas locales que gestionan lo que consideran un recurso económico. Los autores sostienen que, para los pueblos indígenas, el agua adquiere categoría de sujeto, debido a lo cual se reubica en un espacio radicalmente distinto al que se le da en las ciudades, donde es arancelada como parte de un servicio.

Muchos de nuestros vecinos y vecinas de La Sirena provenían a su vez de Chile y soportaron doble discriminación pariendo hijos argentinos. Llegaron en busca de mejores trabajos y fueron blanco de burlas por inmigrantes primero, por “indios” después. En esa segunda diferenciación entrábamos todos sin darnos cuenta. Se notaba cómo extrañaban a familiares porque sus casas perfumadas de madera tenían retratos centrales de sus mayores retocados con color en las mejillas. La nuestra tenía un cuadro adquirido en una feria

de usados de un Gardel en blanco y negro siempre sonriente que desentonaba en las veces tristes. A las paredes se sumaban los tradicionales almanaques que regalaban los almacenes todos los finales de año. La cocina albergaba muchas guitarras que los vecinos dejaban para “igualar”, como se llama a una forma de afinación popular. Una al lado de la otra, reposaban firmes porque no se debían golpear. Al llegar del trabajo, mi padre las afinaba para que algunos desesperados guitarreros, también vueltos de sus labores, las retiraran orgullosos. Por esa multiplicidad de mundos en convivencia, el canto prevaleció como oficio, además, heredado del retumbo de lágrimas de quienes debieron dejar sus tierras para integrarse a la ciudad.

2025. Bariloche, Río Negro

Todas estas percepciones e impresiones sonoras conviven y colaboran con el proceso creativo ahora que vivo en las márgenes del ojo azul del Lago Nahuel Huapi. Desde la placidez que da escuchar el croar de sapos hasta el aceleramiento del corazón cuando se hacen presentes sonoridades de Estado que procuran el orden institucional buscando erradicar siempre a un enemigo distinto, esas postales sonoras siguen latentes.

Hace un tiempo, Marisol Moncada, una bióloga mapuche, contó, en medio de una experiencia de escucha que realizamos en los bosques, que los que croan son los sapos y no las *sapas*. Quienes participábamos éramos todas mujeres, por lo cual algunas se quejaron del dato, lo que provocó un estallido de risas que se amplificaron en el eco de aquella espesura. Por hora pueden emitir diez mil sonidos relacionados con su etapa de cortejo, la razón de su canto. A raíz de su comentario, volví a escuchar y a grabar en el lago ese canto infinito para usarlo en otras creaciones. Una tarde nos propusimos grabar cantos hasta que se cansaran, pero

nos ganó el frío de la noche oscura con miles de estrellas invadiendo los sueños.

Al atardecer el que canta es el “sapito de cuatro ojos”⁴, así es conocido localmente por las glándulas que parecen darle otro par de ojos en la espalda. Como se deduce, mi oficio cotidiano principal es la música, la composición apoyada en el *mapuzungun*⁵, la lengua del pueblo mapuche, y por entonces gestaba otro disco: *Pu ko/Aguas*⁶.

Había pasado otro verano seco, en el cual brigadistas y vecinos de la comarca andina se jugaron la vida defendiendo los bosques de los incendios. Esa angustia de muchos que vieron desaparecer casas y paisajes me motivó a contribuir con cantos. Recién vuelta de Jacobacci, tenía presentes las palabras de Agripina Nahuelcheo, una *lamngen* o hermana del pueblo mapuche que contaba angustiada que se estaba agotando el agua de la cuenca esteparia.

Reflexionando sobre la infinita cadena que permite la vida que el pueblo mapuche defiende, el primer canto del álbum *Pu ko/Aguas* versa sobre la *itrofill mogen*, expresión que da cuenta de todas las formas de la vida. En ese canto imaginamos la voz de un yuyo subacuático que al lago le canta:

kenewiñ ngen / pasto del lago soy
pichi kenewiñ ngen / pequeño pasto del lago soy
ka ñln / y canto
feimuchi / por eso
azkintun / veo
tami liwen / tu luz
tami pu liwen / tus luces.
 (Mariluan, 2024)

⁴ Sapito de cuatro ojos. Fuente: <https://bit.ly/46WF3yU>.

⁵ En este artículo se consignan en cursiva las palabras en *mapuzungun*, la lengua del pueblo mapuche. También se respeta la no castellanización, que muchas veces agrega “s” final para uso plural.

⁶ Los cantos de autora presentados en este artículo son parte de *Pu ko/Aguas* (Anahí Mariluan, 2024), y pueden escucharse en <https://bit.ly/4hdQbur>.

Descentrar la presencia humana fue un objetivo, así como cuestionar y reflexionar desde una concepción meramente mapuche. Por eso este canto hace presente la acción de la reciprocidad. El yuyo del lago, el *kenewiñ*, existe en tanto el lago lo reconoce; dialogan, juntos se mecen, no son el uno sin el otro.

Imaginar responde a un ejercicio tradicional desde los relatos de nuestro pueblo. No puedo desprenderme de las contadas de Ramón, un primo escultor que supo dejar huella en Zapala, y sus vivencias en el Lago Aluminé. Podría decir que poseía la sensibilidad para ver en el agua lo que otros no podemos. Su padre, el tío Raúl, no permitió que creyéramos sin conocimiento del *wecufu*, el cuero vivo, un guardián de las orillas del agua cuya presencia era evitable si uno no andaba solo o si se era respetuoso con las orillas de lagos o ríos dedicándole unas palabras o un saludo en “paisano”⁷. Cuando reafirmaba este relato por las noches, todos los adultos presentes asentían con la cabeza. En ese consejo de ancianos y ancianas pensaba cuando, a partir de escuchar las frecuencias sonoras agudas que se desprenden del entrecocar del agua en las rocas en el lago Nahuel Huapi, surgió la melodía de “*Zomo ñi ko*, Mujer mi agua”. Así, sin más, imaginé un ser que, por debajo del lago, cantaba. Era solo agua, era mujer; era *la* agua. Aquella abuela de enfrente, la de nuestra infancia, no tenía muy ejercitado el castellano. No tenía esa presión. No tenía por qué. Fue la que, además, conservó sus gallinas pese a los consejos municipales que las estigmatizaron como un peligro para la ¿salud? Acaso los huevos que empezó a vender el supermercado, ¿no provenían también de gallinas? Nadie se lo preguntó entonces, así como tampoco supimos cuestionarnos el género del agua. O *la* agua.

⁷ La expresión “palabras en paisano” alude a uno de los modos de referirse a hablar en *mapuzungun* en marcos familiares.

Volviendo al álbum musical, lo siguió “*Ngen ko, Guardián del agua*”⁸. Este canto acompaña un relato del largometraje de ficción *Cuentos de la tierra*, dirigido por Pablo Nisenon, en donde un hombre rema en un río junto a su hijo para acompañar el alma de la abuela que partió de la vida terrenal⁹. En un momento, el camino ceremonial se interrumpe por la presencia de una represa que impide avanzar. En ese punto el niño pregunta: *¿Chaw, chumngechu pu wai tañi kuku yem nia nomen lafken mew? / ¿Padre, cómo hará el alma de la abuela para llegar al mar?* La pregunta gravita en medio de una toma aérea que da cuenta de la expansión capitalista global y la presencia de los proyectos extractivistas en el territorio mapuche. Estas composiciones no tienen una voz literal, un contenido lírico, pero no por eso carecen de poesía. Me valgo aquí de un grito. El puntapié es la infinidad de historias tristes que cada familia mapuche silencia, casi siempre relacionadas con las pérdidas territoriales y la pobreza coyuntural que aparejan. Abrazadas a sus territorios, rehechas en las ciudades u olvidadas de sus orígenes, muchas personas conectamos con la identidad cultural en parte por gestos imperceptibles, minúsculos.

En ese contexto creativo, sigo, fue noticia la mortandad de treinta ballenas en el Golfo Nuevo de Península Valdés¹⁰. Los caminos que realizan estos cetáceos y las agresiones humanas de las que son víctimas motivaron una colaboración junto a la cantora catalana Tanit Navarro. Ella supo, además, de una ballena perdida que anduvo errante por esos mares. Ambas historias nos dejaron sin aliento. En la obra bilingüe que cocreamos, *Yene, Ballena*, nos preguntamos y respondemos esperanzadas recordando:

⁸ Fuente: <https://bit.ly/4helaXw>.

⁹ Véase, en este libro, el capítulo “Sentipensar con el agua desde lo audiovisual”, de Christina Enders.

¹⁰ Confirman hallazgo de toxinas de “marea roja” en las ballenas que murieron en Península Valdés. Fuente: <https://bit.ly/48sYAYP>.

¿Chem müley mapu mew? / ¿Qué hay en el mundo? /
 ¿chem müley mapu mew? / ¿qué hay en el mundo?
 pataka yene / cientos de ballenas.
 (Mariluan, 2024)

En este tema, se exponen frecuencias fuera del 440 Hz, surgidas de grabaciones del interior del lago. El canto se completa con las estrofas:

¿Qué hay en el mundo, en el fin del mundo?
 Ahí donde nacen los cantos
 ahí donde mueren los llantos
 ahí donde van a morir las ballenas

¿Cuál es el hilo del que prende la vida?
 Somos del soplo y de la bienvenida
 Somos del soplo y de la despedida
 (Mariluan, 2024)

En 2019 un estudio científico expuso las frecuencias capturadas de lo que pudo ser un canto de esta especie (Crance *et al.*, 2019). En él se describe el comportamiento hipotéticamente vinculado con un tipo de cortejo. Las ballenas francas, supimos, no tienen un canto estrictamente distinguible para el oído humano. Debo decir que cuando los músicos grabamos, tampoco exponemos un sonido estrictamente fiel a lo que el oído humano puede percibir. Esa construcción de imaginarios que provocan fonogramas de la voz cantada es también, en parte, un juego que propone escuchar de manera distinta, mayormente recreada en un espacio alejado de ruidos. Ese recorte estético es un ámbito imaginado.

Volviendo al disco, se completó con versiones de canciones de otros álbumes y “*Treng Treng Kay Kay*”¹¹, un canto inspirado en el relato de dos serpientes que mantienen el

¹¹ “*Treng Treng Kay Kay*, Sin combate” se materializó también en un corto que fue Premio Adquisición de Artes Visuales, “8M”, 2023, por el Ministerio de Cultura de la Nación. Fuente: <https://bit.ly/3JdVQ7i>.

equilibrio en cada porción territorial. Si una avanzara sobre el territorio de la otra, se cortarían el ciclo de la vida y se iniciaría un período de caos. Este relato cosmovisional mapuche permite entender la cohabitancia respetuosa que debemos defender como parte del tránsito por los caminos de la vida. Su letra así expresa:

Treng Treng küpaley rūpü mew / Serpiente de tierra viene en camino

Kay Kay küpaley ko mew / Serpiente del agua viene por el agua

Ko yemey ti Treng Treng / Serpiente de tierra fue a buscar agua

mapu yemey ti Kay Kay / Serpiente del agua fue a buscar tierra

¶weychalay engü! / ¡que no luchen!

pewmangen mongelaiñ / ojalá que haya vida

¶alkutunge kürrüf ñi fiel! / ¡escucha lo que dijo el viento!

(Mariluan, 2024)

En el canto se refiere al orden del territorio mapuche, basado en un relato ampliamente conocido en diversos espacios o parcialidades; es evidencia del incalculable tiempo que se habita esta tierra (Moyano, 2007).

Por estas vivencias frente al proceso creativo, pienso, el arte es una herramienta afectiva y profundamente política que posibilita una manera de observar cambios sociales, así como entenderlos para luego procesarlos y traducirlos. Adecúa con sus formas otras alternativas para vivir (o revivir), pensar, compartir y cocrear los territorios (Despret, 2022). Esta autora anima a revisar los modos de habitar(nos) y prestar oído a los cantos. Si bien su estudio se enfoca en el comportamiento de los pájaros, desde una perspectiva mapuche bien valen esas maneras de reorientar nuestra vida en el territorio a partir de la escucha.

El canto en lenguas originarias permite la emergencia de mundos que disponen su brújula hacia un buen y mejor vivir en este lugar del mundo (Mariluan, 2023). Las creaciones contemporáneas en lenguas madres no son una exclusividad, sino que responden a un movimiento que se fortalece

desde las estrategias de recuperación lingüística en todo el continente y las tradiciones aún vigentes de las que somos parte. Estas emergencias originarias son cada vez más frecuentes y necesarias. Diversos análisis se han desprendido de argumentos nacionalistas (Avendaño, 2019), desde un horizonte decolonial también integrado por investigadores indígenas.

La desaparición o desplazamiento de las lenguas de la tierra, así como el sonido de las aguas libres o la canilla de la esquina, son multifactoriales, según entienden Mendoza Huerta y Rojas Torres (2024). Las autoras explican que la disminución de los territorios originarios, las migraciones, las rupturas históricas, intergeneracionales y la discriminación alimentan el desconocimiento, que tiene por resultado la desvalorización de la diversidad y la riqueza cultural. Los modos comunitarios de familias originarias también sufren desplazamientos, pero a la par desarrollan valiosos procesos de resistencia.

El trabajo creativo musical que aquí desando desde memorias afectivas está hondamente vinculado con la defensa de las aguas, su respeto, percepciones y memorias de las que hemos sido impregnados como pueblo para enfrentar discursos hegemónicos, aquellos que permitieron y permiten que el agua se escurra de nuestras manos, pero en la conciencia de aún tenerlas, germina la esperanza de reflexionar y accionar sobre los procesos de crisis de la tierra que pisamos.

Bibliografía

- Aigo, J. C.; Skewes, J. C.; Bañales-Seguel, C.; Riquelme Maulén, W.; Molaes, S.; Morales, D.; Ibarra M. I.; Guerra, D. (2020). Waterscapes in Wallmapu: Lessons from Mapuche Perspectives. *Geographical Review*, 1-19. DOI: 10.1080/00167428.2020.1800410.

- Avendaño, A. (2019). Creación musical a partir de una lengua originaria. El k'iche' del occidente guatemalteco. *Revista de Estudios en Música, Cognición y Cultura*, 7(2): 1-18.
- Crance, J.; Berchok, C.; Wright, D.; Brewer, A.; Woodrich, D. (2019). Song production by the North Pacific right whale, *Eubalaena japonica*. *J. Acoust. Soc. Am*, 145 (6): 3467-3479.
- Despret, V. (2022) *Habitar como un pájaro: modos de hacer y pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
- Domínguez Ruiz, A. (2019). El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier Modos de escucha. *El Oído Pensante*, 7(2) 92-110.
- Mariluan, A. (2023). El uso del mapuzungun en el canto: una práctica intercultural. Reflexiones sobre los alcances poéticos, narrativos y político-decoloniales de la voz mapuche. *Música e Investigación*, 31: 37-55.
- Mariluan, A. (2024). *Pu ko/Aguas*. Ultra Discos, Arteadentro, CD.
- Mendoza Huerta, Y.; Rojas Torres, R. (2024). Introducción. Las lenguas originarias en la expresión musical. *Bajalú. Revista de Cultura y Comunicación de la Universidad Veracruzana*, 46-58.
- Moyano, A. (2007). *Crónicas de la resistencia mapuche*. Buenos Aires: Chilavert.

Cosmovisión y cosmopolíticas del agua

Pedimentos de lluvia en la Costa Chica de Oaxaca¹

*Tecnologías cosmopolíticas afro ñuu savi
frente a la crisis ecosocial*

SOLANGE BONILLA VALENCIA

Cambio climático: una preocupación multiespecie

Desde hace varias décadas, científicos, organismos internacionales, Estados y medios de comunicación han empezado a usar el término Antropoceno para alertar sobre la nueva era geológica de origen antropogénico que está reemplazando al Holoceno, cuyo origen se remonta a la Revolución Industrial, momento en el que *la humanidad* empezó a separarse de la *naturaleza* y a transformarla radicalmente. La nueva era también ha sido llamada *Capitaloceno* (Moore, 2016), término que recuerda la responsabilidad histórica del capitalismo y del colonialismo en la destrucción socioecológica y en los efectos diferenciados del cambio climático entre regiones del Norte y del Sur Global.

Sin embargo, poblaciones originarias y afrodescendientes cuyas ontologías se apartan del dualismo naturaleza-sociedad no asumen la crisis climática como un asunto ambiental o el resultado de prácticas humanas en contra de una naturaleza inanimada o inerte. Más bien, la explican

¹ Este capítulo es resultado del trabajo etnográfico que he venido realizando en Huazolotitlán y la Costa Chica de Oaxaca desde febrero de 2023 hasta la fecha, en el marco de mi tesis doctoral en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de México.

como una *crisis moral* (Questa, 2018) o como efectos de la ruptura de relaciones de reciprocidad, protección o deprecación entre humanos y animales, bosques, ríos, muertos y otros seres que hacen posible el mantenimiento del mundo. Tomar en serio sus entendimientos de la crisis ecosocial puede ayudarnos a complejizar el problema, a entender que el ser humano es solo un participante más en las redes de agencia que sostienen la vida y que el cambio climático es un asunto de preocupación multiespecie. Como dice Isabel Stengers (2005), es hacer *cosmopolítica*: ralentizar las discusiones, convocar a otros seres y escuchar lo que tienen que decir.

En el presente capítulo me propongo pensar los pedimentos de lluvia de la población afro ñuu savi del municipio de Santa María Huazolotitlán, Costa Chica de Oaxaca, México, como escenarios en los que se manifiestan preocupaciones multiespecie locales por el cambio climático; en particular, la sequía. Argumento que los pedimentos son tecnologías que permiten llevar a cabo negociaciones cosmopolíticas (Stengers, 2005) para activar la lluvia, hacer duelo por los fantasmas (Gan *et al.*, 2017) que ha dejado la crisis y cuestionar las actividades extractivistas, tales como los monocultivos de papaya y la ganadería extensiva, que en las últimas décadas han tomado fuerza en la región. Los pedimentos de lluvia han sido entendidos en estudios clásicos de la antropología referentes a la amplia y diversa región mesoamericana como prácticas religiosas o costumbres. Sin embargo, en concordancia con Eduardo Viveiros de Castro (2013), quien llama a tomar en serio el pensamiento nativo, sugiero que los pedimentos son tecnologías altamente complejas, desafiantes del paradigma naturalista moderno, en las que se vislumbran enredos multiespecie que hacen posible la vida y la cocreación de otros futuros posibles a la destrucción antropogénica.

Por otra parte, propongo el término *afro ñuu savi* para destacar la pluralidad ontológica de la población local.

Aunque desde la época colonial, ñuu savi² y afro³ están emparentadas y comparten algunas formas de pensar, estar y relacionarse con el entorno, en la cotidianidad son evidentes las fricciones, las mutuas discriminaciones y la necesidad de diferenciarse socio-racialmente; es decir que lo afro ñuu savi atañe a la condición de ser y no ser, a la vez, negros y originarios. A la par, esta expresión está asociada al término afroindígena propuesto por Cecilia Mello (2014) y Marcio Goldman (2021) para referirse a los encuentros o agenciamientos entre poblaciones afrodescendientes e indígenas en los que se acentúan sus diferencias sin que se anulen las particularidades del otro.

Estos encuentros son importantes en Latinoamérica porque los proyectos nacionalistas de nuestros países han promulgado la idea del mestizaje como factor identitario que aparentemente reconoce las distintas culturas y etnias, pero realmente ensalzan lo blanco; de esta manera, los encuentros afroindígenas se manifiestan como líneas de fuga respecto del racismo institucional o contramestizajes (Goldman, 2021). En esta línea, los pedimentos afro ñuu savi serían también líneas de fuga, primero, en relación con el proyecto de mestizaje del Estado moderno mexicano, que reconoce a las poblaciones originarias y negras cuando se habla de su folclore, pero no respeta sus cosmologías ni sus derechos. Y, segundo, en relación con las economías extractivistas que se han impuesto a nivel local y están afectando el entorno.

² Ñuu savi, “el pueblo de la lluvia”, es el nombre de uno de los grupos etnolingüísticos más grandes de México. Su población habita en la región de la Mixteca, la cual ocupa parte de los estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero.

³ Uso las palabras *afrodescendiente*, *moreno* y *negro* para referirme a las personas de ascendencia africana cuyos antepasados llegaron a la costa de Oaxaca en la época colonial en condición de esclavizados. Estos términos no remiten a cuestiones biológicas; son usados localmente como categorías identitarias que aluden a ciertos rasgos fenotípicos, formas de relacionarse con el entorno y memorias ancestrales de esclavitud y cimarronaje. Muchas personas que se reconocen como negras también tienen ascendencia ñuu savi; son afro ñuu savi.

“Anteriormente, ¡cómo había de agua aquí! Ahorita, nada”

Un día de agosto de 2024, mientras admiraba los movimientos y brincos de los Chareos, danza de la cabecera municipal de Huazolotitlán en honor a la Virgen de la Asunción y para convocar a la lluvia, don Luis López mencionó que la calle polvorosa donde bailaban los danzantes era, hasta hace unas décadas, un caudaloso arroyo: Zapotillo. “Anteriormente, ¡cómo había de agua aquí! Ahorita, nada” (conversación personal, agosto de 2024). El comentario de don Luis, campesino ñuu savi de 70 años, me hizo pensar en La Playita, otra calle del pueblo que también recuerda a la gente grande tiempos en los que los actuales senderos de polvo eran enérgicos caminos de agua. Elaine Gan *et al.* (2017) llamarían a estas calles *fantasmas*, vestigios o signos de formas de vida pasadas que cada tanto nos perturban y recuerdan cómo se ha distorsionado el paisaje a causa de catástrofes.

El clima en Huazolotitlán alterna entre temporadas de lluvia y sequía de aproximadamente seis meses cada una: la primera va de mayo a octubre y la segunda, de noviembre a abril. Aunque ambas estaciones siempre han sido inestables, algunas personas dicen que en los últimos años el tiempo de *seca* se ha intensificado, los fantasmas de algunos arroyos lo confirman; asimismo, los datos del Monitor de Sequía en México (2024) muestran que en la última década la Costa Chica ha pasado de una condición de sequía anormalmente seca a sequía severa y extrema, lo que ocasiona mayores incendios, disminución de los niveles de los ríos y la pérdida de cultivos.

Una hora más tarde, tata Hilario López se sentó en una silla contigua a la mía para observar a los Chareos. Tras cesar los repiques del tambor, le pregunté si recordaba el arroyo Zapotillo. Asintió y, después de rememorar su poderoso raudal, me habló de la importancia de este lugar en los antiguos pedimentos de lluvia: “Cuenta la historia que, antes, Zapotillo, El Cacao y Cahuazachán eran los tres

lugares sagrados donde la gente iba a hacer los pedimentos de lluvia. Antes era monte viejo, no como ahora” (conversación personal, 15 de agosto de 2024). En la Costa Chica, los pedimentos se realizan en la cumbre de algunos cerros o zonas próximas al mar donde reside el espíritu de la lluvia: *Raa Savi*. En estos lugares suele haber cuevas o piedras de importancia mitológica (López, 2009); también nacimientos de agua y árboles grandes que nunca pierden sus hojas, como las ceibas o las parotas.

El *monte viejo* se refiere a los bosques nativos caducifolios que pierden sus hojas en la época seca. Los campesinos se adentran en el monte para cazar, visitar manantiales y cuevas donde habitan espíritus tutelares y *Raa Savi*, con los que mantienen un conjunto de comportamientos y prácticas de reciprocidad que hacen posible la continuidad del mundo. Así, la sequía, igual que otros eventos como los huracanes, según la exégesis local, no es un “fenómeno natural provocado y expresado por condiciones objetivas y meta-humanas” (López, 2009: 133); por el contrario, es el resultado de fracturas sociales: desatenciones o faltas de respeto con *Raa Savi*, la Virgen de la Asunción —patrona del pueblo—, los nahuales, los árboles e incluso otros humanos.

Varios pobladores afirman que una de las fricciones que han intensificado la sequía es la deforestación, especialmente en El Bajo, zona del municipio próxima al mar en la que se ubican los caseríos negros. En El Bajo, algunas familias locales han expandido las actividades ganaderas y los monocultivos de papaya, los cuales demandan excesivamente agua y exigen el uso de fertilizantes químicos que contaminan las fuentes hídricas, la tierra y el aire. Sin embargo, vale mencionar que Oaxaca es el tercer estado federado más pobre de México; 58,4 % de su población vive en situación de pobreza y 20,2 % en pobreza extrema, siendo la Costa una de las zonas más vulnerables (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, 2021). Por tanto, la ampliación de las actividades extractivistas por parte de la población local es una respuesta a la

inequidad social histórica, así como a las presiones de mercados nacionales e internacionales deseosos de los frutos de esta tierra. Pese a ello, algunas personas afro y ñuu savi se resisten a abandonar las prácticas de reciprocidad con los seres de la alteridad del entorno.

Economías extractivistas y fricciones otras que humanas en Huazolotitlán

En agosto de 2023, María de Jesús Dionicio, mujer afro de José María Morelos, me acompañó a recorrer por primera vez los barrios del caserío: Pueblo Nuevo, El Pacheco, El Centro... Me mostró con entusiasmo los altares hechos a vírgenes y santos por algunas familias en agradecimiento por los favores recibidos: la curación de una enfermedad, la llegada exitosa de un ser querido al Norte, una buena cosecha. El sol costeño brillaba intensamente sobre los patios de las casas y las caras de los perros que ladraban al vernos pasar por sus dominios. Al llegar a El Pacheco, María de Jesús me mostró una construcción abandonada con maquinaria corroída por el calor y el agua: “ahí estaba una de las fábricas” (conversación personal, agosto de 2023). Se refería a una de las tres fábricas de limón que hasta hace dos décadas había en Morelos, las cuales cerraron cuando se impuso el negocio de la papaya.

Meses después, Pedro Barrenas, maestro mestizo, me contó que cuando era niño acompañaba a las mujeres negras que trabajaban en la casa de su abuela a lavar ropa en Arroyo Grande. Mencionó con tristeza que hoy el arroyo y los peces son solo recuerdos; ambos perecieron tanto por la sequedad como por los desechos de las fábricas de limón, que arrojaban el jugo y la carne de la fruta a sus aguas. A la industria solo le interesaba extraer su aceite para luego venderlo a empresas transnacionales cosméticas (conversación personal, mayo de 2024). Arroyo Grande es otro de los fantasmas de la crisis en Huazolotitlán.

Ahora bien, los monocultivos de limón no son la primera economía extractivista insertada en la zona. En el periodo virreinal, los colonos españoles promovieron la ampliación de cultivos y la comercialización de algodón, coco, caña y plátano, así como la cría de ganado a manos de personal esclavo de origen africano (Reynoso, 2018). Estas actividades generaron grandes transformaciones del paisaje: la tala de bosques y el desplazamiento forzoso de poblaciones y animales originarios de las costas a los cerros, lo cual explica por qué en la actualidad la gente ñuu savi se concentra en la parte montañosa del municipio y las personas morenas en El Bajo. Asimismo, el cultivo industrial del limón, y mucho más el de la papaya, ha generado cambios drásticos en el entorno producto de una economía global que demanda estos productos locales.

Desde hace más de una década, México ocupa el primer lugar entre los países exportadores de papaya en el mundo; le siguen Brasil y Guatemala, siendo Estados Unidos, Canadá, Alemania y Países Bajos sus principales compradores. Los estados de Oaxaca, Colima, Chiapas y Veracruz concentran la producción, con volúmenes de alrededor de 288.000 toneladas, 187.000 toneladas, 150.000 toneladas y 118.000 toneladas, respectivamente (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, 2024, párr. 5). Huazolotitlán es el tercer municipio oaxaqueño que más papaya produce (Masferrer, 2019); en época de cosecha, a diario salen hasta seis camiones tortón rebosantes, no solo de este fruto, sino también de ganado, rumbo a ciudades del interior para su posterior distribución y exportación.

Cristina Masferrer (2019) señala que la papaya Maradol, el tipo que se siembra en Huazolotitlán y que ha reemplazado a la papaya criolla, se introdujo en la Costa Chica en 1992, alcanzando su apogeo en 1995, lo cual coincide con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), firmado entre Canadá, Estados Unidos y México un año antes. Este tratado no solo ha aumentado las exportaciones

agropecuarias en el país, sino también la dependencia económica de México de estos productos y la transformación ecosocial de varios territorios. Políticas gubernamentales, como la modificación del artículo 27 de la Constitución en 1992 y la creación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) en 1993, también incidieron en el auge del negocio. Mediante Procede, los campesinos podían escriturar sus tierras ejidales para, en principio, regularizarlas y adquirir derechos agrarios. Empero, dadas las necesidades socioeconómicas locales, la escrituración facilitó que campesinos sin recursos suficientes para trabajar sus tierras, que no son pocos, las rentaran a personas negras y mestizas con mayor solvencia económica (don Beto⁴, conversación personal, octubre de 2023). Así pues, programas como Procede pueden interpretarse a la luz del término *racismo ambiental*, acuñado por Robert Bullard para nombrar aquellas “políticas y prácticas ambientales que perjudican de manera diferenciada intencionalmente o no a grupos étnicos o poblaciones racializadas” (Masferrer y Trejo, 2019: 21).

Don “Beto”, campesino autorreconocido como negro, de 58 años, forma parte de una de las familias papayeras de Morelos. Tiene aproximadamente 25 hectáreas sembradas en terrenos tanto de su propiedad como rentados. En ellas cultiva papayas, aunque también árboles de limón y palmas de coco; además, tiene 25 reses más unos 20 chivos y 15 borregos. Don Beto no trabaja directamente en sus tierras, le ayudan un hijo y trabajadores ñuu savi que viven en sus terrenos. Ana⁵, maestra de primaria que se identifica como afromexicana, me contó que algunos morelenses emplean a *inditos*, palabra que la gente morena a veces usa de manera peyorativa para referirse a la gente ñuu savi, porque pueden pagarles menos y aceptan vivir solos o con sus mujeres en

⁴ Nombre ficticio usado para proteger a mi interlocutor.

⁵ Nombre ficticio usado para proteger a mi interlocutora.

ranchos con pocas comodidades dentro de los terrenos. En época de cosecha, “los patrones” les pagan el día entre 250 y 300 pesos mexicanos, mientras que a las personas negras del pueblo les dan hasta 500 pesos mexicanos. En nuestra conversación, Ana además mencionó que en los últimos años han crecido los casos de cáncer en los trabajadores de los papayales y en niños recién nacidos (conversación personal, octubre de 2023).

De esta manera, las dinámicas de producción capitalista que se han insertado en la Costa Chica desde finales del siglo pasado no solo han fomentado relaciones de explotación con la tierra, el monte, los arroyos, la papaya y el ganado, sino también entre las mismas poblaciones, lo que ha profundizado fricciones étnico-raciales y desigualdades socioeconómicas. En este sentido, la crisis ecosocial no solo se refiere a la ruptura de las relaciones con entidades no humanas que están afectando el entorno, sino también a la ruptura entre humanos históricamente racializados y marginados por el Estado y las élites mestizas. Por lo que los encuentros afro ñuu savi, como los pedimentos, adquieren una importancia o relevancia mayor.

Fenómenos atmosféricos en la ecología afro ñuu savi

Para las poblaciones ñuu savi y afro, los fenómenos atmosféricos como la lluvia —el fertilizante del mundo—, así como la sequía —su complementario— son el resultado del trabajo de seres heterogéneos que, cuando son alterados, dan lugar a inestabilidades que perturban el paisaje y ponen en peligro la vida. En la cosmología ñuu savi, las personas nacen con un animal compañero llamado nahual o tono; además, hay quienes tienen nahuales atmosféricos: son lluvia, aire caliente, huracán, y usan su poder para dañar milpas o enfermar a otros por envidia (Aldegundo Gallegos, conversación personal, agosto de 2024). Los animales

nahuales terrestres, como los tigres, los zorros y las iguanas, viven en el monte, mientras que los acuáticos residen en los manantiales y los brazos de mar, ríos subterráneos que conectan los cerros con el océano Pacífico. A través de estos caminos se desplazan peces, cangrejos, serpientes, sapos y otros nahuales que trabajan con *Raa Savi* para proteger el agua (Gabayet y Bonilla, 2025).

Sin embargo, estos no son los únicos seres que intervienen en la cocreación de la lluvia; los árboles grandes como las ceibas y las parotas, que permanecen frondosos todo el año, usan sus raíces y ramas para que la humedad de la tierra ascienda al cielo en forma de neblina o nubes (tata Fidel Quiroz, conversación personal, mayo de 2024). De esta manera, para los ñuu savi, el paisaje no es una entidad inanimada, sino una red de seres de distinta naturaleza.

Por su parte, las personas morenas también consideran que la “naturaleza” es un entorno social en el que interactúan a través de su yo humano y su yo animal. Igual que la gente originaria, tienen un animal compañero, pero no lo adquieren al nacer; es activado mediante ritos especiales. Sus nahuales suelen ser depredadores: onzo león (*Puma concolor*), tigre, gato montés, lagarto, aunque también animales domesticados, como toros o vacas (Gabayet, 2020; Demol, 2023). En el caso de fenómenos como la lluvia, consideran que las nubes se forman sobre los cuerpos de agua como el mar, las lagunas y los arroyos; luego, los árboles grandes las atraen como imanes hacia los campos y caseríos (María de Jesús Dionicio, conversación personal, mayo de 2024). Así, afros y ñuu savi entienden la lluvia como el trabajo mancomunado de varios seres con capacidad de agencia y voluntad.

Sin embargo, para que toda esta red de coproducción de la lluvia funcione, es necesario que intervenga *Raa Savi* o Dios, como lo llama la gente negra, ya que es su dueño. *Raa Savi* es quien decide cuándo enviar la buena lluvia, aquella necesaria para que el mundo reverdezca, los cultivos crezcan, los ríos se llenen, los animales beban. Por tal motivo,

ñuu savi y afros en compañía de la imagen de la Virgen de la Asunción llevan a cabo pedimentos de lluvia en las cimas de algunos cerros, aguajes y piedras. Los pedimentos son cuatro y ocurren cada miércoles desde la segunda semana de mayo hasta la segunda de junio.

Algunos pobladores cuentan que antes *Raa Savi* aceptaba rápidamente los ruegos, mandaba el agua después del primer pedimento, incluso a veces los sorprendía con charrones de regreso a casa (tata Fidel Quiroz, conversación personal, mayo de 2024). Pero desde hace algunos años, el Señor de la Lluvia espera varias semanas, incluso meses, para regar el mundo. Está enojado porque muchos pobladores han contaminado las fuentes hídricas y talado monte viejo para actividades extractivistas; además, ha disminuido el número de asistentes a los pedimentos y no está de acuerdo con disputas entre familiares y vecinos (*ma'a* Chavela, conversación personal, agosto de 2023). Además, algunas personas se han convertido en cristianas y han tirado a la basura imágenes de cristos, vírgenes y santos, entidades que interceden por los humanos en sus pedimentos, quienes también se molestan (Vicente, conversación personal, agosto de 2024).

En suma, la sequía prolongada es consecuencia del quiebre de las relaciones entre humanos y otras entidades que, desde el paradigma racional moderno, son clasificadas como “naturaleza”, objetos inertes o fabulaciones. Así, las personas afro ñuu savi no interpretan la crisis como una catástrofe o el fin del mundo, sino más bien como llamados a la acción, a reparar lo dañado, a hacer duelo por lo perdido, a recomponer el *ethos* fracturado.

Pedimento en *Yuku Chakua'a*

En Occidente, la tecnología se refiere al uso de herramientas o máquinas que median entre los humanos y su entorno,

las cuales han sido diseñadas a partir de teorías abstractas basadas en la oposición entre la técnica y la naturaleza (Hui, 2016: 20). Es un “conocimiento que se materializa en artefactos” (García Arregui, 2012: 105) o innovaciones mecánicas. Sin embargo, este entendimiento de la tecnología no es universal. Hay poblaciones, como las negras y las ñuu savi de la Costa Chica, en las que lo tecnológico atañe a formas locales de acción organizada, ancladas a cosmologías particulares, que actúan como intermediarios entre distintos existentes. En el caso de los pedimentos de lluvia, sugiero que son tecnologías multiespecie, que facilitan el ensamblaje de materiales, cuerpos, intenciones y afectos en configuraciones relacionales concretas (Lemonnier, 1992; Stiegler, 1998; Questa, en prensa) para lograr un objetivo común: el agua. Humanos, nahuales, la imagen de la Virgen de la Asunción, plantas, el fuego, inciensos y la música se ensamblan para sostener negociaciones con *Raa Savi* y así activar la lluvia. A continuación, describiré el pedimento en *Yuku Chakua’a*, el primero de los cuatro que se realizan en los cerros del municipio, a fin de ilustrar este planteamiento.

Yuku Chakua’a, conocido por la gente morena como Cerro Grande, es el cerro más alto de Huazolotitlán; su cima se encuentra a 500 m.s.n.m. y está situado en El Bajo, a aproximadamente 16 kilómetros de la cabecera, en dirección al mar. En *Yuku Chakua’a* habita el Señor de la Lluvia; desde esta poderosa montaña protege al pueblo de los nahuales atmosféricos tales como huracanes o aires calientes de enemigos provenientes de municipios vecinos; y, a la par, cuida el líquido vital que hace posible el mundo (tata Cristián Sánchez, conversación personal, mayo de 2024). El Consejo de Tatamandones, integrado por siete hombres grandes tanto por su edad como por su sabiduría, es el encargado de convocar a la población a la visita anual a *Raa Savi*. Días antes, elaboran las velas que acompañarán las peticiones de los asistentes, recolectan las hojas de plátano y *ndi’i* o siempreviva, una planta que crece cerca de los arroyos y nunca muere, usada para vestir las cruces que se hallan

en la cima del cerro. Los tatas también contratan a la banda de músicos de viento y al rezandero o rezandera, que suele ser una persona morena o mestiza que guía los cánticos y oraciones durante el pedimento.

El peregrinaje a Cerro Grande dura tres días. La procesión inicia a las 7 de la mañana en la iglesia de la cabecera. La preside la imagen de la Virgen de la Asunción, intercesora de los humanos ante el Dios de la Lluvia. Detrás de la Virgen van los tatamandones, mayordomos de las fiestas del pueblo, junto con otras personas ñuu savi y morenas que llevan mochilas con botellas de agua y tacos para merendar en el camino. Deben caminar 16 kilómetros por un camino con poca sombra y bajo el ardiente sol costeño a temperaturas superiores a los 38 grados centígrados. El recorrido permite que la gente viva de manera corporal y colectiva la crisis. Es común que las personas hagan comentarios en español o en *tu'un savi*, la lengua nativa, sobre las altas temperaturas y los fantasmas (Gan *et al.*, 2017): antiguos arroyos que ahora solo son caminos de piedra, manantiales desaparecidos o cerros sin monte convertidos en tierras de pastoreo.

El peregrinaje también propicia el encuentro y la cohesión entre la gente ñuu savi y afro. Los peregrinos visitan tres caseríos negros: Cerro Blanco, José María Morelos y La Cobranza. En la entrada de cada uno, los reciben decenas de personas, especialmente mujeres con refrescos y aguas. Juntos caminan hasta el centro del pueblo; un grupo los invita a sus casas a comer, mientras que otro mima a la Virgen en la iglesia con besos, flores, cánticos y oraciones. Le ruegan que se acuerde de ellos al llegar al cerro, que le pida a Dios la lluvia, por su salud, prosperidad y proyectos. De esta manera, el pedimento es una juntanza que acentúa lo que los une en medio de las diferencias.

El último pueblo que visita la procesión es La Cobranza. Ahí toman su última comida, comparten con los lugareños y duermen en las bancas o en el suelo de la iglesia. El grupo, ahora más nutrido, lo integran quienes provienen de la cabecera, así como mujeres, hombres, niños y perros que se

han sumado en el camino. A las 3 de la mañana del miércoles, inicia el penoso ascenso a la cima del cerro. Antes de la alborada, la Virgen y los primeros peregrinos tocan la cumbre; sus cuerpos sudorosos por fin descansan. Las primeras luces del sol dejan ver las siete cruces de madera de *Yuku Chakua'a*, erguidas sobre una pequeña montaña de piedras. Los cargadores ubican a la Virgen sobre un petate al frente de la cruz principal: la del medio. Así, puede hablar directamente a *Raa Savi*. Ella, igual que el resto de los peregrinos, sufrió el recorrido, el sofocante calor, el miedo a caer por un abismo en medio de la noche.

Los tatamandones preparan el pedimento: tres de ellos visten las cruces con las hojas de plátano y siempreviva. Los otros reparten las velas entre los peregrinos que lograron llegar a la cima. Cada participante se acerca a las cruces, hace sus pedimentos personales en silencio y ofrece fuego. Un tatamandón enciende copal. El humo y el potente olor a pino preparan el ambiente para el diálogo entre las distintas entidades presentes. Don Pedro Monjarrás, rezandero negro de Morelos, inicia el rosario. Los padrenuestros y avemarías son acompañados por cánticos de pajaritos y chillidos de chicharras, “¡ellas también piden agua!”, susurran algunas señoras.

Después del rosario sigue la letanía. Don Pedro, acompañado de los músicos, reza. A la par, tata Etelberto Hernández, la autoridad mayor del Consejo de Tatamandones, inicia el diálogo con *Raa Savi* en su lengua materna. La gente ñuu savi lo escucha atentamente. Tata Etelberto recuerda al Dios de la Lluvia que, así como en tiempos prehispánicos sus antepasados lo visitaban, él ha ido con su pueblo a agradecerle por los favores recibidos y a pedirle agua. Al inicio su voz es firme, pero luego se torna débil; sus ojos se humedecen, dejando que hilos de lágrimas recorran su rostro. Tata Etelberto ruega agua no solo para calmar la sed de los humanos, sino también para los animales, para el maíz, la milpa y la tortilla, para la cáscara y el trapo, los cuerpos de

distinta naturaleza que componen el mundo. Así, los rezos de la gente morena, la música, las palabras silenciosas de la Virgen, el fuego de las velas, el aroma del copal, la humedad de las plantas, las palabras de tata Etelberto, el canto de los pájaros y las chicharras componen una potente “máquina”, un ensamblaje sonoro, afectivo y corporal de activación de la lluvia. Cada ser aporta desde sus propias particularidades, sin pasar por encima de los otros, conformando así un todo diferenciado.

Terminado el pedimento, los peregrinos desandan sus pasos: vuelven a La Cobranza y más tarde a Morelos. Los que viven en El Bajo se dirigen a sus hogares; el resto descansa en la casa de algún familiar, compadre o amigo. El jueves temprano, retornan paso a paso a la cabecera. Dejan en la iglesia a la Virgen, la besan, le agradecen por su intercesión y permiten que descansa hasta el siguiente miércoles, momento del segundo pedimento.

Conclusiones

En este texto, he analizado la sequía como un asunto de preocupación multiespecie en la Costa Chica de México, interpretada por la gente local como una crisis moral o el quiebre de relaciones entre distintos existentes. La crisis es el resultado de la transformación radical del paisaje debida a la ampliación de los monocultivos y la ganadería, así como a las fricciones cotidianas entre pobladores y a las afrentas a entidades no humanas, como *Raa Savi*, vírgenes y santos, agentes clave en el mantenimiento del mundo. También he propuesto que los pedimentos son tecnologías multiespecie que permiten negociaciones cosmopolíticas para activar la lluvia. Además, son agenciamientos que ayudan a recordar, hacer duelo por los fantasmas que ha dejado la crisis, vivenciar en el cuerpo y de manera colectiva los cambios del paisaje.

Respecto a la efectividad de los pedimentos, es decir, si ayudan a restablecer las relaciones rotas y, por tanto, a traer la “buena lluvia” mas no huracanes, la respuesta no es fácil. Aunque algunas personas ñuu savi y morenas participan en los cuatro pedimentos, e incluso suman otros para que *Raa Savi* atienda sus súplicas, reconocen que estas acciones no son suficientes porque la fractura es profunda. Por ello, es necesario que otros agentes se sumen a su labor: los dueños de los papayales, los ganaderos, los evangélicos, los gobiernos, etc. En palabras de Donna Haraway (2016), es necesario ampliar la conversación y *seguir con el problema*.

Así, el caso estudiado enseña a científicos, organismos internacionales y gobiernos que el cambio climático es más complejo de lo que se piensa; no basta con pactos para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero mediante pactos verdes, la protección de ecosistemas, la diversificación de cultivos, la disminución del consumo, etcétera. Es urgente desafiar el paradigma racional moderno que nos ha llevado a la crisis, quitar del centro al ser humano y convocar a otros seres para pensar y trabajar juntos por otros futuros posibles.

Bibliografía

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2021). *Coneval presenta las estimaciones de pobreza multidimensional 2018 y 2020*. <https://tinyurl.com/2b92h6jd>.
- Demol, C. (2023). *Rituales de protección y cura. Horizontes corporales y nociones de persona entre los pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica y de la Cañada, Oaxaca* [tesis de doctorado]. UAM-I.
- Gabayet, N. (2020). *El tigre escondido. Memoria ritual de los pueblos negros de la Costa Chica*. Turner.

- Gabayet, N.; Bonilla, S. (2025). Filosofía atmosférica ñuu savi. Andiví o mundo en Huazolotitlán. *Iberoforum*, 5(1), 1-29.
- Gan, E.; Tsing, A.; Swanson, H.; Bubandt, N. (2017). Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene. En A. Tsing, N. Bubandt, E. Gan y H. Swanson (eds.), *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene* (pp. G1-G17). University of Minnesota Press.
- García Arregui, A. (2012). *La selva tecnológica: Sistemas socio-técnicos y antropología simétrica en comunidades ribereñas del Bajo Amazonas* [tesis doctoral]. Universidad de Barcelona.
- Goldman, M. (2021). “Nada es igual”: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas. En M. I. Martínez y J. Neurath (eds.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis* (pp. 65-97). Editorial SB.
- Haraway, D. (2016). Anthropocene, Capitalocene, Cthulucene: staying with the trouble. En J. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism* (pp. 34-76). PM Press.
- Hui, Y. (2016). *The question concerning technology in China: An essay in cosmotechnics*. Urbanomic.
- Lemonnier, P. (1992). *Elements for an Anthropology of Technology*. The University of Michigan Press.
- López, H. (2009). *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa* [tesis de licenciatura]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Masferrer, C. (2019). La mera zona papayera: monocultivo y agrodiversidad en pueblos afromexicanos de la Costa Chica. En C. Masferrer y L. Trejo, *Diversidades en crisis. Transformaciones socioambientales en regiones indígenas y afromexicanas de Oaxaca* (pp. 99-135). INAH.
- Masferrer, C.; Trejo, L. (2019). Introducción. En C. Masferrer, *Diversidades en crisis. Transformaciones socioambien-*

- tales en regiones indígenas y afromexicanas de Oaxaca* (pp. 9-23). INAH.
- Mello, C. (2014). Devir-afroindígena: “então Vamos Fazer O Que a Gente é”. *Cadernos de Campo*, 23(23), 223-39.
- Monitor de Sequía en México (2024). *Monitor de Sequía en México, al 30 de junio de 2024*. <https://smn.conagua.gob.mx/es/climatologia/monitor-de-sequia/monitor-de-sequia-en-mexico>.
- Moore, J. (2016). Introduction. En J. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism* (pp. 1-13). PM Press.
- Questa, A. (2018). Montañas en resistencia. Cosmo-paisajes Masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Revista Cuicuilco*, 25(72), 123-143.
- Questa, A. (en prensa). *La cosmopolítica y cosmotécnica afectiva del cuerpo. La danza de xochisones en Santa María Tepetzintla, Puebla*.
- Reynoso, G. A. (2018). *Indios, negros, pardos y mulatos de la provincia de Iguala: dinámica social, adaptación y conflicto* [tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (2024). *Crece 48.3 por ciento la producción nacional de papaya ante mayores rendimientos por hectárea*. <https://tinyurl.com/yc3br86y>.
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. Making things public: Atmospheres of democracy. En B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public* (pp. 994-1003). MIT Press.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and time, 1: The fault of Epimetheus*. Stanford University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2013). The relative native. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), 473-502.

Cuerpos hídricos

Mujeres e imaginarios del agua en las luchas ecoterritoriales del semiárido de Bahía

GISELE MOREIRA

Introducción

Las sirenas, sin embargo, poseen un arma aún más terrible que su canto: su silencio.

Franz Kafka, 1917

El filósofo Zygmunt Bauman (2002) describió la sociedad contemporánea como una modernidad líquida, refiriéndose a la fluidez e inestabilidad de las instituciones, de las relaciones e identidades en el capitalismo globalizado. En estos tiempos hídricos, esta obra se enfrenta al reto de visualizar los imaginarios del agua en el colapso climático desde la perspectiva de mujeres de comunidades tradicionales del semiárido de Bahía, Brasil, y con una mirada teórico-epistemológica fluida.

La idea es comprender la lucha política y simbólica de las mujeres por el agua en el semiárido brasileño, un área geográfica más grande que Francia, donde viven 31 millones de personas. Esta es una zona afectada por largos períodos de sequías y amenazada por el avance de la desertificación. En los topos de sierras de la cadena de montañas que atraviesa todo el estado de Bahía, uno de los nueve estados donde se sitúa el semiárido, están los manantiales de cuatro cuencas hidrográficas. Es en esas áreas de montañas de la Cordillera

del Espinhaço donde avanzan los principales proyectos de neocolonización motivados por la transición energética en busca de minerales estratégicos, nuevas fuentes energéticas y agua.

Esos megaproyectos son marcados por profundas violencias y desigualdades estructurales, como la reconcentración de la propiedad de tierra, expulsiones y la creación de zonas de sacrificio que vulnerabilizan a poblaciones históricamente violentadas desde la colonización (Gago, 2020). En particular, afectan directamente a los cuerpos hídricos y también los de las mujeres del semiárido.

Este texto es resultado de más de 20 años de trabajo de campo con los movimientos sociales de la región, que me ha permitido observar cómo las voces del río y de las resistencias han cambiado en las últimas décadas frente a la expansión energética del capital. Mientras que los cuerpos hídricos son cada vez más silenciados, se oye un insurgente e inesperado levante de mujeres que secularmente fueron sometidas, invisibilizadas y calladas en el semiárido (Moreira, 2018). En el escenario contemporáneo de los conflictos hídricos y territoriales, son las mujeres afectadas por megaproyectos del desarrollo quienes han asumido los enfrentamientos más dramáticos. Desde los sindicatos de trabajadores rurales, asociaciones o cooperativas campesinas, redes y movimientos de mujeres o de entidades como el MAB (Movimiento de Afectados por Represas), el MAR (Movimiento de los Afectados por Renovables) y el MAM (Movimiento por la Soberanía Popular en la Minería), la participación femenina ha asumido un lugar inédito de protagonismo en las resistencias. Ellas son quilombolas (descendientes de africanas esclavizadas), indígenas o campesinas consideradas pueblos tradicionales.

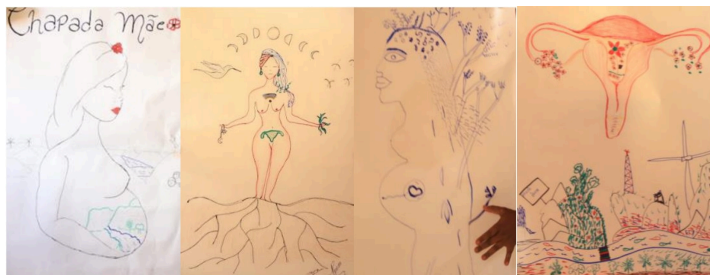
Desde la perspectiva de género, las desigualdades estructurales entre hombres y mujeres han provocado impactos mucho más severos a las mujeres en tiempos de cambios climáticos, sea por la exposición a mayores vectores de vulnerabilidad y exclusión o por ser las principales

víctimas de los conflictos ambientales (Turquet, Tabush, Staab, Williams, Howell, 2023).

Ese escenario presenta contornos dramáticos en la reorganización productiva y energética del semiárido de Bahía. Son ellas las más afectadas por la intensificación de las sequías, con sobrecarga de trabajo y cuidados familiares y comunitarios. Históricamente, han sido socialmente asignadas a la recolección de agua para tareas domésticas, como cocinar y lavar, pero también llevan la carga moral y psicológica del mantenimiento de los vínculos sociales en sus territorios.

La respuesta ante la intensificación de los conflictos ha sido un discurso de “¡ya basta!”, reproducido en canciones como en ese himno de los movimientos de mujeres “Nuestra lucha es todo día, mujer y agua no son mercancía”, que destaca que los conflictos hídricos son el reflejo de luchas en contra del capitalismo y la mercantilización de sus cuerpos y de las cuencas hidrográficas.

La experiencia junto a esas defensoras del agua y de sus territorios permitió formular la hipótesis de que sus prácticas de resistencia surgieron como reacción a la intensificación de la expropiación del capital. El aumento de la participación femenina en las luchas por el agua sería una consecuencia política frente a las urgencias redistributivas de acceso al agua provocadas por el avance del capitalismo verde en el semiárido. Pero en la investigación-acción-participativa que originó ese trabajo, ellas presentaron imaginarios disruptivos. Las “guardianas del agua”, como muchas de esas mujeres se describen, apuntaron a racionalidades políticas distintas al feminismo académico y a la acción colectiva occidental. Por ejemplo, cuando se les preguntaba si se sentían cuidadas, ante todo el escenario de opresión, amenazas y abandono, todas contestaron que sí, e introdujeron la espiritualidad como la fuerza que las cuida. Sorprendieron también en las representaciones de sus territorios, como en los registros que se muestran más abajo:



Representación del territorio para las defensoras del agua en Bahía.
Fuente: fotografías de Ananda Azevedo, Acervo OCA, 2025.

En los dibujos, el agua estaba siempre vinculada al cuerpo de una mujer-madre como fuente de vida y fertilidad. La energía vital fue relacionada con el cuerpo femenino, con el útero y los cabellos. Cuando describieron la destrucción de sus territorios por los megaproyectos, personificaron las agresiones como actos practicados en contra de seres vivos reales. Confrontadas con imágenes de la extracción minera o explosión provocada por un emprendimiento eólico, muchas lloraron y relataron sentir “dolor” en el vientre o en el corazón. Ante las maquinarias trabajando en la caatinga, montañas o manantiales, algunas afirmaron que “era como que se les arrancara un pedazo”, como si “las desangraran”, como si se las “violentara” con la “penetración” (la misma palabra que para el acto sexual).

Sus defensas del agua eran atravesadas por otros sentidos y percepciones en que sus cuerpos se fundían con el ecosistema. Muchas evocaron a las *Mães D'água* como referencia estética, espiritual o política. La *Mãe D'água* (Madre del Agua) es una mujer-pezu que vive en los manantiales y los protege, pero también puede matar a los que se enamoran e intentan poseer su canto y belleza. Al igual que las *Mães D'água*, las mujeres sentían sus cuerpos como inseparables de las fuentes hídricas. Para ellas, no hay posibilidad de existencia sin el agua y toda agua es sagrada.

Este capítulo revisa esos imaginarios del agua en la región semiárida de Bahía para comprender la potencia de esas narrativas de mujeres que no separan sus cuerpos de los *cuerpos hídricos*. El desafío es, desde la relación simbiótica de las guardianas del agua del *sertão*, comprender las cosmogonías sertanejas como posibilidad de repensar los conflictos hídricos contemporáneos desde las identidades subalternas. La expectativa es apoyar la construcción de otros horizontes de futuro, aportando a la creación de referencias simbólicas más amplias.

Imaginarios del agua y el feminismo

Las madres del agua hacen parte de varias culturas y se remontan a deidades femeninas de la antigüedad. Chalchiuhtlicue es la diosa de lagos, fuentes y ríos de los antiguos aztecas. Ixchel es una vieja diosa maya con serpientes en los cabellos desde los cuales nacen y mueren todos los seres. Mama Concha es venerada por los incas de Perú por la fertilidad de las aguas dulces y saladas. Ellas también están presentes en otras partes del planeta, como en la cultura africana yorubá, en que Oxum reina en las aguas dulces y Iemanjá en los mares. Entre los griegos, Afrodita personificó a las sirenas o diosas con cuerpo mitad humano y mitad pez o serpiente. Todas tienen directa relación con la fertilidad, las aguas y la reproducción de los ciclos de la vida.

Una de las representaciones más antiguas de esas figuras poderosas fue Atargatis en el imperio asirio. Los registros del culto a esa mujer-pezu datan de más de cinco mil años en la escritura cuneiforme en la Edad de Bronce. Su imagen fue recreada en un dibujo de Athanasius Kircher en 1652 con el título de *Derceto*, nombre griego de la misma diosa. La figura es una síntesis de cómo esas mujeres-pezu fueron representadas en la Edad Media.



Derceto. Fuente: Athanasius Kircher, 1652.

Pero no siempre esas deidades del agua fueron exclusivamente femeninas. En el Egipto antiguo, Hapi, que era la personificación de la inundación y fertilidad del Nilo, fue presentado como una figura andrógina, un hombre con pechos colgantes y vientre prominente, que se asoció a Anuket e Isis para garantizar la creación del Nilo y la abundancia de la agricultura. Entre la tradición védica, Apah fue la fuerza vital, origen de toda la vida, personificada como divinidad dual, representada ora como hombre, ora como mujer.

En esos imaginarios no dualistas y no dicotómicos, los dioses del agua fueron asociados al origen de la creación y del caos. La mitología de la antigua Mesopotamia tenía a Tiamat, la diosa de las aguas saladas, unida a Abzu, el dios de las aguas dulces, para crear el océano cósmico y todos los otros dioses. Esa deidad primordial, sin embargo, era

representada como un dragón o serpiente gigante. En un momento de furia, ese ser fue muerto y su cuerpo descuartizado para generar cielos y tierras.

La muerte y separación de los seres del agua representaron la victoria del patriarcado, a partir de la cual los imaginarios en torno al agua y lo femenino fueron reducidos y fragmentados en el repertorio judeo-cristiano. La potencia creativa originaria fue monopolizada simbólicamente por un único dios masculinizado, firmado sobre la hipervaloración del fuego como elemento primordial de la creación. Las aguas, las mujeres y la naturaleza fueron apartadas de su poder creativo, separadas y reducidas a funciones reproductivas y/o destructivas.

El análisis psicológico de Carl Jung (2008) interpreta ese marco occidental como el mito de la creación en que Eva, la serpiente y el conocimiento son presentados como seres separados, produciendo la progresiva fragmentación del *self* en las sociedades occidentales (Jung, 2008). De esa ruptura, nació la represión hacia lo femenino y a la mujer como responsable por el pecado originario que provocó la expulsión de la humanidad del paraíso.

Sin embargo, la permanencia simbólica de las mujeres peces o serpientes en los imaginarios colectivos simboliza la fuerza de la dualidad y la fluidez de los ciclos de vida, de la sexualidad y de las emociones profundas en el inconsciente. Para la psicología junguiana, la figura de las sirenas evoca la fuerza de transformación de la energía creativa primordial, así como el peligro y la capacidad de destrucción de los impulsos instintivos. También está asociada con la intuición y la fuerza vital, representando tanto la energía creativa y nutritiva cuanto el temor a la muerte. En la psicología de la mujer salvaje de Clarissa Pinkola Estés (1992), las mujeres peces son parte del arquetipo que conecta con la sabiduría intuitiva, pero también con la sombra de lo femenino reprimido.

Representaciones en los sertões

La represión de lo femenino en las zonas semiáridas de Bahía está intrínsecamente vinculada con el marco de la colonización portuguesa y las lógicas de violencia, dominación y control del cuerpo de las mujeres en la conquista.



Episodios de la vida de Diogo Álvares Correia (Caramuru). Fuente: autor anónimo. Colección del Monasterio de São Bento, Sacristía de la Iglesia de la Graça

La obra, de autoría desconocida, fue pintada en la sacristía de la primera iglesia de Salvador, entre los años 1800 y 1900. En ella, el imaginario cristiano leyó los episodios de la vida de Diogo Álvares Correia o Caramuru, un náufrago portugués que vivió entre los indígenas, desde una leyenda muy popular. Él se casó con Catarina Paraguaçu, una indígena tupinambá que se tornó la más célebre representante de su pueblo, considerada la madre del pueblo brasileño.

Según el cuento reproducido en la pintura, Catarina soñó con el naufragio de Caramuru y fue Nuestra Señora de las Gracias quien la orientó a salvarlos. Esa mujer divina que apaciguó las aguas del mar y a los salvajes luce en el canto superior izquierdo de la tela, representada como una madona. Ella protege a otra mujer, que descansa al lado de una cuna, lo que refuerza el rol de la maternidad de las mujeres blancas.

En el centro está Paraguaçu —la única indígena con vestimenta—, de la cual se destaca que no estaba vinculada con la sexualidad pagana. Su cuerpo idealizado es un escudo entre su pueblo y el colonizador —Diogo Caramuru— indefenso, pero que ocupa el centro de la obra y de la historia. La imagen resalta la dominación de género del patriarcado, que, por medio del amor romántico entre el colonizador y figuras históricas como Catarina en Brasil y la Malinche en México, creó las bases del mestizaje en América Latina. Sus mujeres ofrecían sus cuerpos voluntariamente al colonizador como instrumento de alianza y pacificación (Palma, 1994). Ese pensamiento enmascaró la violencia del estupro de la colonización. Los cuerpos de las mujeres negras e indígenas fueron el lugar privilegiado de la inscripción de la violencia física y simbólica de un modelo de dominación de lo femenino (González, 2020).

En el interior del noreste, con el avance e intensificación de los conflictos coloniales con la conquista ganadera, las marcas de esa violencia material y simbólica construyeron otras prácticas e imaginarios acerca de la mujer indígena del interior semiárido. Tapuia fue el nombre con el cual el colonizador homogeneizó los más de 250 grupos étnicos que vivían en las zonas de la caatinga. Su población fue estimada en cerca de más de dos millones de indígenas que habitaban la región hacía más de 10.000 años. La mayoría eran del tronco lingüístico macro-gê, descrito por los europeos como la “lengua trabada”. Fueron considerados más salvajes, hostiles

y bestiales que los indígenas de la costa. Para conquistar a ese pueblo rebelde e insumiso, así como a su territorio inhóspito, la solución fue la guerra.

Entre los siglos XVI y XVIII, los portugueses transformaron a los pueblos tapuias en enemigos diabólicos, en contra de los cuales emprendieron las Guerras Justas como estrategia de exterminio. Esos pueblos resistieron por más de 200 años mimetizándose con la naturaleza y transformando la vegetación espinosa y la geografía de las sierras del *sertão* en el “Muro de los Demonios” (Puntoni, 2002). El término revela cómo el ecosistema regional fue parte fundamental de las estrategias de defensa indígena, mezclando naturaleza y supervivencia de resistencia desde el inicio de la colonización sertaneja.

La obra *Índia Tarairiu (Tapuia)*, del invasor holandés Albert Eckhout (1641), representa un clásico de la representación europea acerca de esos pueblos originarios. El realismo naturalista del siglo XVII destaca a una indígena tapuia como signo del propio demonio.

La mujer tiene un rostro sereno y aparentemente apacible. Es retratada de pie en el centro de un entorno bucólico y de sus pies nace un manantial de agua. Desnuda, con los pechos al descubierto, podría evocar la inocencia de Eva antes de su expulsión del Paraíso. Lleva una cesta de paja, donde las mujeres indígenas solían llevar a sus hijos y provisiones. Pero la frágil armonía de la escena se ve quebrantada por la tensión que impregna el ambiente. En la canasta están visibles restos humanos desmembrados. Al fondo, bajo el sexo de la mujer, emergen grupos de indígenas armados y un perro toma del agua. En el imaginario cristiano de la época, esas referencias son una asociación directa al pecado original, la animalización y la demonización de esos pueblos.



India Tarairiu (Tapuia). Fuente: Albert Eckhout (1641).

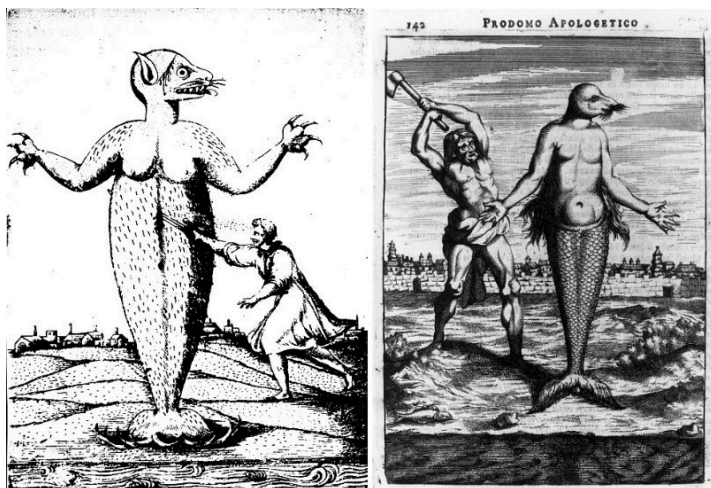
Eckhout refuerza los códigos etnocéntricos de clasificación del otro, según los cuales cuanta menos ropa, más primitiva la etnia. La iconografía reitera la narrativa de que los tapuias eran “devoradores de carne humana”, aunque los tarairius no eran caníbales. Lugones (2020) invita a repensar esos imaginarios de la colonización en torno a las mujeres racializadas como un repertorio simbólico que refuerza el salvajismo y configura una amenaza para justificar el uso de la fuerza.

Los primeros invasores crearon historias sobre esos pueblos del *sertão* y su ambiente desconocido basadas en las tradiciones y la imaginación medievales. Para cronistas y científicos de la colonización, esas zonas lejanas se constituyeron en el territorio de la frontera, de los límites, de la locura y de la aventura, en que el encuentro con el otro fue una experiencia de barbarie.

La muerte de Ipupiara y la modernización del semiárido

Esa mentalidad maniqueísta en la construcción del enemigo también estuvo presente en varios relatos y representaciones de la naturaleza, como en el caso de Ipupiara. Según el cronista del siglo XVI Pero Gandavo (1576), Ipupiara era un “demonio del agua” que atacaba y devoraba personas. El demonio fue muerto en la capitania de San Vicente, actual São Paulo, en 1564, por el capitán portugués Baltazar Ferreira a pedido de una indígena esclavizada que gritó por socorro.

Ipupiaras



Fuente: Pero Gandavo (1576) (izq.); Valentin Stansel (1677) (der.).

Gandavo representó el exterminio de la criatura monstruosa por un colonizador frágil y diminuto que la corta con un pequeño cuchillo. Al fondo, pequeñas casas anuncian la cercanía de la civilización. El monstruo no tiene una sexualidad evidente. La misma escena fue representada años más tarde por el jesuita Valentin Stansel (1677). En su dibujo Ipupiaras tiene formas femeninas sexualizadas, y su exterminador gana fuerzas y armas descomunales. La ciudad aparece defendida por murallas. El cuchillo se transformó en un hacha, lo cual destaca la relación entre poder y tecnología.

Las diferencias ilustran la construcción histórica de los imaginarios acerca del agua. Para González Pagé (2006), la colonización en América Latina provocó una ruptura dramática con el pensamiento mítico precolonial. La racionalización y control del agua produjeron choques culturales entre los pueblos originarios y los conquistadores: las obras hidráulicas significaron no solamente la construcción de

represas o acueductos, sino que se convirtieron en demostraciones de fuerza y dominación cultural. La apropiación privada del agua simbolizó la victoria de la colonización sobre los dioses y seres sagrados paganos, y su uso como estrategia de poder. Cambiaron los nombres, los mitos y sentidos de los cuerpos. Ríos, montañas y mujeres fueron “rebautizados” con nombres católicos. Símbolos de órdenes religiosas cristianas, como la cruz, fueron elevados al topo de las sierras sagradas, y las leyendas e imaginarios de ángeles, santos y demonios se mezclaron con la cosmovisión ancestral en sincretismos afroindígenas.

Hay una intrínseca relación entre esa acumulación primitiva y el nacimiento del capitalismo como dominación de la imaginación patriarcal. La vinculación simbólica de la naturaleza y de las mujeres con monstruos, brujas o demonios transformó esos cuerpos en objetos controlables como propiedad privada (Shiva y Mies, 1998; Federici, 2023). La demonización de la naturaleza y de lo femenino refleja la necesidad patriarcal de dominar y poseer las fuentes de vida. Carolyn Merchant (2025) asocia esos episodios a la muerte de la naturaleza provocada por las revoluciones científicas e industrial en la modernidad capitalista.

El pensamiento racionalizado, que decretó la muerte de las ipupiaras, es parte de la ontología dicotómica moderna que separó y jerarquizó las relaciones individuo/sociedad, cultura/naturaleza, razón/emoción y hombres/mujeres. La eliminación de los postulados animistas y de separación entre seres vivos y no vivos fue parte del dominio de cuerpos y territorios, ejercido por medio de instrumentos mecanizados.

La pintura modernista *Mujer con lata d'água en la cabeza*, de Cândido Portinari (1945), es un retrato de cómo la privatización de la tierra y el dominio de las aguas profundizaron la escasez hídrica y las desigualdades de género en el semiárido.



Mujer con lata d'água en la cabeza. Fuente: Portinari, 1945.

La pintura retrata el *sertão* como un ambiente inhóspito, en tonos grises y áridos, que se mezclan con un cuerpo femenino negro sin rostro. La mujer en el centro carga el agua contenida en una cubeta de metal sostenida sobre su cabeza. La imagen reproduce la región semiárida como territorio de la miseria, asociada a las sequías y a la pobreza (Albuquerque, 2009). Pero quedan ocultas las estructuras de los latifundios y la explotación de los campesinos sertanejos por las elites económicas y políticas que crearon la “industria de la sequía” (Moreira, 2018).

El cuerpo que carga agua por largas distancias es la representación de las desigualdades históricas de género, clase y raza en la gestión del agua en el semiárido. Las cubetas de agua (la técnica) son símbolo de la sobrecarga

desproporcional de los cuidados en esos cuerpos periféricos. Es el retrato de las injusticias hídricas y su simbiosis en múltiples opresiones en que el agua, poca y contenida en la cubeta, puede ser reinterpretada como signo de las mujeres contenidas por las estructuras tecnológicas y socioculturales de la modernidad.

En el siglo XX emergieron nuevos ropajes para esa dominación histórica. La dictadura militar dio inicio a la modernización del semiárido por medio de la construcción de grandes represas hidroeléctricas y el avance de la revolución agrícola como respuesta a la pobreza del *sertão*. Su modelo tecnocrático, economicista, autoritario, violento y misógino de desarrollo instauró imaginarios del agua desde la racionalidad moderna, que la transformaron en recurso controlable, privado, medido por su capacidad de producir trabajo y ganancias. Desde esas bases simbólicas, el agua convertida en mercancía estuvo en el centro de los conflictos en la región.

Las voces que visibilizan ese lado perverso del desarrollo son de mujeres del Movimiento de Afectados por Represas (MAB). La organización fue creada durante el auge de los conflictos de la década de 1970, cuando se construyeron más de diez hidroeléctricas en el río São Francisco, principal cuerpo hídrico del semiárido, a partir de lo cual se expulsó a más de 150.000 personas. En 2025, esas mujeres realizaron una muestra de arte arpillera en el MASP (Museo de Arte Assis Chateaubriand de São Paulo).



Bordado Justicia para Nicinha. Fuente: MAB, 2025.

Con hilos y agujas, las mujeres registran memorias de dolor e indignación generadas por las represas hidroeléctricas. El bordado de arriba es un homenaje a la activista del MAB Nilce de Souza Magalhães, Nicinha, asesinada en 2016. La imagen denuncia la violencia de la doble explotación de los megaproyectos, que se apropiaron del territorio y del cuerpo de la activista asesinada. En el imaginario local, Nicinha se transformó en una serpiente que continúa defendiendo las aguas.

Ni el avance neoliberal de los años 2000 ni la ascensión de gobiernos progresistas presentaron rupturas respecto de ese modelo. Para el semiárido, anunciaron revoluciones en la relación entre género y agua, como la experiencia del Programa Un Millón de Cisternas (P1MC). La iniciativa consistió en promover la construcción de tanques de almacenamiento de agua e impulsó mayor participación de las mujeres en las políticas públicas de asistencia social y

agricultura familiar, así como en la gestión hídrica a nivel doméstico y comunitario.

El tema es que con la instalación de cisternas no se enfrentaron cuestiones estructurales y se mantuvieron las desigualdades de género, la escasez hídrica y el deficiente acceso a la tierra. Si bien es cierto que esas prácticas contuvieron la movilización política, no obstante, deben encuadrarse dentro de modelos preestablecidos de desarrollo rural capitalista. Mientras tanto, los sertanejos asistían al incremento de la concentración agraria y experimentaron las amenazas a sus territorios y su autonomía hídrica.

La transición energética en curso sigue reconstruyendo narrativas y tecnologías de reestructuración productiva que profundizan las violencias de género, amplifican las desigualdades entre hombres y mujeres y configuran imaginarios basados en valores masculinos, individualizadores, competitivos y misantrópicos.

La financiarización de la naturaleza que avanza con los proyectos de neocolonización de las energías verdes es en verdad la profundización del modelo de privatización y explotación del agua, que ahora se apropia de sus diferentes estados. Más allá de los ríos superficiales, el hidrógeno verde busca las aguas subterráneas, los parques eólicos atrapan los ríos voladores y el mercado de carbono privatiza hasta la fotosíntesis. Esta lógica representa una pulsión de muerte, de guerra permanente contra la vida y, en consecuencia, contra el cuerpo de las mujeres (Herrero, 2020).

En el camino de la voracidad capitalista están las sierras de Ipupiara, una ciudad del interior de Bahía que todavía afirma su identidad desde el nombre del antiguo monstruo de las aguas. Sin embargo, en esas zonas limítrofes a los nuevos desiertos, están siendo instalados megaproyectos energéticos, minerías y *datacenters* como solución para la crisis climática.

Muchas mujeres de esas zonas atestiguan en sus relatos que son descendientes directas de quilombos y del pueblo tapuia, cuyas bisabuelas o tatarabuelas fueron “*pegas no*

laço!”, o “*pegas no mato!*”. Las expresiones pueden ser traducidas como “capturada con cuerda” o “cazada en la floresta”, y remiten a la historia de secuestro y estupro todavía viva en los imaginarios sertanejos como marcos de la violencia fundacional.

Sus voces contradicen la historiografía oficial, que insiste en afirmar la extinción de los pueblos indígenas del *sertão* y minimiza la ocupación africana en la zona. El Censo 2022 confirma los relatos. Los datos registraron que la región semiárida concentra la mayor población remanente quilombola del país y la segunda más grande población indígena brasileña.

Sobre esos cuerpos históricamente violentados e invisibilizados avanzan los embates de la neocolonización del nuevo milenio. Siete de cada diez moradores afectados por energías eólicas en Brasil, por ejemplo, son negros o indígenas, lo que evidencia el racismo ambiental contemporáneo (Milanez, Salgueiro, Siqueira-Gay, 2025). Son las mujeres de esos territorios quienes denuncian la cara perversa del capitalismo verde.

Cuerpos hídricos y el renacimiento de las *Mães d'água*

La imagen “*terreiro de jarê*” es un espacio sagrado de una religión de matriz afroindígena típica de las sierras bahianas. Atrapados entre las torres eólicas del primer proyecto de energía renovable en Bahía, sus *encantados* hicieron brotar agua adentro de una de las torres, amenazando con descargas eléctricas a los funcionarios. El manantial insu-miso ocurrió en el complejo energético de la multinacional noruega Statkraft en la zona rural de Brotas de Macaúbas, frontera con Iupuiara. Para las mujeres de ahí, los encantados, como las madres del agua, son quienes crean y cuidan la vida. En el *sertão*, donde habita este Brasil profundo, la permanencia de los imaginarios míticos acerca de las aguas,

florestas y montañas permite escharbar en la memoria originaria de la ocupación ancestral afroindígena.



Terreiro de jarê entre torres eólicas. Fuente: Gislene Moreira, acervo personal.

El repertorio simbólico utilizado por las guardianas del agua revela camadas de la cosmovisión mágica reminiscente, que permanece viva en espacios sagrados, como el terreno de la fotografía. Esos lugares privilegiados de memoria guardan rituales y cantos, como la samba “Oh, Madre del Agua, sal del pozo de la roca. Ven vadiá, oh, ven, vadiá”. Esa canción espiritual saluda a las madres del agua y las convida a salir de su escondrijo en las profundidades y vadear. “Vadiar” suele ser traducido como bailar en la fiesta, una invitación al buen vivir.

González Pagé (2006), en sus estudios acerca de las leyendas del agua en México, invita a percibir cómo la memoria y cosmopercepción de los pueblos originarios sobrevivieron o fueron recreadas por medio de la oralidad, la cual sigue viva en los mitos, leyendas, cuentos y ritos. Esas referencias simbólicas son puentes entre el pasado, el presente y el futuro, y nos acercan al principio creativo de la vida. Entre las mujeres guardianas del agua del *sertão*, las relaciones ancestrales entre lo humano y la naturaleza aún están arraigadas en su cosmogonía sincrética. Son esos cuerpos hídricos donde habitan pistas simbólicas que emergen de las profundidades del alma como oportunidades de soñar otros mundos y futuros.

El canto y la fluidez de los imaginarios de las mujeres de las sierras sertanejas invitan a repensar los cuerpos hídricos como fuentes de vida. La canción del *jarê* a la *Mãe D'água* revela que la energía y poder creativo vitales (las madres del agua) pueden salir de las profundidades de la memoria a la consciencia colectiva para participar de relaciones armoniosas y recíprocas con la humanidad (la fiesta), señalando la existencia de pluriversos que atestatan la posibilidad de construir otras formas de narrar e imaginar el mundo y las aguas. La potencia de ese imaginario femenino disruptivo se teje desde la intersección de las resistencias hacia la dominación colonial, patriarcal, racial y de clase. La división sexual racializada del trabajo ha impuesto a las mujeres afroindígenas y campesinas la explotación de sus cuerpos, de su pueblo y de sus territorios. Esa múltiple explotación conformó roles femeninos que entretejen el cuidado doméstico, comunitario y del ambiente como estrategia de supervivencia colectiva. Desde ese lugar de resistencia vital, fueron creadas relaciones de reciprocidad, autopreservación y reproducción de la vida como repertorio biocultural.

Conclusiones

Frente a la barbarie de la financiarización de la vida y de la necropolítica experimentada en el cotidiano, el buen vivir (o *vadjar*) es en sí mismo un acto de rebeldía. La radicalidad de ese discurso nace desde las prácticas cotidianas, como las cocinas, los ritos espirituales, la agricultura, la medicina o la fiesta, en las cuales cuerpos y territorios se mezclan para tejer condiciones mínimas de cuidado y reproducción de la vida.

Las disputas de esas mujeres con los intereses del capital relacionan los conflictos hídricos con las luchas por la tierra y la dignidad. Desde categorías más amplias, articulan el agua con sentidos y significados que la distinguen ontológicamente de la racionalidad colonizadora.

Esos debates se insertan en los feminismos (eco)territoriales, que designan las luchas de las mujeres vinculadas a la defensa de los territorios (Ulloa, 2016; Svampa, 2021), y dialogan con los feminismos comunitarios e indígenas latinoamericanos nacidos de experiencias prácticas y resistencias decoloniales concretas (Cabnal, 2010; Rivera Cusicanqui, 2010; Paredes, 2014; Xakriabá, 2020).

Su crítica al desarrollo y al neoextractivismo se teje desde la búsqueda de relaciones de reciprocidad entre hombres y mujeres, entre lo humano y lo no humano, y desafía las lógicas racionalistas de gestión del agua, así como también los binarismos y dicotomías del pensamiento occidental. Sus insurgencias en torno al agua problematizan la indisociación entre sus cuerpos, territorios y naturaleza. La fuerza de esas experiencias está justamente en el hecho de retomar sus tradiciones ancestrales, como la espiritualidad o motivación para los enfrentamientos y defensa del agua.

Las identidades culturales, la memoria, las prácticas cotidianas y los saberes tradicionales son pilares de sus luchas políticas, en las que las relaciones con el agua son conocimiento compartido desde el afecto, las prácticas y el cuerpo. Ese cuerpo es un todo en movimiento que fluye e

integra pasado (memoria), presente (luchas y fiestas) y futuro (imaginación).

Sin que jamás hayan leído el ecofeminismo posestructuralista de Donna Haraway, se acercan intuitivamente a su apuesta de *simpoiesis* —hacer con— y a la idea de colaboración y parentesco entre especies para regenerar la vida en un planeta dañado (Haraway, 1995). Para las mujeres del *sertão*, justicia hídrica es inseparable del buen vivir colectivo y multiespecie, es la necesidad de descolonización del agua, de los territorios, de los cuerpos, del lenguaje y del pensamiento. Los *cuerpos hídricos* de las guardianas del agua en Bahía materializan los saberes situados, según los cuales las dicotomías entre lo vivo y lo no vivo dan lugar a una coexistencia entretrejida en la defensa de las aguas y fuentes de vida del *sertão* desde múltiples resistencias.

Los imaginarios que conectan mujeres, aguas y serpientes revelan la liberación de la psique colectiva heredada y son novedosos porque no se desvincularon de la memoria ancestral, sino que guardan los últimos hilos de la conexión de la humanidad con la naturaleza como potencia y posibilidad de supervivencia.

Su imaginación creativa debería ser respetada como patrimonio biocultural capaz de alumbrar las tinieblas del colapso climático y creativo. La preservación de la memoria ancestral como expresión simbólica puede ser clave para sacar a la luz las sombras de la psique dañada y desarrollar fantasías espontáneas como parte de la cura de una consciencia desprovista de utopías. Quizás regresando a la ancestralidad del agua en su energía vital originaria, surjan oportunidades de soñar el futuro posthumano.

El cuento *El silencio de las sirenas*, de Kafka (1917), advierte sobre los riesgos de la racionalidad. La obra es una relectura de la *Odisea* griega, en la cual Ulises tapó sus oídos con cera y amarró su cuerpo al mástil del barco como estrategia de protección contra el canto y la seducción de las mujeres-pep. Pero en la celebración de su astucia, Ulises no percibió el poder del silencio, ni que las sirenas desaparecieron justo cuando él estuvo

más cerca de convivir con ellas. Este trabajo fue una invitación a quitarnos los tapones de los oídos, a escuchar a las comunidades ancestrales, a la naturaleza y a sus encantos, como una apuesta de que la humanidad aún puede reaprender a prestar atención a los gritos y silencios, y quizás recuperar los saberes de las mujeres que sabíamos sirenar.

Bibliografía

- Albuquerque, J. R.; Durval Muniz de, A. (2009). *Invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez.
- Autor anónimo. *Episódios da vida de Diogo Álvares Correia, o Caramuru*. Coleção do Monastério de São Bento, Sacristia da Igreja da Graça. Salvador, ano desconhecido.
- Bajo, C. (2011). *La madre del agua y otras leyendas argentinas*. Pez.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, ACSUR – Las Segovias.
- Camargo, E. (2018). *Ecofeminismo e a participação das mulheres na gestão das águas*. Labor & Engenho, Campinas [SP] Brasil, vol. 12, n.º 3, pp. 267-278, jul./set.
- Comissão Pastoral da Terra (CPT) (2024). *Conflitos no campo*. Goiânia: CPT Nacional – Brasil.
- Cordeiro, R. *et al.* (2012). Mulheres e água: a experiência da rede de mulheres rurais da América Latina e do Caribe. *Revista Antropológicas*, año 16, 23(1).
- Darling, K. (2012). A Weight for Water: An Ecological Feminist Critique of Emerging Norms and Trends in Global Water Governance. *Melbourne Journal of International Law*, vol. 13.
- Eckhout, A. (2025). *Índia Tarairiu (Tapuia)*. Óleo sobre tela, 1641. En Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira. São Paulo: Itaú Cultural. Disponible en <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/101493-india-tarairiu-tapuia> (acceso: 29 de octubre de 2025). Verbete da Enciclopédia.

- Estés, C. P. (1994). *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Federici, S. (2019). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante.
- Gago, V. (2020). *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante.
- Gandavo, Pero de Magalhães (1576). *O monstro Ipupiara*. Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil, p. 32. Disponible en <https://ia801307.us.archive.org/32/items/historiadaprouin00gand/historiadaprouin00gand.pdf> (acceso: 29 de octubre de 2025).
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org. Rios e Lima. Rio de Janeiro: Zahar.
- González Pagé, A. (2006). *Leyendas del agua en México*. IMTA.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), pp. 7-41.
- Herrero, Y. (2020). *Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*. Ana Isla, Miriam Nobre, Renata Moreno, Sheyla Saori Iyusuka, Yayo Herrero. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista.
- Jung, C. (2008) *Resposta a Jó. Vol. 11/4*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Kafka, F. (1917). O silêncio das sereias. In *Caderno de Leituras*, n.º 70. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira.
- Kircher, A. (1652). *Derceto*. In: *Oedipus Aegyptiacus, Tomus I*, p. 341. Division of Rare and Manuscript Collections, Cornell University Library. Disponible en <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:550219> (acceso: 29 de octubre de 2025).
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero (2008). En Hollanda, H. B. (org), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- MAB (2025). *Justiça para Nicinha*. In *Mulheres Atingidas por Barragens: Bordando Direitos*. Exposição de bordados.

- São Paulo: Museu de Arte de São Paulo (MASP), 34 peças.
- Maffi, L. (2001). *On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the environment*. Smithsonian Institution Press.
- Malvezzi, R. (2015). *Conflitos por água nos últimos 10 anos*. In Comissão Pastoral da Terra (CPT). *Conflitos no campo – Brasil 2014*. Goiânia: CPT Nacional – Brasil.
- Merchant, C. (2025). *A morte da natureza: mulheres, ecologia e revolução científica*. São Paulo: Ingrá Kniga e Expressão Popular.
- Mies, M.; Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Milanez, B.; Salgueiro, L.; Siqueira-Gay, J. (2025). *Eles expropriam o vento: racismo ambiental e energia eólica na Região Nordeste*. Relatório de Pesquisa. Juiz de Fora: Grupo PoEMAS y Fundação Ford.
- Moreira, G. (2018). *Sertões contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido*. Salvador: Eduneb, Edufba.
- Palma, M. (1994). *El gusano y la fruta*. Bogotá: Editora Indigo.
- Paredes, J.; Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz.
- Portinari, C. (1945). *Mulher com lata d'água na cabeça*. Pintura a óleo. Rio de Janeiro. Disponible en <https://www.portinari.org.br/acervo/obras/17609/mulher-com-lata-na-cabeca> (acceso: 29 de octubre de 2025).
- Puntoni, P. (2002). *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Edusp.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales. Buenos Aires: Tinta Limón/Retazos.

- Rossi, R.; Santos, E. (2018). Conflito e Regulação das águas no Brasil: a experiência do Salitre. *Caderno C R H*, Salvador, vol. 31, n.º 82, pp. 151-167, Jan./Abr.
- Shiva, V. (2006). *Guerras por água: privatização, poluição e lucro*. São Paulo: Radical Livros.
- Stansel, V. (1677). *Prodomo Apologetico alli Studi Chircheriani*. Amsterdam.
- Svampa, M. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, n.º 256, pp. 127-188. XX ENANPUR 2023 – Belém 23 a 26 de maio.
- Svampa, M. (2019). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina*. Conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante.
- Toledo, V. M; Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.
- Turquet, L.; Tabush, C.; Staab, S.; Williams, L.; Howell, B. (2023). *Feminist Climate Justice: A Framework for Action*. Conceptual framework prepared for Progress of the World's Women series. New York: UN-Women.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45 (octubre), Colombia: Universidad Central.
- Xakriabá, C. (2020). "Amansar o giz". *Piseagrama*, n.º 14, Belo Horizonte, pp. 110-117.

Perspectivas de género y agua

Identidad minera en el escenario de sequía en el municipio de Potosí, Bolivia

Abordaje desde los feminismos ecoterritoriales

MILENKA VANESSA ALMANZA LÓPEZ Y OSCAR RANULFO AYALA ARAGÓN

Introducción

El municipio de Potosí en Bolivia representa uno de los espacios más paradigmáticos del extractivismo en Abya Yala. Desde la colonia, la minería ha moldeado su economía, sus estructuras sociales y su identidad, lo que ha convertido al Cerro Rico en símbolo de riqueza y sacrificio ambiental. Este legado histórico ha configurado una identidad colectiva profundamente vinculada a la explotación de los bienes comunes y una relación utilitaria con la naturaleza. En el contexto contemporáneo, esa identidad minera se reconfigura bajo nuevas formas de poder económico y político que, lejos de romper con el pasado colonial, reproducen las mismas lógicas de despojo y subordinación de los cuerpos y territorios.

El capítulo analiza las tensiones entre la identidad minera y la justicia hídrica en Potosí, comprendiendo el agua no solo como recurso, sino como bien común y territorio simbólico atravesado por relaciones de poder. Desde la ecopolítica y los feminismos ecoterritoriales, se plantea que la crisis hídrica en la región no puede entenderse como un fenómeno natural, sino como una consecuencia estructural

del modelo extractivo, que privilegia la rentabilidad minera sobre los derechos de la naturaleza y de las comunidades.

El enfoque teórico combina los aportes de la ecología política y los feminismos ecoterritoriales, con el fin de comprender la dimensión política y simbólica del agua en un contexto marcado por la desigualdad, la colonialidad y la violencia ambiental. Autores como Svampa (2019), Gudyas (2011) y Cabnal (2010) permiten articular la lectura del extractivismo no solo como modelo económico, sino como régimen civilizatorio que produce jerarquías de género y territorio. En este marco, el cuerpo y el agua aparecen como espacios de disputa donde se inscriben las huellas del poder y las posibilidades de resistencia.

El propósito central de este trabajo es interpretar la relación entre minería, desigualdad y agua en contexto de sequía como un conflicto socioambiental que evidencia los límites del desarrollo extractivista y neocolonial. A partir de un análisis crítico del discurso minero, de los marcos normativos ambientales y de las prácticas de resistencia comunitaria, el capítulo examina cómo la apropiación del agua se convierte en mecanismo de dominación y en eje de las luchas por la vida.

Finalmente, la reflexión aporta a la comprensión de las alternativas ecoterritoriales que emergen en Potosí como respuesta a la crisis socioambiental, destacando el papel de las mujeres y las prácticas comunitarias en la construcción de un horizonte de justicia ambiental. Así, el estudio propone pensar el territorio no como un espacio de extracción, sino como un entramado vivo de relaciones donde el agua, la memoria y el cuerpo constituyen el fundamento de un nuevo sentipensar (Escobar, 2016) para habitar el mundo.

Identidad minera y construcción del poder patriarcal en Potosí

La crisis ambiental y del agua en el municipio de Potosí no puede entenderse únicamente desde su dimensión climática o técnica, sino como el resultado histórico de una estructura extractiva y patriarcal profundamente arraigada en la cultura minera. La denominada identidad minera se ha configurado en torno a una racionalidad productivista que normaliza la dominación de la naturaleza, que subordina la vida y los cuerpos feminizados, legitimando un orden económico y político.

Esta identidad, consolidada desde la colonia y reforzada por las cooperativas mineras, empresarios mineros, transnacionales, el Estado y medios de comunicación, encarna una visión del territorio centrada en la extracción como destino colectivo. En ella la figura del minero, proveedor, dispuesto al riesgo y al sacrificio, se convierte en modelo de ciudadanía local. Ulloa (2016) señala que esta forma de identidad está marcada por una lógica de masculinidad heroica que exalta la conquista de la naturaleza y disciplina las disidencias internas al considerarlas traición a la fuente de trabajo o al legado histórico del Cerro Rico.

Rivera Cusicanqui (2010) propone, a través de la noción de *ch'ixi*, comprender esta tensión entre lo indígena y lo moderno, entre lo subalterno y lo hegemónico, que coexisten sin fundirse. Esa convivencia conflictiva se reproduce en Potosí en forma de un extractivismo híbrido: colonial en su lógica de despojo y moderno en su discurso de progreso.

Estas prácticas se visibilizan con titulares como: “Potosí tiene agua gracias a la minería, la gente quiere que se les corte el agua a los ingenios y no sabe que no hubiera tenido agua si no hubieran existido estos”, asevera el historiador Juan Toro (*Correo del Sur*, 2017), afirmación que simplifica la complejidad de la problemática y limita el territorio potosino a una mera visión antropocentrista.

Esta identidad también se consolida en la música, como es el caso de la canción del grupo folclórico Savia Andina, que versa:

Desde mi cerro vengo
 Potosí *chirihuayrita* (frío viento)
 con sabor a copajira
 Potosí *colque llajtita* (tierra de plata)
 (Savia Andina, 1980)

Esta canción acepta abiertamente que Potosí tiene sabor a copajira (nombre coloquial que se da al drenaje ácido que emana de minas o rocas, cuya composición es ácido sulfúrico diluido) y la cobija en su identidad, la acepta en sus ríos y en sus cuerpos.

Desde los feminismos ecoterritoriales, esta matriz cultural es interpelada como expresión del patriarcado colonial que mercantiliza la naturaleza y se consolida en la identidad minera. Según Cabnal (2010, citada en Gómez y Libreros, 2021), la categoría cuerpo-territorio permite comprender que las agresiones sobre la tierra: contaminación, saqueo o la privatización del agua, son prolongaciones de las violencias ejercidas históricamente sobre los cuerpos de las mujeres. Así las luchas ecoterritoriales en Potosí emergen como respuesta a un mismo sistema de opresión que opera sobre múltiples escalas: ecológica, política, social y de género.

Svampa y Viale (2020) advierten que el modelo extractivo vigente en América afro-Abya Yala impacta de manera desproporcionada sobre las mujeres, especialmente sobre las indígenas, campesinas y populares, quienes asumen los efectos de la contaminación y de la escasez de agua a través de la denominada “crisis de los cuidados”. En este marco, los feminismos ecoterritoriales no se limitan a denunciar los daños ambientales, sino que articulan una crítica estructural al capitalismo patriarcal y proponen una reconfiguración ética de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

Desde esta perspectiva, la sequía no solo representa un fenómeno climático extremo, sino también un acontecimiento político que revela las jerarquías del poder. En la sequía, quien controla el agua controla la vida, lo que sintetiza la dimensión biopolítica del conflicto: el dominio sobre el agua equivale al dominio sobre la posibilidad misma de existir. Por ello, las resistencias de las mujeres y de los pueblos originarios no son simples respuestas coyunturales, sino formas de reexistencia que defienden la vida en su complejidad.

La sequía como catalizador del conflicto hídrico y social

La sequía constituye un fenómeno climático complejo y multifactorial que implica la reducción temporal y prolongada de la disponibilidad de agua en el suelo y la atmósfera. De acuerdo con SENAMHI, HELVETAS Perú y PREDES (2021), se trata de un “evento extremo de origen natural relacionado a la deficiencia de agua”, aunque en las últimas décadas su recurrencia e intensidad han sido agravadas por los efectos del cambio climático. En el caso de Potosí, la variabilidad de las precipitaciones se ha intensificado, lo que generó un desequilibrio en los ecosistemas y en la sostenibilidad de las fuentes de agua.

Durante el año 2024, el municipio de Potosí fue identificado como una de las zonas de mayor riesgo de sequía en Bolivia, evidenciando una vulnerabilidad estructural vinculada a su dependencia del extractivismo minero y la débil capacidad de gestión hídrica local. Esta crisis hídrica no se manifiesta únicamente como escasez física del recurso, sino también como una crisis política, social y de justicia ambiental, donde el acceso al agua reproduce relaciones de poder desiguales.

En este contexto, la identidad minera, arraigada en una lógica productivista y patriarcal, actúa como catalizador de inequidad hídrica. El predominio de la minería sobre otros usos del agua genera una jerarquía en la distribución, priorizando la producción sobre la reproducción de la vida. Esta dinámica confirma lo que Gudynas (2011) denomina la “acumulación por desposesión ecológica”, en la que los bienes naturales son subordinados a las necesidades del capital extractivo. En Potosí, las cooperativas y empresas mineras, amparadas por su influencia política y económica, garantizan un suministro de agua incluso en periodos de emergencia, mientras que las poblaciones urbanas y rurales deben restringir su consumo doméstico o recurrir a fuentes alternativas a kilómetros de sus hogares.

Las consecuencias sociales son profundas. La sequía ha incrementado las desigualdades existentes y ha afectado de forma desproporcionada a las mujeres y grupos empobrecidos. En barrios periurbanos de Potosí, mujeres y niños recorren largas distancias para obtener agua, mientras que el acceso permanece garantizado para los ingenios. Estas experiencias no son meramente anecdóticas: representan la materialización de una injusticia hídrica estructural donde el poder político, económico y patriarcal son pilares históricos de dominación.

En Potosí, el despojo hídrico y la sequía no solo desestabilizan los ecosistemas, sino que fracturan las redes comunitarias y los cuidados que sostienen la vida cotidiana. Así, la sequía actúa como un espejo que refleja la arquitectura del poder hídrico en el contexto potosino: el agua fluye hacia quienes ostentan poder económico y político, mientras que las mayorías empobrecidas enfrentan su escasez como forma de violencia estructural. Este escenario confirma que la crisis climática no es neutra ni natural, sino profundamente social, patriarcal y colonial. En consecuencia, el conflicto hídrico en Potosí se configura como un espacio donde se disputan sentidos de justicia, soberanía y la vida misma, y así abre el camino hacia las resistencias ecoterritoriales

que buscan restablecer el equilibrio entre el territorio y los cuerpos que lo habitan.

Estructuras de poder económico, político y patriarcal del agua

El control del agua en Potosí se encuentra determinado por una estructura de poder que combina la fuerza económica del sector minero, la mediación política de las cooperativas y la legitimación cultural de una identidad masculina ligada al trabajo extractivo. Esta tríada económica, política y simbólica sostiene un régimen de dominación sobre los recursos naturales que perpetúa desigualdades y normaliza la subordinación de la vida frente al capital.

Desde la relocalización de 1986, las cooperativas mineras adquirieron protagonismo en la economía regional y, con ello, una influencia decisiva en la gestión del territorio y del agua. Su papel trasciende la esfera productiva: se desempeñan como actores corporativos con capacidad de presión sobre el gobierno local, condicionando las decisiones en torno a licencias, concesiones y distribución del agua. Esta situación ha derivado en una forma de captura institucional según la cual los intereses privados se imponen sobre el bien común, de modo que se consolida lo que Ulloa (2016) denomina “hegemonía extractiva patriarcal”, sustentada en la masculinidad productivista que naturaliza la dominación sobre el territorio.

El poder político de las cooperativas se refuerza mediante vínculos con las instancias municipales, departamentales y nacionales, lo que les permite acceder al agua aun en periodos de sequía. En este contexto, la Ley de Minería y Metalurgia (2014) y la persistencia de la Ley de Aguas de 1906 operan como marcos normativos que mantienen una concepción instrumental del agua, al priorizar su uso productivo sobre su valor ecológico y social. Esta

institucionalización de la desigualdad confirma que el Estado, lejos de actuar como regulador, se convierte en mediador funcional del poder extractivo.

En el plano simbólico, la identidad minera masculinizada reproduce jerarquías de género en la administración del agua. La toma de decisiones y la representación política del agua están dominadas por varones, mientras que las mujeres, encargadas cotidianamente de su uso doméstico y comunitario, son relegadas al ámbito privado. Esta división refuerza lo que Svampa (2019) describe como la “racionalidad de la extracción”, una matriz cultural donde la productividad se opone al cuidado y donde el sacrificio del territorio se justifica como precio del progreso.

La conjunción de estos factores convierte el agua en un bien político y no ambiental. Así, la estructura patriarcal de la minería no solo agota los acuíferos y contamina los ríos, sino que también consolida un orden social donde el privilegio hídrico se convierte en un marcador de dominación. Este régimen, sostenido por la alianza entre corporaciones, burocracia estatal y cultura patriarcal, revela que el despojo del agua en Potosí es simultáneamente un proceso económico y una práctica de poder sobre la vida.

Injusticia hídrica, desigualdad y despojo socioambiental

Bajo esos antecedentes en Potosí la gestión hídrica, en lugar de orientarse al bienestar colectivo, responde a una lógica de acumulación que privilegia el uso industrial por encima de las necesidades vitales de la población.

En el área urbana de Potosí, con una población de 218.336 habitantes (INE, 2024), el consumo establecido es de 140 litros por persona al día, lo que equivale a 30.567 metros cúbicos diarios o 982.512 metros cúbicos mensuales; en contraste, los 34 ingenios mineros que operan dentro

de la ciudad utilizan en promedio 8.000 metros cúbicos por mes cada uno (La Estrella, 2024), alcanzando un total de 272.000 metros cúbicos mensuales, equivalentes a casi una tercera parte del volumen total de agua que consume la población. Esta proporción revela la inequidad en la distribución, que se agrava por la debilidad institucional. La Secretaría de la Madre Tierra de Potosí realiza los monitoreos de vertidos de los diques de colas únicamente en puntos de confluencia (Guevara, 2022), lo que impide identificar la responsabilidad individual de cada ingenio, situación que contradice lo dispuesto en el Reglamento en Materia de Contaminación Hídrica (1995). A ello se suma el desvío de 30 litros por segundo del rebalse de las lagunas del Sistema Kari Kari hacia el ingenio San Silvestre, mientras las zonas periurbanas enfrentan cortes prolongados del suministro (El Potosí, 2024).

En las zonas periurbanas y rurales, la escasez y la contaminación se traducen en precariedad y sobrecarga de tareas domésticas; las mujeres, responsables principales del trabajo de cuidados, recorren varios kilómetros hasta el Municipio de Chaqui para lavar ropa o asear a sus hijos (AFP, 2023). Estas prácticas consolidan una economía de la carencia que traslada el costo de la crisis hídrica a los hogares y profundiza las desigualdades de género. En ese contexto, vecinos de la zona de San Cristóbal señalan las dificultades que atraviesan para abastecerse de un poco de agua: “nos levantamos a las cuatro de la mañana para recoger lo poco que llega, al menos para el uso higiénico”. Añaden que muchas veces no logran abastecerse o deben compartir con los demás vecinos (ALER, 2024).

Desde los feminismos ecoterritoriales, este proceso constituye una forma de violencia estructural sobre el cuerpo y el territorio. La apropiación del agua y la contaminación minera son extensiones de las violencias patriarcales que disciplinan la vida y fragmentan el tejido comunitario (Cabnal, 2010, citada en Gómez y Libreros, 2021). Los estudios sobre drenaje ácido del Cerro Rico evidencian

concentraciones de zinc de hasta 550 mg/L, muy por encima de los límites permisibles, lo que confirma el legado tóxico del modelo minero y su deuda ecológica con el territorio (Strosnider y Llanos, 2011).

Gudynas (2011) y Svampa (2019) definen este fenómeno como despojo hídrico, es decir, la pérdida del acceso y de la calidad del agua que, aun estando físicamente presente, se vuelve inutilizable para la reproducción de la vida.

Caso Manquiri: apropiación neocolonial del agua

La tensión entre la minería y la vida se expresa con particular intensidad en el caso de la transnacional Manquiri, donde el conflicto por el agua se traduce en una apropiación neocolonial corporativa y de continuidad del despojo socioambiental en Potosí.

La Empresa Minera Manquiri S.A., subsidiaria de la firma sueca Argentum Investments y capitales mexicanos, opera sobre áreas arrendadas por la COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia), procesando minerales de baja ley provenientes de material suelto, como desmontes, escombreras y pallacos, mediante lixiviación con cianuro de sodio para la recuperación de plata doré (MMAyA, 2018).

La operación no solo implica un alto impacto ambiental, sino que consolida una dependencia económica estatal respecto de la renta extractiva, lo que debilita las alternativas productivas y los derechos colectivos sobre el territorio (Andreucci y Radhuber, 2017).

En 2008, la comunidad originaria del Ayllu Jesús de Machaca denunció que la empresa construyó su dique de colas sobre la ciénega o humedal más importante de la zona, lo que provocó una escasez crónica de agua para el consumo humano y la ganadería. Los testimonios reportan la muerte de animales por beber agua contaminada y la desaparición de un río local, como se manifestó por las familias

afectadas: “era un lugar grande, ahora está seco, había un río y ha desaparecido. Antes habían pequeñas ciénegas y casas y esas están desapareciendo” (OMAL, 2008).

Este caso refleja cómo la lógica del capital se impone sobre los sistemas ecológicos y culturales, subordinando los derechos de los pueblos originarios reconocidos por la Constitución Política a los intereses extractivos estatales y corporativos.

Los indicadores ambientales de la propia empresa confirman la magnitud del impacto hídrico. En 2023, el balance hídrico de Manquiri registró un uso total de 2.287.270,04 m³ de agua, proveniente principalmente de la laguna Chaluma. Del total, el 48,79 % corresponde a “agua producida” y el 48,75 % a “agua de terceros”, mientras que solo el 2,47 % proviene de fuentes superficiales.

El empleo del término “agua producida” evidencia un intento discursivo de privatizar simbólicamente un bien común, puesto que el agua no es generada por la empresa, sino por los procesos ecológicos y geohídricos de la naturaleza. Esta apropiación semántica forma parte de una estrategia de legitimación corporativa que encubre la mercantilización del agua.

En cuanto a la huella hídrica, los registros de 2024 señalan una huella azul del 72 % relativa a la extracción directa de fuentes naturales, y una huella gris del 28 % vinculada a la contaminación por efluentes (Minera Manquiri, 2024).

Estas cifras revelan que el impacto principal proviene del consumo extractivo del agua, más que por la contaminación. Sin embargo, sus operaciones de gran escala obligaron al Tribunal Agroambiental (2024) a ordenar la restauración integral de las lagunas Chalviri, Lovato, Ulistia y Phisco Kocha, afectadas por la actividad de la empresa, y a ejecutar una auditoría ambiental en un plazo de cuatro meses.

La magnitud de la extracción y la concentración del control sobre las fuentes hídricas configuran un caso paradigmático de apropiación neocolonial del agua. Como advierte Shiva (2016), el “cercamiento del agua” constituye

una nueva fase de mutación del colonialismo, donde las corporaciones transnacionales monopolizan el acceso a los bienes comunes y transforman los territorios en zonas de sacrificio. En Potosí, la exclusividad de uso sobre la laguna Chaluma reproduce el mismo patrón: la empresa dispone de un bien vital, mientras que las comunidades enfrentan racionamiento y contaminación.

Esta dinámica no solo perpetúa la dependencia económica y política del extractivismo, sino que reconfigura el territorio como un espacio de subordinación múltiple: ambiental, económica y epistémica. La huella hídrica de Manquiri no es solo una medida técnica, sino una expresión material de la colonialidad del poder sobre la naturaleza.

Violencia ecoterritorial y resistencias

El avance de la minería en Potosí no solo ha reconfigurado el territorio físico, sino también los cuerpos que lo habitan. La explotación de los bienes comunes impone una lógica de desposesión que atraviesa tanto la naturaleza como la vida cotidiana, y así genera lo que se ha denominado violencia ecoterritorial: una forma de dominación que destruye los ecosistemas y, al mismo tiempo, fragmenta los tejidos sociales y simbólicos que los sostienen. En este escenario, las mujeres son las principales afectadas, no solo por la carga material del trabajo de cuidados en contextos de escasez, sino también por la violencia simbólica y estructural que las excluye de la toma de decisiones sobre el agua y el territorio.

Esta violencia se expresa en múltiples dimensiones. En los barrios más afectados por la minería, las poblaciones en situación de vulnerabilidad enfrentan la contaminación del aire, del agua y del suelo como una extensión de la precarización de sus vidas. La presencia de metales pesados y drenajes ácidos provenientes del Cerro Rico afecta la salud de las familias, deteriora las fuentes de agua y agrava las

condiciones de pobreza (Strosnider y Llanos, 2011). Frente a ello, aunque pocas, las mujeres se han convertido en las principales portadoras de memoria y denuncia, asumiendo la defensa del agua y la vida como una tarea política, simbólica, ética y de resistencia cultural.

Las luchas en barrios afectados por la minería, como Pailaviri, muestran que, ante la contaminación y el abandono institucional, las mujeres han creado estrategias de resistencia estética y comunitaria a través de bordados, en los que plasman la devastación de su entorno y la persistencia de la vida. Estas prácticas reconfiguran el dolor en expresión, la pérdida en memoria y la subordinación en denuncia. Los bordados de Pailaviri traducen en lenguaje textil lo que la minería intenta silenciar, en frases como: “La copajira no es identidad minera porque contamina”, o “Los desechos mineros no son nuestra identidad, son una amenaza destructora: mujeres Campamento Pailaviri”; esto denota el vínculo inseparable entre la opresión de las mujeres y el territorio. Cada puntada reconstruye una narrativa de resistencia, donde la tierra herida se convierte en símbolo de dignidad y supervivencia.

Desde la perspectiva de los feminismos ecoterritoriales, la articulación entre arte, memoria y cuerpo constituye una respuesta ética al extractivismo. Cabnal (2010) sostiene que el cuerpo-territorio es el primer espacio político de defensa, porque en él se inscriben las huellas del colonialismo y el patriarcado. Cuando las mujeres bordan ríos contaminados o montañas heridas, no representan solo la naturaleza devastada: narran su propia experiencia de despojo, violencia y reconstrucción. De esta manera, la práctica artística se transforma en acción política, en una forma de hacer visible lo que el modelo minero busca invisibilizar: la dimensión humana y emocional de la crisis ecológica.

Svampa (2019) señala que los feminismos ecoterritoriales reconfiguran las nociones de desarrollo y progreso al situar la vida en el centro de la política. En el contexto potosino, esta reconfiguración adopta un carácter concreto:

denunciar la contaminación, cuestionar el monopolio del agua y recuperar la voz de las comunidades en la gestión de los bienes comunes.

La violencia ecoterritorial no se limita a la destrucción ambiental, sino que también afecta los imaginarios y las subjetividades. Sus prácticas expresivas, sostenidas en el dolor y la esperanza, constituyen la base de una política de la vida que desafía el orden patriarcal y colonial del territorio. De ahí que los cuerpos y los bordados de las mujeres se erijan como territorios de resistencia, donde el arte y la acción cotidiana devuelven sentido a la tierra devastada y anuncian la posibilidad de una justicia ecológica con rostro humano y femenino.

Alternativas ecoterritoriales y horizonte de soberanía hídrica

Frente a la identidad minera masculinizada, estos feminismos proponen una contrahegemonía identitaria basada en la ética del cuidado (Paredes, 2014). Mientras que la identidad minera promueve el sacrificio, los feminismos ecoterritoriales, encarnados por mujeres indígenas y populares, rechazan cualquier forma de sacrificio y defienden la vida en el centro. Su consigna es “cuidar el territorio como se cuida un hijo”, una identidad política construida desde la defensa del agua (Zeballos, 2021).

Las iniciativas en Potosí, aunque escasas frente a la escala industrial, expresan una voluntad de reorganización comunitaria que desafía la lógica mercantilizadora del agua. En ellas, la gestión del recurso deja de ser un asunto técnico para convertirse en un acto político de soberanía.

La soberanía hídrica implica restituir la capacidad colectiva de decidir sobre el agua y sus usos, desde un principio de reciprocidad ecológica. En la cosmovisión andina, el agua no es una mercancía ni un insumo, sino una entidad

viva que participa del equilibrio entre los mundos. Este principio se sintetiza en el concepto de *yakumama* (mama agua), que reconoce el carácter sinérgico del agua, y recuperar esa dimensión espiritual y política equivale a desmontar la racionalidad moderna que separó lo humano de lo natural.

Por todo ello, es urgente seguir construyendo los cimientos hacia una transición socioecológica en Potosí que implique un cambio de paradigma relacional entre sociedad y naturaleza. En el caso potosino, esta transición se construye desde abajo, a partir de las prácticas de cuidado y reciprocidad.

Conclusiones

Esta investigación demuestra que la sequía actúa como un catalizador que hace visibles las contradicciones estructurales entre la identidad minera y la justicia hídrica en Potosí. Este fenómeno no puede interpretarse únicamente como una consecuencia natural del cambio climático, sino como el resultado de un modelo económico y político que privilegia la minería por encima de la vida. La minería, al ocupar el centro de la identidad regional, ha configurado un sistema patriarcal, corporativizado y neocolonial que define quién accede al agua y bajo qué condiciones. En este orden extractivo, el agua fluye hacia quienes concentran el poder y se aleja de los cuerpos y territorios que la producen.

Los datos analizados reflejan que la presión minera sobre el agua ha intensificado la desigualdad social y ambiental, evidenciando el despojo hídrico por contaminación. La desproporción entre el consumo industrial y el doméstico, junto con la contaminación generada por los diques de colas, ha transformado las fuentes naturales en espacios de riesgo ecológico. La falta de control estatal confirma la captura institucional por parte del sector minero.

En consecuencia, la justicia hídrica no puede alcanzarse sin una transformación profunda del régimen extractivo que regula el agua en Potosí y en Bolivia.

Desde la mirada de los feminismos ecoterritoriales, la crisis del agua en Potosí se revela como una expresión simultánea de dominación patriarcal y colonial. Las agresiones contra los ecosistemas y las poblaciones en situación de vulnerabilidad, incluidas las mujeres, obedecen a una misma lógica de poder que mercantiliza la vida. En este sentido, la defensa del agua se convierte en una defensa del cuerpo-territorio, las manifestaciones tienen rostro de mujer y evidencian que las respuestas comunitarias emergen como alternativas concretas ante la crisis.

La relación entre minería y agua en Potosí sintetiza las tensiones del neoextractivismo: la naturaleza se encuentra atrapada entre el discurso desarrollista, capitalista y de persistencia de las formas coloniales de despojo. Romper con esta estructura implica avanzar hacia un horizonte de soberanía hídrica, sustentado en la justicia ambiental, y abolir las opresiones en relación con género. Solo en esa convergencia entre saberes ancestrales, responsabilidad ecológica y transformación política puede pensarse un futuro posminero que refleje un Potosí más allá de la minería, donde el agua fluya en un ciclo, no hacia el poder. De lo contrario, Potosí seguirá transitando hacia un territorio vacío, incluido de manera forzada en la economía mundial.

Bibliografía

- AFP (2023). Potosí aguanta la sed por la sequía en Bolivia en medio de la incesante Operación Minera. *Agencia Francesa – Presse*. Recuperado de <https://www.afp.com>.
- ALER (2024). Escasez de agua en Bolivia: Potosí entre las regiones más afectadas. *Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica*. Recuperado de <https://n9.cl/b5o0m>.

- Andreucci, D.; Radhuber, I. M. (2017). *Limits to “counter-neoliberal” reform: Mining expansion and the marginalisation of post-extractivist forces in Evo Morales’s Bolivia*. Geoforum.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Correo del Sur (2017). Potosí tiene agua gracias a la minería. Recuperado de <http://bit.ly/4oaPd18>.
- El Potosí (2024). Denuncian que agua de las lagunas llega a ingenios mineros, AAPOS desmiente. Recuperado de <https://bit.ly/48ZgIcS>.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>.
- Gómez, M. E.; Libreros, B. I. (2021). Feminismos ecoterritoriales en clave de cuerpo-territorio: Una lectura desde Abya Yala. *El Ágora USB*, 21(2).
- Gudynas, E. (2011). *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural Editores.
- Guevara, L. (2022). En Potosí no hay control individual a las aguas que vierten los diques de colas al Pilcomayo. *Red de Información Ambiental*. Recuperado de <https://n9.cl/mrxpw>.
- Hoekstra, A.; Chapagain, A.; Aldaya, M.; Mekonnen, M. (2011). *The Water Footprint Assessment Manual: Setting the global standard*. Earthscan.
- INE (2024). *Censo de población y vivienda*. Instituto Nacional de Estadística del Estado Plurinacional de Bolivia. Recuperado de www.ine.gob.bo.
- La Estrella (2024). *Manifiesto Ambiental*. Empresa Minera La Estrella S.R.L.
- Ley 535 (2014). Ley de Minería y Metalurgia. *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*.
- Ley de Aguas (1906). República de Bolivia.
- Minera Manquiri (2024). *Indicadores ambientales: Huella hídrica*. Recuperado de <https://n9.cl/d2pc3x>.

- MMAyA (2018). *Informe de Auditoría sobre los Pasivos Ambientales Mineros*. Ministerio de Medio Ambiente y Agua, Estado Plurinacional de Bolivia.
- OMAL (2008). Fuentes de agua en el Ayllu Jesús de Machaca en riesgo de desaparecer. *Observatorio de Multinacionales en América Latina*. Recuperado de <https://n9.cl/f2sbr>.
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- RMCH (1995). *Reglamento en Materia de Contaminación Hídrica*. Gaceta Oficial de Bolivia.
- Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú (SENAMHI), Organización de desarrollo independiente – HELVETAS Perú, Centro de Estudios y Prevención de Desastres (PREDES) (2021). *Glosario de términos relacionados a sequías*. Lima. Recuperado de <https://n9.cl/jjz09>.
- Shiva, V. (2016). *Las guerras del agua: contaminación, privatización y negocio*. Icaria Editorial.
- Strosnider, W.; Llanos, R. (2011). *Evaluación de drenaje ácido de minas y contaminación hídrica en el Cerro Rico de Potosí*.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS, Maria Sibylla Merian Center. Recuperado de <https://n9.cl/bhs7>.
- Svampa, M.; Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Siglo XXI Editores. Recuperado de <https://n9.cl/p0b6u>.
- Tribunal Agroambiental (2024). *Juez agroambiental dictamina que la empresa minera Manquiri debe restaurar lagunas afectadas en cuatro meses*. Recuperado de <https://n9.cl/r4b6h>.
- Ulloa, A. (2016). *Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos*. Nómadas.
- Zeballos, R. (2021). *Transición socioecológica y saberes ancestrales: caminos hacia la justicia ambiental en los Andes*. Universidad Mayor de San Andrés.

Perspectiva de género y derecho humano al agua

Necesidad de su integración en la legislación mexicana

GABRIELA SARAHÍ RAMÍREZ RIVERA

Introducción

El agua en América afro-Abya Yala ha sido un elemento eje para la organización comunitaria. Sin embargo, bajo la lógica del capitaloceno, se ha convertido en una mercancía, se la ha despojado de su carácter comunitario, de modo que es vista como un insumo para la acumulación de capital. En este proceso, los saberes indígenas, afrodescendientes, campesinos y agrarios han sido invisibilizados, mientras se normaliza el despojo del territorio y se privilegian los intereses privados relacionados con la gestión del agua.

En el año 2012, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* un decreto por medio del cual se integró el derecho humano al agua en el artículo cuarto, cuyo párrafo sexto se convirtió en el reconocimiento jurídico a nivel constitucional de este derecho. El Decreto establece en su artículo tercero transitorio la obligación del Poder Legislativo de crear una ley llamada “Ley General de Aguas”, con la finalidad de ser la regulatoria de este derecho; sin embargo, a más de 12 años, este ordenamiento continúa sin existir¹.

¹ “Decreto que declara reformado el párrafo quinto y adiciona un párrafo sexto recorriéndose en su orden los subsecuentes, al artículo 4.º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la*

Si bien el texto final de esta reforma contiene todas las palabras clave reconocidas internacionalmente para garantizar el derecho humano al agua, su aplicación continúa siendo un reto enorme, pues no se brinda indicativo específico para su cumplimiento o garantía². La supuesta ley debería ser la encargada de definir las bases y modalidades para el acceso y uso equitativo y sustentable de este elemento hídrico, pues la ley que actualmente regula el agua solo contempla mecanismos de acceso mediante concesiones con un enfoque mercantilista.

Esta omisión legislativa tiene efectos visibles en la vida cotidiana de las personas, pues la falta de un marco jurídico con perspectiva de derechos humanos y de género perpetúa las desigualdades estructurales y exacerba los impactos diferenciados que viven las mujeres ante la ausencia de protección jurídica del derecho humano al agua. Las mujeres y personas que menstrúan o gestan enfrentan de manera directa las consecuencias del desabastecimiento y contaminación del agua, pues la gestión de la menstruación, los cuidados durante el embarazo y el sostenimiento de los hogares requieren agua suficiente, salubre y digna.

La división sexual del trabajo y los roles de género impuestos socialmente, que asignan a las mujeres y niñas la responsabilidad principal de recolectar, almacenar y gestionar el agua en los hogares, afectan también su acceso a otros derechos, como a la educación, al libre desarrollo de la personalidad o incluso a su seguridad personal³. Aunado a esto, la combinación de diferentes ejes de opresión, como

Federación, Ciudad de México, 8 de febrero de 2012, <http://bit.ly/3Vj12JK> [consulta: 4 de septiembre de 2025].

2 Domínguez, Judith, *Derecho humano al agua y al saneamiento*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec, 2016, <http://bit.ly/4gn8H37> [consulta: 8 de septiembre de 2025].

3 Gutiérrez Villalpando, V., Nazar Beutelspacher, A. et al., “Género y participación de las mujeres en la gestión del agua en las subcuencas Río Sabinal y Cañón del Sumidero, Berriozábal, Chiapas”, en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, vol. IV, n.º 38, 2013, pp. 246-276. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, <http://bit.ly/48iYp7> [consulta: 3 de septiembre del 2025].

clase, etnia, edad o ubicación geográfica, amplifica la vulnerabilidad que resulta de esta omisión legislativa, pues en la actualidad se priorizan intereses mercantiles sobre el agua antes que las necesidades básicas y derechos fundamentales de las personas.

El objetivo de este capítulo es demostrar, desde una mirada jurídica y territorial, que la ausencia de una Ley General de Aguas que integre una perspectiva de género perpetúa un modelo de gestión hídrica patriarcal y mercantilista, incompatible con el mandato constitucional y con los estándares internacionales regulatorios en la materia, lo que tiene como resultado impactos diferenciados según el género que vulneran mayoritariamente a mujeres, niñas y personas menstruantes.

Instrumentos internacionales relacionados con el derecho humano al agua

El acceso al agua potable ha sido reconocido progresivamente como un derecho humano dentro del plano internacional. Sin embargo, esto no ha sido traducido en transformaciones reales para los pueblos y comunidades que se ven directamente afectados por su ausencia. Buena parte de los instrumentos internacionales tienen origen en visiones universales y tecnócratas, en las que el agua aparece mencionada como “recurso” y donde su gestión se reduce a criterios de eficiencia, administración o financiamiento.

El primer antecedente legal se encuentra en la Declaración de Mar del Plata de 1977, donde se enunció por primera vez el derecho de todas las personas a disponer de agua potable suficiente⁴. Este instrumento sentó las bases

⁴ Declaración de Mar del Plata sobre provisión del agua potable y saneamiento básico, Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Agua, Mar del Plata, 1977, <https://gsagua.com/wp-content/uploads/2014/07/1977-mar-del-plata.pdf> [consulta: 15 de septiembre de 2025].

para la cooperación internacional en materia del agua desde un enfoque que privilegiaba el desarrollo técnico, omitiendo desigualdades estructurales y dinámicas de despojo que existen en los territorios del Sur Global.

La Convención RAMSAR de 1971⁵ y posteriormente el Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992⁶ destacaron la relación entre el agua, la diversidad y la conservación de los ecosistemas. A pesar de ello, en países como México esto se ha traducido en políticas de conservación natural que benefician proyectos turísticos y empresariales antes que a las comunidades que habitan las zonas naturales, ignorando sus necesidades y priorizando factores económicos.

Por su parte, en materia de perspectiva de género, desde el año 1981 la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer fue ratificada por México⁷, y aunque no menciona expresamente el derecho humano al agua, sí obliga a los Estados a garantizar condiciones de igualdad en el acceso a sus derechos humanos, incluida el agua.

Sin embargo, no fue hasta la Observación General 15 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 2002 que se afirmó explícitamente el derecho humano al agua como indispensable para una vida digna. Desafortunadamente, este instrumento no logra nombrar la pluralidad de epistemologías y formas de relación con el agua que se originan desde América afro-Abya Yala, ni reconoce las necesidades específicas de mujeres, niñas y personas

5 Convención relativa a los humedales de importancia internacional especialmente como hábitat de aves acuáticas (Convención Ramsar), 2 de febrero de 1971, Art. 3.1, https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/current_convention_text_s.pdf [consulta: 2 de septiembre de 2025].

6 Convenio sobre la Diversidad Biológica, 5 de junio de 1992, en vigor desde el 29 de diciembre de 1993, <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> [consulta: 9 de septiembre de 2025].

7 Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), 18 de diciembre de 1979, [en línea] <https://tinzurl.com/ywphfmfy> [consulta: 15 de septiembre de 2025].

menstruantes, ignorando cualquier forma de intersección relacionada con el agua.

Del mismo modo, la Resolución 64/292 de la Asamblea General de Naciones Unidas del año 2010 reconoció explícitamente el agua como un derecho humano vinculante, obligando finalmente a todos los Estados a garantizar disponibilidad, accesibilidad y calidad⁸. Este marco internacional se convirtió en el antecedente directo de la reforma constitucional mencionada, dado que el Estado mexicano buscó cumplir con dicha exigencia al inscribir el derecho en el artículo cuarto mencionado. Pero esa incorporación fue solo formal, pues a más de una década no existe una legislación secundaria ni políticas públicas alineadas con estos compromisos internacionales.

Finalmente, el Acuerdo de Escazú de 2018 profundiza este mandato al incorporar la dimensión de la democracia ambiental, la participación y la protección a las y los defensores del territorio⁹. Este instrumento visibiliza lo que los anteriores omitían: que quienes defienden la tierra y el agua enfrentan violencias sistemáticas y que las mujeres en particular sostienen las luchas que desafían tanto al extractivismo como a las estructuras patriarcales.

Esta evolución en los instrumentos internacionales en materia de agua ha configurado un marco normativo de referencia y ha impuesto compromisos jurídicos concretos a los Estados que forman parte de ellos, incluido México, por lo que la ausencia de una adecuada armonización legislativa refleja un incumplimiento de sus obligaciones y deja en evidencia una brecha entre el reconocimiento del derecho humano al agua y su materialización, además de ignorar

⁸ Resolución A/RES/64/292, El Derecho Humano al Agua y Saneamiento, 28 de julio del 2010, <http://bit.ly/3KnI1Dn> [consulta: 15 de septiembre del 2025].

⁹ Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe (Acuerdo de Escazú), 4 de marzo de 2018, <https://tinyurl.com/4y4jntx3> [consulta: 15 de septiembre de 2025].

los saberes territoriales pensados desde el Sur Global donde el agua no es vista como un recurso, sino como un elemento estructurante para la vida y el desarrollo comunitario.

Marco jurídico mexicano relacionado con el derecho humano al agua

En México, el agua ha sido reconocida desde la Constitución de 1917 como propiedad de la nación¹⁰. Sin embargo, esa concepción se ha traducido en un control centralizado por parte del Estado para proveer concesiones sin dar garantía a personas y comunidades. La creación de la Comisión Nacional del Agua en 1989 y la promulgación de la Ley de Aguas Nacionales de 1992 consolidaron este modelo que se basa en las concesiones. Por lo que el marco jurídico nacional actual prioriza la lógica mercantil y extractivista, que otorga el uso del agua a actores privados y del sector industrial.

La reforma constitucional de 2012 representó un avance formal al reconocer expresamente el derecho humano al agua en el artículo cuarto; desafortunadamente, dentro del mismo ordenamiento se mantiene la posibilidad, en el artículo 27¹¹, de que los particulares exploten las aguas nacionales por medio de concesiones, lo que evidencia la tensión que existe entre un derecho humano reconocido y la lógica mercantil que sigue prevaleciendo en la gestión del agua.

Hoy en día, la Ley General de Aguas, que debería reglamentar el derecho humano al agua, sigue pendiente, dejando vigente la Ley de Aguas Nacionales de 1992. Esta ley, aunque menciona la necesidad de una gestión integral

¹⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero de 1917, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf> [consulta: 15 de septiembre de 2025].

¹¹ *Ibidem*.

de los recursos hídricos¹², carece de un enfoque de derechos humanos, de interseccionalidad y de enfoque de género. En la práctica, la ley vigente prioriza concesiones a empresas privadas e industrias extractivas, como se demostrará a continuación al analizar la situación actual del agua en México.

Situación actual del agua en México

La situación hídrica en México puede verse como una representación de un modelo desigual y extractivista que privilegia intereses económicos sobre los derechos humanos. Este modelo deja a la vista una crisis de escasez de agua, de gobernanza y de gestión que reproduce lógicas coloniales en el acceso, control y distribución del agua.

En México anualmente se precipitan 1.450 km³ de agua; no obstante, su distribución es profundamente desigual. El sureste concentra el 67 % del agua, aunque solo alberga el 23 % de la población y genera cerca del 20 % del Producto Interno Bruto. Esto tiene como contraste la escasez hídrica que existe en el centro y norte del país, donde la población debe repartirse apenas el 33 % del agua restante¹³. Esta distribución desigual refleja también desigualdades de género, pues son las regiones más afectadas por la escasez las mismas que cuentan con notorias brechas en el acceso y participación de las mujeres en los procesos de gestión hídrica.

La disparidad en su distribución se ve agravada por políticas extractivas para el control, extracción, explotación y mercantilización del agua bajo criterios de rentabilidad. El reordenamiento de territorios impulsado por intereses

¹² Ley de Aguas Nacionales, 1 de diciembre de 1992, <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAN.pdf> [consulta: 15 de septiembre de 2025].

¹³ CONAGUA. SEMARNAT, *Estadísticas del agua en México 2015*, México, 2016.

industriales, turísticos y urbanos responde a una lógica de valorización económica y no a las necesidades de las comunidades¹⁴. En este contexto y bajo la ley hídrica vigente, se han otorgado 536.000 concesiones, entre las que se destacan empresas embotelladoras de agua, refresqueras y cerveceras como principales beneficiarias, con más de 300 concesiones registradas a su favor¹⁵.

Así, México enfrenta una crisis hídrica que no solo deriva de la escasez de agua, sino de fallas estructurales en la gobernanza y la gestión del agua. La ausencia de políticas públicas con enfoque de derechos humanos, de género e interseccionalidad ha profundizado los impactos diferenciados sobre mujeres, comunidades rurales e indígenas.

La concentración y mercantilización del agua en México perpetúa una injusticia ambiental que limita la participación de las mujeres en la toma de decisiones, invisibiliza su papel en la gestión cotidiana del agua y refuerza el modelo actual contrario al derecho humano al agua.

Perspectiva de género y su necesidad de integración en la legislación hídrica mexicana

Con la finalidad de entender el enfoque del presente capítulo, resulta necesario abordar la concepción de género, entendida como una categoría fundamental para analizar

¹⁴ Navarro Trujillo, M. L., “Luchas en defensa de la vida en contextos de despojo y violencia capitalista en México: un acercamiento desde la producción de lo común”, en *Colonialismo, comunidad y capital*, CIESAS, 2023, p. 166, https://catedraalonso-ciesas.udg.mx/sites/default/files/2023_-_colonialismo_comunidad_y_capital_0.pdf [consulta: 08 de octubre de 2025].

¹⁵ Franco, Lauren, “Los dueños del agua: trasnacionales acaparan reservas, mientras México avanza al temido ‘Día Cero’”, en *Contra línea*, Ciudad de México, 2020, 6 de enero, <https://tinyurl.com/msxv7cx5> [consulta: 19 de septiembre de 2025].

las dinámicas de poder y desigualdad que atraviesan las relaciones sociales, incluidas aquellas vinculadas con el agua.

Diversas autoras proponen su propia definición de género. Algunas lo conciben como una estructura de poder que organiza jerárquicamente las relaciones¹⁶, otras como una categoría relacional que permite entender la forma en la que se construyen y mantienen las diferencias entre hombres y mujeres dentro de las estructuras sociales¹⁷, y otras más bien como roles, características y oportunidades definidos por la sociedad que se consideran apropiados para cada persona¹⁸.

En esta investigación, se entiende el género como una construcción dinámica que evoluciona a medida que las sociedades cambian. A lo largo de la existencia humana, las definiciones y expectativas de género han reforzado estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y la marginalización, especialmente de las mujeres, y en particular de aquellas pertenecientes a comunidades indígenas, agrarias, rurales, periurbanas y periféricas.

Es importante precisar que, a lo largo de este texto, el género no será entendido como una categoría limitada al estudio de las mujeres. Por el contrario, se asume que el género atraviesa a todas las personas como una estructura social que impone expectativas, roles y jerarquías asociadas a lo masculino y lo femenino. En este sentido, el género se aborda como una construcción social, mientras que el sexo se utiliza para referirse a dimensiones biológicas específicas, como la menstruación.

¹⁶ Segato, R., *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2016, <https://tinyurl.com/c7du7njs> [consulta: 27 de septiembre de 2025].

¹⁷ Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 2.^a ed., Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México, 1993, p. 51, https://www.academia.edu/36161731/Marcela_Lagarde_Los_cautiverios_de_las_mujeres_Madresposas_monjas_putas_presas_y_locas_pdf [consulta: 26 de julio de 2024].

¹⁸ Organización Mundial de la Salud, *Género y Salud*, 2018, <https://tinyurl.com/2ksx5pfk> [consulta: 27 de septiembre del 2025].

Comprender el género como una categoría dinámica permite analizar la forma en que las desigualdades se producen y reproducen en distintos ámbitos sociales, como la gestión del agua. Un ejemplo central de estas desigualdades es la división sexual del trabajo, pues han sido asignadas a los hombres las labores consideradas productivas, es decir, aquellas que generan bienes o servicios que tienen un valor económico visible mientras ocupan espacios públicos, lo que les confiere una mayor visibilidad y reconocimiento social. En contraste, a las mujeres se les han asignado tareas reproductivas, que incluyen el trabajo doméstico y de cuidado, actividades que, aunque son fundamentales para la reproducción y sostenimiento de la vida, no son remuneradas y se desarrollan mayoritariamente en el ámbito privado¹⁹.

Si bien en las últimas décadas se han dado avances importantes en el reconocimiento de la necesidad de redistribuir las tareas de cuidado y las responsabilidades domésticas, estas labores siguen invisibilizadas y asignadas a las mujeres. Definir qué y quiénes cuidan es complejo, pues los cuidados implican trabajo, esfuerzo y tiempo ante necesidades físicas, biológicas, afectivas y emocionales; las prácticas culturales asociadas a los roles y estereotipos de género delegan una larga lista de tareas a las mujeres, no solo dentro del ámbito familiar, sino también respecto del mantenimiento social.

La división sexual del trabajo relacionada con la obtención y gestión del agua es una manifestación clara de las desigualdades de género que persisten en diversas comunidades. En muchas culturas, las mujeres son consideradas las principales responsables de las tareas domésticas, lo que incluye la recolección de agua, pues las cifras indican que en siete de cada diez hogares donde el agua no está disponible

¹⁹ Benería, L., "The Sexual Division of Labor and the Industrialization Process: A Survey of the Literature", en *Latin American Perspectives*, vol. 4, n.º 1/2, Winter-Spring 1977, pp. 51-71, <https://www.jstor.org/stable/27819239> [consulta: 28 de septiembre de 2025]. Traducción propia.

en las viviendas, son las mujeres y niñas quienes tienen la responsabilidad principal de recolectarla²⁰. Esta labor, que puede requerir largas caminatas y un considerable gasto de tiempo y energía, no solo limita su acceso a la educación y el empleo, sino que también se traduce en un impacto negativo en la dignidad de vida de las mujeres²¹.

Según datos de Naciones Unidas, al año 2022, los desafíos relacionados con el acceso al agua, el saneamiento y la higiene seguían siendo alarmantes a nivel mundial, pues alrededor de 2.2 mil millones de personas carecían de acceso a agua potable gestionada de manera segura, incluidas 115 millones que dependían de agua de superficie para satisfacer sus necesidades. En cuanto al saneamiento, 3.5 mil millones de personas carecían de servicios seguros, de las cuales 419 millones todavía practicaban la defecación al aire libre²².

La falta de servicios básicos de higiene relacionados con el agua afecta a 2.000 millones de personas a nivel mundial, de las cuales se calcula que 653 millones no cuentan con ninguna instalación para estos servicios. Por otro lado, más de mil millones carecen de acceso a servicios de agua potable gestionados de forma segura²³, lo que evidencia la desigualdad de género en el acceso a este derecho fundamental.

²⁰ Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Organización Mundial de la Salud (OMS), *Progresos en materia de agua para consumo, saneamiento e higiene en los hogares 2000-2022: el género en el punto de mira*, Nueva York, 2023, p. VII, 15, <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/FactSheet35sp.pdf> [consulta: 12 de septiembre de 2025].

²¹ Gutiérrez Villalpando, V., Nazar Beutelspacher, Austreberta *et al.*, “Género y participación de las mujeres en la gestión del agua en las subcuencas Río Sabinal y Cañón del Sumidero, Berriozábal, Chiapas”, en *Revista de Estudios de Género, La ventana*, vol. IV, n.º 38, 2013, pp. 246-276. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, <https://www.redalyc.org/pdf/884/88430445009.pdf> [consulta: 23 de septiembre del 2025].

²² Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Organización Mundial de la Salud (OMS), *Op. cit.* p. VIII, 37.

²³ *Ibidem*.

De acuerdo con el Relator Especial sobre el derecho humano al agua potable y el saneamiento, cuando no se dispone de agua en una vivienda, las mujeres y niñas son a quienes se les delega la tarea de encargarse de la obtención del agua, lo cual además afecta otros derechos humanos, como el acceso a la educación, a una vivienda adecuada, a la salud, a la alimentación y a una menstruación digna, entre otros²⁴.

En ese sentido, es fundamental reconocer que necesidades como la menstruación y la gestación son sistemáticamente ignoradas en el diseño de instalaciones de agua y saneamiento en hogares, espacios educativos, hospitales y otros espacios públicos²⁵. La forma en la que esto se ha invisibilizado reproduce desigualdades estructurales y limita el ejercicio de diversos derechos fundamentales, lo que evidencia la urgencia de integrar la perspectiva de género en la legislación regulatoria de la gestión hídrica.

Un ejemplo de lo anterior ocurre cuando no hay acceso al agua dentro del hogar, lo que obliga a las personas a recurrir a letrinas comunes o espacios abiertos, situación que expone especialmente a mujeres y niñas a riesgos de acoso, agresiones sexuales y distintas formas de violencia. De igual forma, la ausencia de la plena garantía de este derecho en espacios educativos constituye una barrera para la asistencia escolar de las niñas, particularmente durante su menstruación, lo que perpetúa desigualdades de género que derivan en altos niveles de deserción escolar²⁶.

²⁴ Relator Especial sobre el derecho humano al agua potable y al saneamiento, *Informe sobre la igualdad de género en relación con el derecho humano al agua potable y al saneamiento*, Naciones Unidas, doc. A/HRC/33/49, 27 de julio de 2016, párr. 2.

²⁵ Sanitation and Water for All, *Agua, saneamiento e higiene con perspectiva de género. Documento de orientación*, primera edición, Nueva York, Sanitation and Water for All, 2020, [en línea], disponible en <https://tinyurl.com/3xd2epuy> [consulta: 26 de septiembre de 2025].

²⁶ Organización de las Naciones Unidas, Organización Mundial de la Salud, *El Derecho al Agua Folleto Informativo 35*, Ginebra, p. 13-14

Es imprescindible analizar las desigualdades en el acceso al agua más allá de las distinciones entre mujeres y hombres, pues las condiciones de vida se encuentran atravesadas también por factores socioeconómicos y la histórica configuración de las relaciones de poder que profundizan la exclusión y la discriminación²⁷. Estas desigualdades no son accidentales ni aisladas, son el resultado de un sistema de opresión que se encuentra en el despojo territorial, en las brechas económicas y las violencias que operan sobre los cuerpos, especialmente los feminizados, y en la vida de aquellos quienes históricamente han sido vulnerados.

En el Sur Global, estas desigualdades se agudizan por las limitaciones estructurales, como la baja cobertura de red pública de distribución de agua, su obsolescencia y las intermitencias en el servicio, mientras que en el Norte Global la inaccesibilidad al servicio usualmente se encuentra relacionada con el precio del agua²⁸. En ese sentido, aun en contextos donde se cuenta con conexión a una red de distribución hídrica, pueden existir intermitencia o costos excesivos, lo cual continúa poniendo sobre las mujeres la responsabilidad de una sobrecarga física, mental y emocional, dado que gestionan múltiples fuentes de agua, como pueden ser pipas y pozos, o incluso se endeudan con el fin de garantizar el acceso para sus familias.

En México existen algunos ejemplos recientes referentes a la distancia y tiempo invertidos por parte de las mujeres para acceder a fuentes de agua. Las mujeres de la comunidad rural de Apalani, en el Estado de Guerrero, enfrentan una crisis socioambiental agravada por el huracán Otis, a

[en línea], <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/FactSheet35sp.pdf> [consulta: 2 de octubre de 2024].

²⁷ *Ibidem*, párr. 5.

²⁸ Zapana-Churata, L., March, H., Saurí I Pujol, D., “Las desigualdades de acceso al agua en ciudades del Sur Global desde el enfoque de la Ecología Política Urbana”, en *Documents d’anàlisi geogràfica*, vol. 69 (2), España, 2023, pp. 439-461, https://ddd.uab.cat/pub/dag/dag_a2023v69n2/dag_a2023v69n2p439.pdf [consulta: 10 de mayo de 2025].

raíz de lo cual la escasez de agua potable ha obligado a las mujeres a dedicar hasta siete horas diarias para recolectarla en pozos comunitarios, una tarea que usualmente realizan a pie o, en el mejor de los casos, con animales de carga, como burros²⁹.

Lo anterior demuestra cómo la combinación de eventos climáticos, infraestructura insuficiente y la falta de garantía del derecho humano al agua con enfoque de género impacta de manera desproporcionada en mujeres, niñas y personas menstruantes. Además del agotador trabajo físico que requiere la recolección del agua, enfrentan condiciones de saneamiento precarias, mientras que sus saberes, prácticas y necesidades siguen ignorados dentro de la gestión comunitaria del agua y las políticas públicas.

La limitada participación de las mujeres en los procesos involucrados con el derecho humano al agua refleja la persistencia de estructuras patriarcales y constituye un obstáculo directo para construir políticas hídricas sostenibles y justas. Integrar la perspectiva de género implica reconocer a las mujeres como actoras clave en la formulación y ejecución de legislación y política hídrica, considerando sus experiencias, saberes y propiedades relacionadas con el cuidado, salud y sostenibilidad. Únicamente a través de este reconocimiento es posible avanzar hacia una justicia hídrica efectiva con enfoque de derechos humanos y género que garantice condiciones de vida digna para todas las personas.

Conclusión

La revisión efectuada evidencia que la ausencia de una legislación específica que garantice el derecho humano al agua con enfoque de derechos humanos y de género sostiene

²⁹ Arratibel, A. J., "Hasta siete horas diarias para recolectar agua: la resistencia de las campesinas de Acapulco", en *El País*, México, 15 de junio de 2024, <https://tinyurl.com/4ct694b6> [consulta: 20 de septiembre de 2025].

las desigualdades estructurales en su acceso y gestión. Las mujeres, niñas y personas menstruantes continúan asumiendo de manera desproporcionada las labores vinculadas con la obtención, almacenamiento y uso del agua, lo que repercute directamente en su acceso a otros derechos esenciales, como la educación, la salud y una vida libre de violencia.

Asimismo, la Ley de Aguas Nacionales no cumple con los estándares internacionales de protección del derecho humano al agua, ya que mantiene una orientación extractivista y mercantil que desconoce la dimensión social, ambiental y de cuidado del agua.

Por ello, la incorporación de la perspectiva de género, las epistemologías comunitarias y los saberes de América afro-Abya Yala resultan fundamentales para la construcción de marcos normativos incluyentes y sostenibles. Integrar la perspectiva de género en la legislación hídrica mexicana no es únicamente una obligación jurídica, sino una apuesta política indispensable para transitar hacia una justicia hídrica decolonial que reconozca la interdependencia entre cuerpo, territorio y agua.

Bibliografía

- Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe (Acuerdo de Escazú) (4 de marzo de 2018). <https://tinyurl.com/4y4jntx3>.
- Arratibel, A. J. (15 de junio de 2024). Hasta siete horas diarias para recolectar agua: la resistencia de las campesinas de Acapulco. *El País*, México. <https://tinyurl.com/4ct694b6>.
- Benería, L. (1977). The Sexual Division of Labor and the Industrialization Process: A Survey of the Literature. *Latin American Perspectives*, vol. 4, n.º 1/2, Winter-Spring, pp. 51-71. <https://www.jstor.org/stable/27819239>.

- CONAGUA. SEMARNAT (2016). Estadísticas del agua en México 2015, México.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (5 de febrero de 1917). <http://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/CPEUM.pdf>.
- Convención relativa a los humedales de importancia internacional especialmente como hábitat de aves acuáticas (Convención Ramsar) (2 de febrero de 1971). Art. 3.1. https://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/current_convention_text_s.pdf.
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (18 de diciembre de 1979). <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-elimination-all-forms-discrimination-against-women>.
- Convenio sobre la Diversidad Biológica (5 de junio de 1992, en vigor desde el 29 de diciembre de 1993). <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>.
- Declaración de Mar del Plata sobre provisión del agua potable y saneamiento básico, Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Agua (1977). Mar del Plata. <https://gsagua.com/wp-content/uploads/2014/07/1977-mar-del-plata.pdf>.
- Decreto por el que se Declara reformado el párrafo quinto y se adiciona un párrafo sexto recorriéndose en su orden los subsecuentes, al artículo 4.º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (8 de febrero de 2012). Diario Oficial de la Federación, Ciudad de México. <http://bit.ly/3Vj12JK>
- Domínguez, J. (2016). Derecho humano al agua y al saneamiento. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Jiutepec. <http://bit.ly/4gn8H37>.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y Organización Mundial de la Salud (OMS) (2023). Progresos en materia de agua para consumo, saneamiento e higiene en los hogares 2000-2022: el género en el punto de mira. Nueva York, pp. VII, 15. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/FactSheet35sp.pdf>.

- Franco, L. (6 de enero de 2020). Los dueños del agua: transnacionales acaparan reservas, mientras México avanza al temido “Día Cero”. *Contralínea*, Ciudad de México. <https://contralinea.com.mx/portada/los-duenos-del-agua-trasnacionales-acaparan-reservas-mientras-mexico-avanza-al-temido-dia-cero/>.
- Gutiérrez Villalpando, V.; Nazar Beutelspacher, A. et al. (2013). Género y participación de las mujeres en la gestión del agua en las subcuencas Río Sabinal y Cañón del Sumidero, Berriozábal, Chiapas. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, vol. IV, n.º 38, pp. 246-276. Universidad de Guadalajara, Guadalajara. <https://www.redalyc.org/pdf/884/88430445009.pdf>.
- Lagarde y de Los Ríos, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 2.ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México, <https://tinyurl.com/mr47pjn6>.
- Ley de Aguas Nacionales (1 de diciembre de 1992). <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAN.pdf>.
- Navarro Trujillo, M. L. (2023). Luchas en defensa de la vida en contextos de despojo y violencia capitalista en México: un acercamiento desde la producción de lo común. En *Colonialismo, comunidad y capital*. CIESAS. <https://tinyurl.com/2wthvn4n>.
- Organización de las Naciones Unidas, Organización Mundial de la Salud. *El Derecho al Agua Folleto Informativo 35°*. Ginebra, pp. 13-14. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/FactSheet35sp.pdf>.
- Organización Mundial de la Salud (2018). *Género y Salud*. <https://tinyurl.com/2ksx5pfk>.
- Relator Especial sobre el derecho humano al agua potable y al saneamiento (27 de julio de 2016). *Informe sobre la igualdad de género en relación con el derecho humano al agua potable y al saneamiento*. Naciones Unidas, doc. A/HRC/33/49.

- Resolución A/RES/64/292, el Derecho Humano al Agua y Saneamiento (28 de julio de 2010). <http://bit.ly/3KnI1Dn>.
- Sanitation and Water for All (2020). Agua, saneamiento e higiene con perspectiva de género. Documento de orientación, 1.ª ed. Nueva York. <https://tinyurl.com/3xd2epuy>.
- Segato, R. (2016). La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf.
- Zapana-Churata, L.; March, H.; Saurí I Pujol, D. (2023). Las desigualdades de acceso al agua en ciudades del Sur Global desde el enfoque de la Ecología Política Urbana. *Documents d'anàlisi geogràfica*, vol. 69 (2), España, pp. 439-461. https://ddd.uab.cat/pub/dag/dag_a2023v69n2/dag_a2023v69n2p439.pdf.

Conflicto, gestión y defensa del agua

Comunidades pesqueras artesanales defendiendo el agua, bien común

ROXANA RUIZ BUENDÍA Y JOÃO GONÇALVES DE SANTANA

A principios de 2023, luego de haber pasado un año estudiando el doctorado en Estado y Sociedad y de haberme mudado al área de estudio, conocí al señor João. La convivencia con él y demás líderes del territorio pesquero al que recién había llegado posibilitó la coconstrucción del tema de la investigación. También me permitió escuchar testimonios sobre los desafíos que diversas comunidades dedicadas a la pesca artesanal y a la agricultura familiar han enfrentado para preservar el control colectivo de sus territorios tradicionales, directamente de las voces de sus protagonistas. Dentro de los varios conflictos socio-territoriales (Lastra-Bravo, 2022) que me habían estado contando, el caso del canal de drenaje en la comunidad de Campinhos me pareció el más adecuado. Pero, antes de dar cualquier otro paso hacia la escritura del resumen, consulté al señor João, originario de esa comunidad, y a otros dos líderes locales con los que más había estado interactuando, para preguntarles si les parecía relevante siquiera intentar participar del proceso. Todos respondieron positivamente, afirmando que el caso de Campinhos se encuadraba en el objetivo de esta convocatoria, resaltando la oportunidad que significaba ocupar un espacio académico internacional para exponer la situación. Acordamos, así, la cocreación del capítulo. El señor João y yo nos reunimos en varias ocasiones para escoger los puntos centrales a desarrollar, registrar detalles del caso y ajustar el texto. Los otros dos líderes, por su parte, revisaron, corrigieron y eventualmente aprobaron la versión final.

Meses después del evento, el señor João y yo recibimos la invitación para escribir este capítulo. Decidimos aceptarla y preservar el objetivo: denunciar cómo la apertura del canal de drenaje dentro de Campinhos ha atentado contra los modos de vida tradicional de la comunidad, así como documentar algunas tácticas locales implementadas para combatir la situación. Dedicamos la parte inicial del texto a describir las múltiples identidades que conforman la comunidad de Campinhos, destacando los roles que en ellas tienen las aguas. En seguida, describimos el caso del canal de drenaje, enfatizando cómo no solo las identidades colectivas, sino también la propia sobrevivencia humana en Campinhos, son amenazadas. Por último, registramos las principales tácticas utilizadas por la comunidad para, en nombre de la protección de las aguas, fortalecer el control local y tradicional sobre su territorio.

Las aguas en las múltiples identidades de Campinhos

Campinhos es una comunidad rural del municipio de Canavieiras, ubicada en el litoral sur del estado de Bahía, en la región noreste de Brasil. Localizada entre los deltas de los ríos Jequitinhonha y Pardo, y dado que se trata de una planicie costera al nivel del mar, las tierras de Campinhos y alrededores son extremadamente propensas a inundaciones de origen fluvial (lluvias y desbordamientos de ríos) y marítimo (mareas altas). Los tipos de suelo y vegetación de cada tipo de zona inundable regulan los flujos y tiempos de permanencia del agua superficial y subterránea en la zona: cordones arenosos y manglar, en las zonas de influencia predominantemente marítima, y terrenos inundables y vegetación aluvial, en las zonas de influencia predominantemente fluvial (Santos, Rangel, 2024) (imágenes 1 y 2).



Imagen 1. Comunidades arbóreas aluviales (esquinas superiores) y vegetación de brejo costero (centro) en la planicie de inundación del río Jequitinhonha, en el municipio de Belmonte, Bahía, Brasil. Fuente: Santos y Rangel (2024: 19).



Imagen 2. Manglar y canal de río Jequitinhonha, entre los municipios de Canavieiras y Belmonte, Bahía, Brasil. Fuente: archivo personal, septiembre 2022.

Para llegar a Campinhos, desde el centro de Canavieiras, lo más común es transportarse en lancha y recorrer cerca de 10 kilómetros de río. También hay acceso terrestre, pero la distancia por esa ruta es casi el doble. En Campinhos no hay red pública de agua entubada ni de drenaje; el agua que se bebe y usa para las tareas domésticas es obtenida de pozos artesanales individuales —por casa—. En 2009 se terminó de instalar la red de energía eléctrica, que llegó a los tres micronúcleos en los que están agrupadas las viviendas. La única escuela que hay en la localidad ofrece servicio hasta el cuarto grado. Quien quiera continuar estudiando debe hacerlo en alguna escuela en la cabecera municipal de Canavieiras, pudiendo usar el *barco-escola* como medio de transporte.

La mayoría de las aproximadamente 200 familias que viven en Campinhos desciende del linaje de los Gonçalves o de los Santana. Hace algunos años comenzó a circular en la localidad la idea de solicitar al Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) la titulación de Campinhos como territorio *quilombola*. Las comunidades *quilombolas* son grupos étnicos predominantemente integrados por población afrodescendiente y que tienen relaciones propias y específicas de parentesco, ancestralidad y culturales que rigen los vínculos con el territorio (MDA, 2020). La titulación de un área como territorio *quilombola* es una forma de exigir que el Estado garantice el derecho territorial particular de estas comunidades. En términos generales, el proceso de titulación implica que la comunidad se autorreconozca como comunidad *quilombola*, que entidades técnicas y de investigación elaboren varios tipos de informes, que el Estado brasileño publique un documento donde se reconocen los límites geográficos del *quilombo*, que a partir de él se expropien inmuebles privados dentro del área —en caso de haber— y que la asociación legalmente constituida por la comunidad *quilombola* reciba el título de la tierra. Este título, colectivo e imprescriptible, prohíbe la venta, renta o empeño de la tierra titulada (MDA, 2025).

La pesca artesanal y la agricultura familiar han sido y continúan siendo las principales fuentes de subsistencia en Campinhos. Una parte de la captura y de la cosecha se consume localmente, mientras que el restante se vende a acaparadores. Las jornadas de pesca suelen llevarlas a cabo pares de hombres, normalmente emparentados, embarcados en *bateiras* —embarcaciones largas y angostas de madera, movidas a motor—. A pesar de la cercanía de Campinhos al mar, la pesca es realizada en el río porque las artes de pesca, atarrayas, caña de pescar, *tainheira* y *três malho*, así como las embarcaciones usadas están hechas para el ambiente estuarino. Con relación a la extracción de crustáceos y moluscos, esta es una actividad realizada mayormente por mujeres, en pares o tríos de parientes. La extracción se hace en el manglar alrededor de Campinhos, a las zonas más cercanas se accede a pie y a las más alejadas en *bateira*. El siri se captura con *siripolla*, el cangrejo con *redinha* y el ostión con machete. El procesamiento para el consumo de pescados y mariscos es predominantemente realizado por mujeres en los patios de sus casas. El comercio, por su parte, lo llevan a cabo hombres y mujeres: el trato con las o los consumidores finales es trabajo de las mujeres, mientras que el trato con acaparadores y el transporte de la mercancía a la cabecera municipal, de los hombres.

Por entender que su bienestar está en función de la integridad de los ecosistemas de los que extraen alimento y remedio, Campinhos y otras comunidades pesqueras artesanales de la región litoral sur de Bahía han conservado los ríos, manglares, estuarios y mar a su alrededor. A principios de la década de los 2000, un grupo de *marisqueiras*¹ de Canavieiras lideró el movimiento a partir del cual se crearon la Reserva Extractivista² (Resex) de Canavieiras, en

1 Personas dedicadas a la extracción y beneficio de crustáceos y moluscos popularmente denominados “mariscos”.

2 En Brasil, así como en buena parte de América Latina, el término “extractivismo” —*extrativismo*, en portugués— suele vincularse a la apropiación a gran escala de recursos naturales, a su exportación como materia prima y

2006; la Asociación Madre de Extractivistas de la Resex de Canaveiras (Amex) y la Red de Mujeres de Comunidades Extractivistas Pesqueras del Sur de Bahía (Red de Mujeres), ambas en 2009 (Dumith, 2012, 2017; Ettinger, 2013).

Las Resex son una categoría federal de área natural protegida única de Brasil, gestada a partir de la lucha de *seringueiros*³ amazónicos por su propio territorio, a inicios de la década de 1980 (Cunha, 2010). En el mundo de la conservación ambiental vía áreas naturales protegidas, las Resex se diferencian y destacan de otras categorías por criticar los principios del modelo hegemónico de “Parques Nacionales”, también conocido como conservación de tipo fortaleza (Tauli-Corpuz, Alcorn, Molnar, 2018) o conservación colonial (Domínguez, Luoma, 2020). Para este modelo, el alto nivel de conservación biológica de ciertos lugares en el mundo son resultado de la no intervención humana en ellos. Para que estos parches de “naturaleza salvaje intocada” (Diegues, 2008 [1994]) continúen preservados, los Estados asumen la responsabilidad de aislarlos y protegerlos contra la presencia humana (Berkes, 2007). La principal premisa de las Resex es opuesta a la de los parques: si en la actualidad hay áreas ambientalmente conservadas es porque ha habido grupos sociales que, por medio de sus modos de vida, las han mantenido en ese estado.

Las áreas decretadas Resex, así como los quilombos, pasan a ser tierras de dominio público, debiendo el Estado expropiar las propiedades privadas dentro de él, en caso de que haya, y otorgar a la asociación de extractivistas un contrato de concesión de derecho real de uso (Brasil, 2000,

a la inserción subordinada de los países exportadores a la economía globalizada (Svampa, 2023 [2019]). Sin embargo, en el universo de los pueblos originarios y comunidades tradicionales en Brasil, el término es usado para referirse a la colecta de elementos de la naturaleza que hacen parte de sus modos de vida. Así, pescadores y *marisqueiras* artesanales, *quebradeiras de coco babaçu* y *apanhadoras de flores sempre-viva* son ejemplos de comunidades extractivistas.

³ Comunidades extractivistas de caucho natural de árboles llamados *seringueiras*.

2002). En el caso de la Resex de Canavieiras, el proceso de regularización de tenencia de la tierra está en las primeras etapas pues el Instituto Chico Mendes de Conservación de la Biodiversidad (ICMBio), órgano de gestión ambiental responsable de áreas naturales protegidas federales, aún no ha obtenido la documentación necesaria para iniciar el proceso de expropiación (Santos, Rangel, 2024).

En resumen, para las y los habitantes de Campinhos, al mismo tiempo *quilombolas*, pescadores artesanales, *marisqueiras*, agricultores familiares, extractivistas y beneficiarios de una Resex, el agua es bebida, medio de transporte, riego, depósito de alimento y entretenimiento.

¿Simples canales de drenaje?

En 2004, mediante procesos de enajenación de bienes inmuebles públicos, tierras de la comunidad de Campinhos pasaron a ser tratadas como tierra privada. En ellas se instalaron cinco haciendas: *Lua Cheia*, *Cosme e Damião*, *Lembranças*, *Brejo do Jacaré* y *Nova Vida* (Santos, Rangel, 2024). Desde entonces, han colocado cercas de púas y electrificadas, introducido ganado bovino de pastoreo libre y, más recientemente, cavado canales de drenaje (*valas*, en portugués) para drenar el agua de los terrenos inundables y posteriormente plantar forraje. Hasta 2024, habían sido cavados 8.3 kilómetros de canales de drenaje: uno principal y dos secundarios, con 1.7 metros de profundidad (Santos, Rangel, 2024) (imágenes 3 y 4).

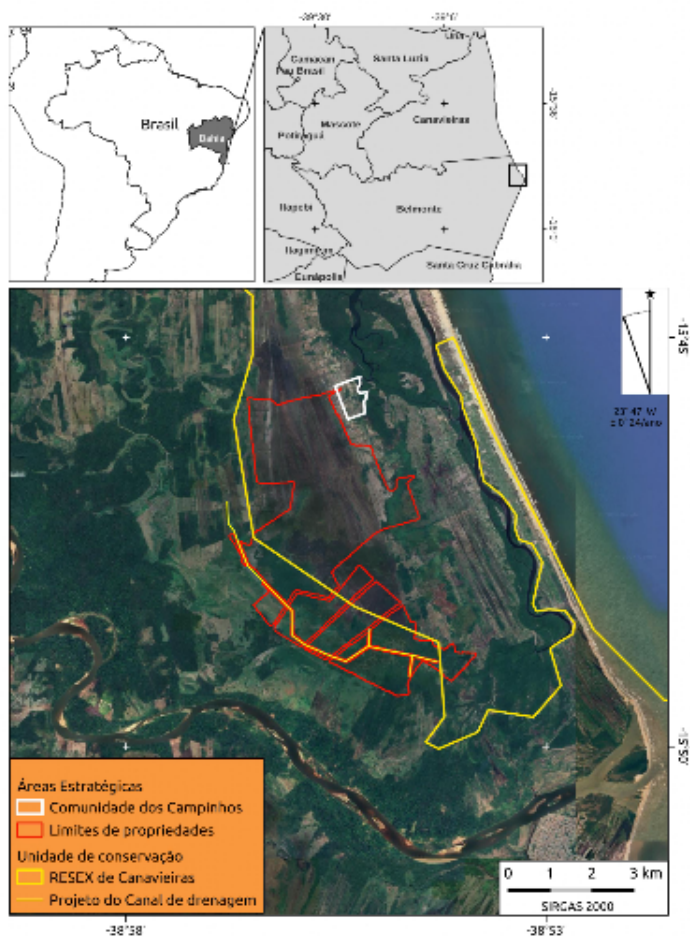


Imagen 3. Localización de Campinhos, la Reserva Extractivista de Canavieiras, haciendas y el proyecto de canales de drenaje, en los municipios de Canavieiras y Belmonte, Bahía, Brasil. Fuente: Santos y Rangel (2024: 7).



Imagen 4. Canal de drenaje cavado en área de brejo costero, en las inmediaciones de Campinhos, Canavieiras, Bahía, Brasil. Fuente: Santos y Rangel (2024: 28).

El drenaje del agua superficial y la sustitución de vegetación nativa por forraje son actividades para las cuales el Estado emitió su aval. Entre 2017 y 2020, la Secretaría de Medio Ambiente de Bahía (SEMA), el Instituto de Medio Ambiente y de Recursos Hídricos (INEMA) y la Secretaría Municipal de Medio Ambiente de Belmonte (SEMMA) otorgaron licencias ambientales, partiendo de la premisa de que las intervenciones en las haciendas no causarían impactos irreversibles a la biodiversidad local ni al medio ambiente (Santos, Rangel, 2024). Nótese que, siguiendo la tendencia biológico/ecológico-céntrica de la conservación ambiental hegemónica, el sistema de licencias ambientales no considera las afectaciones que las actividades permitidas tendrán sobre los modos de vida de las poblaciones tradicionales. En palabras de la profesora Lúcia Anello (2009: 85, traducción nuestra): el otorgamiento de las licencias es “el momento en que el emprendimiento recibe permiso del Estado para contaminar, impactar y degradar el medio ambiente”.

Las actividades de las haciendas han afectado significativamente el modo de vida tradicional en Campinhos. Las cercas impiden el acceso al área de *dendezeiros*, planta del fruto con el cual producen aceite de *dendê* para autoconsumo y venta, y a un camino comunitario que “según los antiguos, tenía más de 300 años” (Observatório do Rio Pardo, 2024, traducción nuestra). El ganado, por su parte, ha dañado cercas que comunitarios colocaron alrededor de sus áreas de cultivo familiar, lo que deriva en conflictos sociales. Con respecto a los canales de drenaje, se verificó que interceptan el acuífero en al menos dos puntos; incrementaron el potencial de salinización del acuífero y del suelo; provocaron la sequía de áreas anteriormente húmedas y la disminución de disponibilidad de agua para consumo humano y demás animales (Santos, Rangel, 2024). Otra alteración registrada por habitantes de Campinhos es el cambio de comportamiento de especies de manglar en la zona del río donde desemboca el canal. La hipótesis comunitaria es que esto es provocado por la dilución del agua salobre del río con el agua dulce de los terrenos inundables. Aunque la mayoría de estos cambios suceden en los terrenos inundables, sus impactos se sienten en los demás sistemas naturales aledaños, como el subsuelo, los ríos y el manglar por la interconexión que hay entre ellos (Observatório do Rio Pardo, 2024).

El sector agrícola ganadero es solo uno de los que afectan directamente a las poblaciones tradicionales de la Resex de Canavieiras; añádase a esta lista la carcinicultura —producción de camarón—, el monocultivo de cacao y la especulación inmobiliaria. Además, Ilhéus, municipio colindante con la región más al norte de la Resex, es la sede de dos megaproyectos: el Complejo Portuario y de Servicios *Porto Sul* y la Ferrovia de Integración Oeste-Este (FIOL, por sus siglas en portugués). Se prevé que el primero use 1.8 millones de hectáreas de litoral bahiano, sea centro de acaparamiento y distribución de hierro, soya y otros *commodities* y, con el tiempo, ocupe el tercer lugar entre los puertos nacionales, por la cantidad de mercancía que movilizará (IHU,

2012). El segundo proyecto busca conectar los estados de Bahía y Tocantins con una vía férrea de aproximadamente 1,500 kilómetros (INFRA, 2025). La FIOI, a su vez, será parte del Corredor Bioceánico, sistema ferroviario que pretende conectar al *Porto Sul* con el Puerto de Chancay, ¡en Perú! (*O Expresso*, 2025).

Banderas de lucha

Habitantes de Campinhos, a través de su organización local, la Asociación de Pescadores y Agricultores de Campinhos (APAC), han pedido apoyo a la Amex y a la Red de Mujeres para enfrentar esta situación. Entre 2019 y 2024, las entidades solicitaron a los ministerios públicos federal y estatal (Bahía) conducir *inquéritos civis*, procedimiento administrativo investigativo particular de estos organismos públicos brasileños, y ordenaron acciones civiles públicas a partir de los resultados de los primeros. Con las investigaciones se detectaron las irregularidades de las licencias ambientales estatales y registraron daños causados por los canales de drenaje. Ya con las acciones civiles públicas, se justificó la suspensión de la excavación de los canales, se solicitó la suspensión de las licencias ambientales estatales y se ordenó la conducción de evaluaciones de impacto ambiental sobre el socio-ecosistema (Santos, Rangel, 2024).

A pesar de la suspensión de las licencias estatales, la excavación de los canales de drenaje no se detuvo y mucho menos se realizaron las acciones de remediación ambiental. El as bajo la manga agropecuaria fueron los permisos municipales, que no fueron cuestionados (Santos, Rangel, 2024). Las excavaciones, que continuaron hasta llegar al río, fueron esta vez acompañadas con la presencia de individuos visiblemente armados y amenazas, hasta de muerte, a las y los líderes locales que no aceptaron sus “acuerdos”, como ceder puntos de energía eléctrica para el funcionamiento de

la cerca y el uso de tierras de la Resex para la producción de ganado (Observatório do Rio Pardo, 2024).

Además de los organismos públicos, la Amex y la Red de Mujeres han pedido apoyo a sus aliados. La cobertura sobre el asunto ha sido dada por la *Teia dos Povos*, el Observatorio de Río Pardo y ahora el Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS). Asimismo, estudios técnicos han sido elaborados por investigadoras e investigadores de la Universidad Federal del Sur de Bahía (UFESB).

Dependiendo del escenario, Campinhos puede ondear la bandera que le parezca la más adecuada. En foros biológico-centrados: ¡Protección del manglar! ¡Ríos vivos y libres! ¡Cuidado del hábitat de aves migratorias y especies endémicas! En espacios socio-centrados: ¡Derechos quilombolas, pesqueros y extractivistas! ¡Agricultura familiar! ¡Turismo de base comunitaria! ¡Economía social y solidaria! Sea cual fuere, y que en todos los casos la razón les asiste, el objetivo de fondo será una vida colectiva digna y autónoma.

Bibliografía

- Anello, L. de F. S. (2009). O pré e a pós-licença: o processo educativo e a tramitação legal e burocrática do licenciamento. In C. F. B. Loureiro (org.), *Educação Ambiental no contexto de medidas mitigadoras e compensatórias de impactos ambientais: a perspectiva do licenciamento*. Salvador: Instituto do Meio Ambiente, pp. 83-104. Série Educação Ambiental, vol. 5.
- Berkes, F. (2007). Community-based conservation in a globalized world. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Washington D.C., vol. 104, n.º 39, pp. 15188-15193. <https://doi.org/10.1073/pnas.0702098104> (consulta: 21 de julio de 2025).

- Brasil. Lei n.º 9.985, de 18 de julho de 2000. Brasília: DOU, 2000a. <http://bit.ly/4mYY8oV> (consulta: 29 de septiembre de 2025).
- Brasil. Decreto n.º 4.340, de 22 de agosto de 2002. Brasília: DOU, 2002. <http://bit.ly/42V7YAF> (consulta: 29 de septiembre de 2025).
- Cunha, C. C. (2010). *Reservas Extrativistas: institucionalização e implementação no Estado brasileiro dos anos 1990*. Tesis (Doctorado en Psicossociología de Comunidades y Ecología Social), Instituto de Psicossociología, Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), Río de Janeiro. <https://tinyurl.com/36dtvczc> (consulta: 27 de octubre de 2025).
- Diegues, A. C. (2008). *O mito moderno da natureza intocada*. 6.ª ed. rev. amp. São Paulo: HUCITEC; NUPAUB/ Universidade de São Paulo [1994]. Coleção Ecologia e Cultura, 1. <https://tinyurl.com/33bywd4c> (consulta: 27 de enero de 2025).
- Domínguez, L.; Luoma, C. (2020). Decolonising conservation policy: how colonial land and conservation ideologies persist and perpetuate indigenous injustices at the expense of the environment. *Land*, Basel, vol. 9, n.º 65. <https://doi.org/10.3390/land9030065> (consulta: 1 de julio de 2025).
- Dumith, R. (2012). *Dinâmicas do sistema de gestão na Reserva Extrativista de Canavieiras (BA): análise da robustez institucional e de possibilidades para o ecodesenvolvimento*. Tesis (Maestría en Geografía), Instituto de Ciencias Humanas y de la Información, Universidad Federal de Rio Grande, Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brasil.
- Dumith, R. (2017). *Tensões territoriais na Reserva Extrativista de Canavieiras (BA): comunidades tradicionais enquanto movimento de r-existência à gestão estatal e sua racionalidade*. Tesis (Doctorado en Geografía), Instituto de Geociencias, Universidad Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

- Ettinger, V. (2013). *Tecendo a Rede de Mulheres de Comunidades Extrativistas e Pesqueiras do Sul da Bahia: reconhecendo e afirmando “ser” mulher*. 2013. Tesis (Maestría en Desarrollo y Gestión Social), Escuela de Administración, Universidad Federal de Bahía, Salvador, Bahía, Brasil. <https://tinyurl.com/97fh36e5> (consulta: 16 de octubre de 2025).
- IHU (16. nov. 2012). *Ibama aprova megaporto de R\$3.5 bi no sul da Bahia*. <https://tinyurl.com/48cz7a9n> (consulta: 15 de octubre de 2025).
- INFRA (2025). *Ferrovias de Integração Oeste-Leste (FIOL)*. <https://tinyurl.com/bdeb42m6> (consulta: 15 de octubre de 2025).
- Lastra-Bravo, J. (2022). El avance del neoextractivismo y la defensa por los recursos y patrimonios naturales. El caso del proyecto Minera Dominga en Chile y la lucha por territorio. *Forum for Inter-American Research (FIAR)*, vol. 15.2, pp. 30-45. <https://bit.ly/47RbLm5> (consulta: 21 de septiembre de 2025).
- MDA (2025). *Quilombolas*. Publicado: 28 ene. 2020. Última actualización: 11 feb. 2025. <http://bit.ly/42owYAa> (consulta: 4 de octubre de 2025).
- MDA (18 sep. 2024). *Reconhecimento e proteção das comunidades quilombolas*. <http://bit.ly/4o3tonh> (consulta: 4 de octubre de 2025).
- Observatório do Rio Pardo (2024). Isto não é um rio (muito pelo contrário). *Le Monde Diplomatique Brasil*. 09 sep. <https://tinyurl.com/ybeks47e> (consulta: 11 de octubre de 2025).
- O Expresso (18 abr. 2025). *Saindo pela Fiol: o interesse da China em um corredor bioceânico no Brasil*. Disponible en: <https://tinyurl.com/ymw2ehza> (consulta: 15 de octubre de 2025).
- Santos, T.; Rangel, C. (2024). *Estudo Técnico n.º 01/2024. Estudo Técnico da RESEX de Canavieiras Municípios de Canavieiras/BA e Belmonte/BA*. Porto Seguro: Universidade Federal do Sul da Bahia-Coletivo de Assessoria

Popular em conflitos socioambientais do sul da Bahia, Mimeo.

Svampa, M. (2020). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina. Conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante.

Tauli-Corpuz, V.; Alcorn, J. B.; Molnar, A. (2018). *Cornered by protected areas: Replacing 'fortress' conservation with rights-based approaches helps bring justice for indigenous peoples and local communities, reduces conflict, and enables cost-effective conservation and climate action*. Washington, D.C.: Rights and Resources Initiative.

*Trekaleyiiñ ka inkaleyiiñ Chubut ñi lewfu*¹

La construcción de agencia política en la experiencia etnográfica de un foro/trawün itinerante (Patagonia Argentina)

VALENTINA STELLA

Entre el 1 y el 12 de febrero del año 2024 se llevó a cabo un foro/*trawün* (reunión) itinerante en defensa del río Chubut (Argentina). La convocatoria al encuentro fue abierta y de forma conjunta por parte de comunidades mapuche-tehuelche y organizaciones ambientalistas motivadas por el interés común de defender los territorios y las aguas de los distintos proyectos económicos. Se lo llamó itinerante debido a que una caravana de viajeros —conformada por integrantes de comunidades, militantes ambientalistas, académicos, académicas y periodistas— realizó un itinerario de siete encuentros a lo largo de las orillas del río Chubut, desde sus nacientes en la cordillera de la provincia de Río Negro hasta su desembocadura en el mar en la provincia de Chubut.

Algunas integrantes del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS)² formamos parte de aquella caravana. En el transcurso del recorrido, distintas comunidades y organizaciones se coordinaron

¹ “Caminando y defendiendo el río Chubut”.

² La red GEMAS es un grupo interdisciplinario de investigadores (docentes y estudiantes) pertenecientes a distintos centros universitarios y de investigación de la Argentina. Desde 2008 promueve proyectos de investigación, extensión y colaboración. Además, integra espacios de participación política y de intercambio de conocimientos.

para recibirnos junto a otros y otras participantes que también se acercaron desde las zonas aledañas. Durante el *trawün*, el río Chubut fue el protagonista de las alianzas entre los diversos colectivos participantes y uno de los principales actores políticos con los que se sellaron los acuerdos y compromisos mutuos.

El presente trabajo se propone narrar esta iniciativa autónoma con el objetivo no solo de visibilizar las diversas problemáticas de contaminación e impacto ambiental que padecen los territorios y el río a lo largo de su recorrido, sino también para destacar el modo en que esta experiencia fue un evento de articulación política intercultural entre diversos colectivos, paisajes y *ngen* (cuidadores o entidades no humanas de esos entornos). Para tal fin, el trabajo recorre las siguientes preguntas analíticas: ¿cómo se resignifica el devenir político de una lucha colectiva cuando el río es un actor participante en las conversaciones del *trawün*? ¿Cuáles son las historias del río, de los ancestros y de los demás vivientes —humanos y no humanos— que se fueron entramando a través del itinerario? La experiencia etnográfica del foro/*trawün* nos invita a pensar la política —y su función de unidad— en un marco de consensos y expectativas a futuro cuyos bordes, además de ser ideológicos, son interepistémicos e interexistenciales. El foro/*trawün* nos muestra cómo el agenciamiento que recortamos como político suele exceder las explicaciones tradicionales que lo enmarcan como un proceso de negociación intercultural.

Sobre la convocatoria al foro/*trawün* itinerante

La invitación al foro/*trawün* comenzó dos meses antes de la fecha de inicio. A través de redes sociales comenzó a circular un video y una proclama que convocaba a personas preocupadas e interesadas en la defensa del río Chubut a participar de este encuentro itinerante. La convocatoria y la

organización fue una iniciativa autónoma “de todas las personas que planificamos nuestro futuro de manera colectiva y comunitaria, y que luchamos por hacer de este mundo uno más respirable” (Proclama Foro Trawün itinerante, ver en GEMAS, 2024).

La lógica de parlamento o *trawün* mapuche tiene que ver con una forma histórica de organización y encuentro político colectivo desarrollada por este pueblo (Ramos, Sabatella y Stella 2014). Varios cronistas y exploradores del siglo XIX hicieron referencia en sus diarios sobre estas grandes reuniones diplomáticas, donde los indígenas debatían largas horas hasta llegar a acuerdos (Musters, 1979; Mansilla, 2008). A lo largo de la historia, el pueblo mapuche-tehuelche ha organizado incontables *trawün* para decidir colectivamente cómo enfrentar la invasión de la Corona, primero, y de los recientes Estados-nación, después (Lofche Pichiñan, 2023):

Las estrategias comerciales y económicas, así como la resistencia y la guerra, se discutían en los *trawün* de manera colectiva [...] eran también itinerantes porque muchos *lonkos* (autoridades políticas y espirituales) llegaban de otras comunidades porque para construir a un solo pensamiento había que andar mucho (Millán, 2024, en Zibechi, 2024).

Estos encuentros políticos fueron efectuados de forma esporádica y autónoma al menos hasta principios del siglo XX, período en el cual fueron invisibilizados o silenciados de la esfera pública por los procesos de estigmatización y prohibición estatal de las prácticas y conocimientos indígenas (Ramos, Sabatella, Stella, 2014).

En general, los parlamentos inician con una ceremonia mapuche “levantada” por la comunidad anfitriona o por *lonkos* o autoridades de otras comunidades que suelen ayudar en esa tarea. Luego de la ceremonia se da inicio al espacio de discusión con la presentación de cada asistente, para pasar a la enumeración de los temas o tópicos que se van a incluir en el debate colectivo. Fue esta misma lógica

de organización colectiva la que se recreó en este *trawün* itinerante en defensa del río Chubut.

El parlamento comenzó en la zona de Alto Río Chubut (provincia de Río Negro) con la caravana de viajeros y viajeras que, a lo largo de su desarrollo, fue conectando a distintas comunidades mapuche y a diferentes poblados. Como el tema principal fue el río Chubut, el itinerario se diagramó a partir de su recorrido: desde sus nacientes hasta la desembocadura, uniendo a las comunidades y parlamentando sobre cómo seguir resistiendo y siendo custodios de las aguas. Detrás de esta organización estaba la firme idea de que “la primera línea de defensa del río es la gente que vive a sus orillas” (Millán en Zibechi, 2024).

Cada encuentro se propuso ser un espacio de diálogo entre personas y colectivos diversos a los que no solo convocaba la preocupación sobre la existencia primordial que tiene el agua para la vida, sino además el interés y la preocupación sobre el río en todo su trayecto. El río Chubut es y fue un protagonista central en la gran heterogeneidad de interacciones y reciprocidades históricas y territoriales fundamentales para todos los grupos indígenas y no indígenas de la Patagonia argentina.

En estos territorios patagónicos, las comunidades indígenas que habitan y habitaron han reconstruido relaciones ancestrales —muchas de las cuales han sido violentadas por las campañas militares de fines del siglo XIX— y se han relacionado históricamente con los existentes o cuidadores de cada lugar a través de diversos modos. Estas familias han heredado de sus antepasados el conocimiento sobre cómo hablar e interactuar con aquellos *ngenko* y *ngenmapu* o las entidades que custodian el agua y la tierra:

Familias mapuche y tehuelche desarrollaron su historia a orillas del río Chubut, un río que fue testigo del arribo de otras sociedades y colectivos de orígenes diversos que también se construyeron gracias a la generosidad de sus aguas (Proclama Foro Trawün Itinerante, en GEMAS, 2024).

Sobre los encuentros y sus articulaciones

El 1 de febrero del año 2024 la caravana de viajeros inició su recorrido en la Lof Cayunao, ubicada en las cercanías de Alto Río Chubut, provincia de Río Negro. Como en cada lugar de encuentro del *trawün* itinerante, el recibimiento se llevó a cabo con los protocolos propios del grupo de anfitriones.

De este modo, cada sitio de arribo y de recibida se caracterizó por formas heterogéneas de encontrarse y debatir, de saludar al río y de llegar a acuerdos. Cada uno de los *trawün* realizados durante el itinerario se destacó por la hospitalidad de quienes recibían a la caravana, por la preocupación compartida por los territorios y por la necesidad común de encontrarse para unir y debatir luchas. Es en este sentido que el Foro Trawün Itinerante fue una iniciativa autónoma de fortalecimiento de alianzas, de actualización de articulaciones políticas (Hall, 2010) y de reencuentros afectivos, puesto que cada encuentro fue un acontecimiento coyuntural, pensado y organizado por diversos actores sociales, paisajes y agentes no humanos.

Al inicio de cada foro *trawün* se realizó un *llelipun* (ceremonia) con los protocolos de cada lugar donde el río, ancestros y existentes se hicieron presentes y protagonistas de los encuentros. A través de los diferentes paisajes que rodean las aguas del Chubut, los *ngen* y ancestros que habitan esos entornos también fueron convocados a la construcción de unidad (Hall, 2010). El río no solo fue el espacio de las alianzas, acuerdos y diálogos entre los grupos que nos encontramos para conversar, sino también uno de los actores políticos con los que se sellaron los acuerdos y compromisos a futuro.

Antes de iniciar la conversación en cada *trawün*, se compartieron los temas y las reflexiones que habían surgido en los encuentros previos, junto con audios con mensajes que las comunidades enviaban a los próximos participantes del Foro. Como veremos a continuación, así como sus aguas

suman los caudales de otros ríos y arroyos, el Foro Trawün Itinerante fue añadiendo las palabras, saberes, experiencias, preocupaciones e historias de diferentes ancestros, existentes, familias y personas que, en cada lugar, se acercaban, se presenciaban y nos recibían, construyendo una gran conversación “en marcha” (GEMAS, 2024b).

Sobre las agendas y los tópicos...

En la Lof Cayunao la conversación se centró en las amenazas que hoy enfrenta el río en sus nacientes. El río Chubut está en peligro desde que el expresidente Mauricio Macri habilitó, sin que los miembros de la comunidad se enteraran, la venta del territorio comunitario. A partir de esa operación, Millán señala que un empresario de Emiratos Árabes —en complicidad con un terrateniente local y el apañamiento estatal—, además de avanzar sobre el territorio ancestral de las familias mapuche, se apropió de las nacientes del río, contaminando y desviando su curso para beneficios propios³.

Otro de los temas puestos en común en este encuentro fue el relativo al género y a las diversidades sexo-genéricas en tanto es un tema que atraviesa las vidas cotidianas en distintos territorios. A partir de conversar, se llegó al acuerdo de que este aspecto de la vida debe ser un asunto central en las conversaciones de los *trawün*, porque no “solo hay mucho que aprender de los conocimientos antiguos, sino fundamentalmente porque hay mucho que cambiar en los hábitos y pensamientos actuales” (GEMAS, 2024b).

³ Para más información sobre el conflicto en la *lof* Cayunao, ver “Torres quiere enfrentar al pueblo trabajador con los pueblos originarios”, en *Infoterritorial*, 11 de febrero de 2025: <https://tinyurl.com/tmyby2jr>.



Imagen 1. Alto Río Chubut. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

Luego, finalizado el parlamento en la Lof Cayunao, la caravana se trasladó al Maitén, provincia de Chubut, donde también se conversó sobre el proceso de privatización del agua y las formas en que esta comenzó a materializarse. Allí se puso el foco en el avance de la empresa estatal israelí MEKOROT —denunciada por la ONU⁴ por negar el derecho al agua al pueblo palestino—, que ya está operando en doce provincias argentinas⁵, en las que abastece de agua a empresarios mientras la niega a comunidades y pobladores. Se llegó a la conclusión de que la desinformación de este proyecto, como de muchos otros, no es casual, sino una manera estratégica de avance de los proyectos colonialistas, privatistas y extractivistas.

4 Ver A/HRC/40/73 de Naciones Unidas: <https://docs.un.org/es/A/HRC/40/73>.

5 Para más información sobre el accionar de la empresa Mekorot consultar “Mekorot, la empresa israelí que desembarca en Argentina”, en Tierra Nativa, 18 de noviembre de 2024: <https://tinyurl.com/mtau64nf>.



Imagen 2. El Maitén. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

Esa misma tarde, finalizada la conversación, la caravana se dirigió a la comunidad mapuche tehuelche Vuelta del Río. Allí, el Foro Trawün se centró en dialogar sobre los propios conocimientos de las familias mapuche y tehuelche acerca de cómo diagnosticar e interpretar la salud del agua. Uno de los participantes hizo hincapié en que su propia “gente también sabe cuándo el río está sano, cuándo una laguna está sana” (GEMAS, 2024c).

Desde los marcos epistémicos y ontológicos mapuche, el entorno del río está lleno de vida. Los *ngenko* se manifiestan de diversas maneras —en forma de animales, cambios en el paisaje o el surgimiento o la desaparición de una aguada o *menoko*—. La presencia o ausencia de estos vivientes en el entorno del río puede indicar sus años de abundancia o escasez, los cambios significativos en los caudales de agua o la necesidad de transformar algunos comportamientos humanos. Los y las integrantes de la comunidad señalaron que, a medida que el río y

sus alrededores se van poblando de formas descuidadas y sin las reciprocidades necesarias, las relaciones entre la gente y esos existentes se van desfortaleciendo. Por un lado, por el desconocimiento de estas formas de relación entre humanos y existentes, puesto que muchas de las personas que llegan no saben cómo codificar sus presencias y ausencias. Por otro lado, porque al contaminar, los *ngen* están dejando los lugares: “los dueños que cuidan el agua se van cuando aparece la contaminación” (Segunda Huenchunao, 2024, en GEMAS, 2024c).



Imagen 3. Vuelta del Río. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

Al día siguiente, el Foro Trawün se desarrolló en Fofocahuel, un paraje que forma parte del territorio ancestral del cacique Miguel Nancuche Nahuelquir y de Tanünüwün (Manuela Casimiro), en la antigua Colonia Indígena Agrícola Pastoral Cushamen (Ramos, 2005, 2010; Delrio, 2005). Fofocahuel es uno de los pocos rincones de Cushamen donde las familias aún pueden disfrutar de las orillas del río

Chubut, debido a que el resto del territorio es propiedad del Grupo Benetton⁶.

El temario de la conversación en este *trawün* también recorrió temas comunes de preocupación en torno a la creciente contaminación y privatización de las aguas. Con estos tópicos presentes, el parlamento se caracterizó por la realización de ceremonias y protocolos bajo la forma de sus ritmos antiguos y a partir de sus propios conocimientos acerca de cómo preparar y llevar a cabo importantes eventos, como un *llelipun* y un *trawün*. Al finalizar, se acordó de forma colectiva la necesidad de construir unidad, establecer alianzas y acuerdos, respetando la diversidad de expresiones: “porque esa diversidad es la manifestación de la vitalidad de un Pueblo” (GEMAS, 2024d).



Imagen 4. Fofocahuel. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

⁶ Ver Soria, F. (2020), disponible en <https://tinyurl.com/3dtf4zb8>, y Rovelli, H. (2025), disponible en <https://tinyurl.com/n5d9ph32>.

En Costa del Chubut, el Foro Trawün fue coordinado por varias comunidades que habitan los territorios aledaños: la comunidad *Fentxen Kimün* de Gualjaina, la comunidad *Fischke Ko* de Costa del Lepa y la comunidad *Ayllamilla* de Cushamen. Allí la conversación giró en torno a las denuncias contra diferentes emprendimientos que están poniendo en riesgo la vitalidad del río Chubut —y de ríos cercanos—, como son los proyectos hidroeléctricos de represas, mineras de plomo, engordes de animales y desvíos del cauce por terratenientes y empresarios privados. Al intercambiar las novedades que se tenían al respecto, también se hizo hincapié en torno a la falta de información: “La desinformación es la política de control elegida por los distintos gobiernos” (Eusebio Antieco, en GEMAS, 2024e).

Por otro lado, frente a los proyectos que quieren privatizar el territorio y el peligro que corren las existencias que lo habitan, las comunidades remarcaron la importancia del *kimün* (conocimiento) ancestral como orientación para cualquier lucha que se emprenda:

Un *kimün* centrado en la vida y en la salud, que ha desarrollado saberes sobre la alimentación, las formas de trabajo colectivo y las maneras de relacionarse con los *ngen* del entorno en el que uno vive. Un *kimün* que nos interpela a aprender a trabajar en comunidad (Eusebio Antieco, en GEMAS, 2024e).

Para tal fin, se compartieron narrativas mapuche —como los *piam* y *gütxam*— acerca de los nombres que tenían los lugares de acuerdo con los comportamientos de sus *ngen* y sobre cómo la gente sabía interpretar esos mensajes para tomar luego buenas decisiones colectivas. Un conocimiento que se transformó en posicionamiento político de lucha y resistencia a futuro. De esta manera, el parlamento en Costa de Chubut se cerró bajo un *zugün*, asunto o pensamiento común: la necesidad de cuidar el agua y los territorios porque no hay otra manera de resguardar la vida para las próximas generaciones.

Luego, la caravana se dirigió al territorio de Cerro Cóndor, parte del gran territorio ancestral de las *Lofche* Pichiñan,

que habitan esos sitios desde fines del siglo XIX (ver en Lofche Pichiñan, 2023). La preocupación compartida en este encuentro se centró en la juventud. Allí se denunció la falta de oportunidades para los y las jóvenes en el campo y en los pueblos, y las maneras en que esto genera un éxodo de gente hacia las ciudades y un desdoblamiento de los territorios que habilita el avance de los proyectos extractivos. También se conversó sobre la discriminación que sufren los y las jóvenes que viven en los territorios y la controvertida relación con docentes y directivos que niegan la historia de su pueblo en las instituciones escolares. El *zugün* al que se llegó en este *trawün* giró en torno a la idea de que hablar sobre los cuidados y responsabilidades sobre el río incluye hablar sobre el cuidado y las responsabilidades para con los y las jóvenes que viven a su vera. A diferencia de Fofocahuel —que es el único rincón del extenso territorio del Cushamen en el que pueden acceder al río—, el territorio de Cerro Cándor está atravesado por 15 kilómetros del río Chubut. Sin embargo, son varias las horas del día en las que en el paraje se quedan sin agua para tomar, a causa de los cortes de electricidad.



Imagen 5. Cerro Cándor. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

En el pueblo de Las Plumas, el Foro Trawün fue coordinado por la organización de Mujeres al Frente de Las Plumas, junto con familias mapuche de la localidad. Esa tarde, en la vera del *leufu* (río) confluyeron mapuche, no mapuche y descendientes de galeses. Allí se discutió en profundidad sobre la impunidad con la que ciertos privados hacen uso del río como si fuera de su propiedad, alterando los cursos para llevar el agua a sus propias chacras, dejando sin caudal de río a la localidad. En esta parte de su recorrido, el río Chubut no es ajeno a las empresas que contaminan los cursos de agua, como las pesqueras, mineras y de engorde de animales. También se habló de la complicidad entre algunas empresas mineras y ciertas instituciones académicas a la hora de “saquear” los territorios en búsqueda de minerales, fósiles y restos arqueológicos.

Posteriormente, ese mismo día, la caravana se dirigió a la ciudad de Gaiman, donde fue recibida en las calles con aplausos y carteles que decían “el agua es vida” y “en defensa del río”. Las y los vecinos de esta ciudad vienen luchando desde hace años contra la megaminería. Otra de las particularidades de esta ciudad es la historia de la constitución de una colonia galesa en aquellos territorios (Coronato, 2014) y su fuerte impronta como símbolo de una narrativa hegemónica oficial que pone en valor la inmigración europea en detrimento de la historia del pueblo mapuche-tehuelche (Williams, 2017). Con estas historias de fondo, el *trawün* en Gaiman puso su propio acento en la importancia política de las alianzas interculturales y del reconocimiento de las asimetrías y relaciones de poder existentes. Se conversó largamente sobre el cierre de los accesos públicos al río y la forma en que los gobiernos provinciales y municipales hablan de una “transición energética alternativa” que no solo promueve los intereses extractivistas de las grandes empresas, sino que ignora los conocimientos mapuche-tehuelche y de las asambleas sobre el territorio. En esta misma dirección, se compartieron preocupaciones en torno al espíritu de algunos proyectos que recurren a una falaz y conocida retórica

de oportunidades del progreso. Al terminar el *trawün*, quedó claro que la gobernanza de los territorios no puede quedar bajo el control de un grupo de políticos empresarios que no tienen conocimiento, compromiso ni afecto por el lugar en el que viven y desarrollan sus negocios (GEMAS, 2024e).



Imagen 6. Gaiman. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

Por último, el itinerario terminó en la ciudad de Rawson. Como en cada sitio, luego de la ceremonia se dio inicio a la *conversa*. Instalados en el salón donde se llevó a cabo el encuentro, se proyectó en la pared la serie de videos en los que cada comunidad, a través de sus *werken* o voceros/as, sintetizó las palabras que fueron saliendo de cada *trawün*. Aun con énfasis y particularidades diversas, los relatos reunidos en esos videos expresaron la certeza y el convencimiento de que es necesaria y urgente la unidad en la lucha.

En las ciudades costeras, las temáticas que preocupan y movilizan a las comunidades, militantes, vecinos y vecinas se centran en la privatización de las costas, la contaminación del agua y los emprendimientos extractivistas en el mar. En Rawson, el Foro Trawün se caracterizó por ser

un gran encuentro intercultural al que se acercaron personas de diferentes espacios de militancia y ciudades (Trelew, Gaiman, Puerto Madryn). Allí confluyeron organizaciones, asambleas medioambientales, universitarios, académicos de diferentes espacios institucionales, comunidades y personas mapuche y tehuelche. Todos y todas con una misma idea: “la defensa del agua, de la vida y de los territorios como gran potencial transformador de las alianzas políticas entre los diversos pueblos” (GEMAS, 2024f). Además, se acordaron los caminos a seguir para materializar la lucha en común a través de propuestas articuladas en futuras acciones colectivas.



Imagen 7. Rawson. Autor: Denali DeGraf (www.denalidegraf.com).

En conclusión, cada uno de estos encuentros realizados a lo largo del río Chubut se destacó por lo que Arturo Escobar denomina la activación política de la relacionalidad (Escobar, 2012). Es decir, la articulación de conocimientos y prácticas ancestrales que ocuparon un rol central en los lenguajes políticos de denuncia y reclamo público del

trawün. De este modo, y como se intentó mostrar a lo largo del escrito, cada *piam*, *gülam* y *güt-xam* compartidos fueron puestos en el centro del escenario de la articulación política para ser escuchados y entendidos como consejos, historias y asuntos para la lucha y la defensa del río. En cada *trawün*, las demandas y problemáticas denunciadas lograron exceder el vocabulario y el marco del entendimiento de la “política racional” (Blaser, 2019); es decir, el de la política oficial y hegemónica que patrulla y define los conflictos y demandas en términos “culturales” o “medioambientales”, racionales o irracionales. La política de la relacionalidad —o la ontología política (Blaser, 2019)— puesta en práctica en el desarrollo del Foro Trawün Itinerante habilitó vínculos, existencias y luchas comprometidas con lo que Blaser (2019) y otros (Escobar, 2012) denominan pluriverso: “un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante” (2019: 76).

El foro/*trawün* como un proceso de negociación y articulación política intercultural, interepistémica e interexistencial

A partir de lo expuesto, se propone como reflexión final indagar en cómo esta experiencia etnográfica del foro/*trawün* invita a pensar la política en un marco de consensos y expectativas a futuro cuyos bordes, además de ser ideológicos, son intersubjetivos, interepistémicos e interexistenciales. Esto último debido a que los acuerdos que se fueron estableciendo en cada *trawün* evidenciaron, por un lado, lo que Florencia Yanniello y Ana Ramos (2020) señalan como el entendimiento del río en tanto un “viviente”; y, por el otro, del foro *trawün* como un gran evento lugar (Massey, 2005).

Al ser itinerante —y en el marco de la concepción del río como un viviente— este evento visibilizó la importancia de entender que una modificación, contaminación o impacto en algún sector de su recorrido afecta e involucra a una multiplicidad de existencias, trayectorias, vidas y desarrollos cotidianos a lo largo de su trayecto. Estas formas de relacionarse y entender al río escapan a las formas dominantes y modernas de concebir la naturaleza como recurso “en las que discurre la actividad humana” (Ruiz Serna, Del Cairo, 2016, en Yanniello y Ramos, 2021: 12).

Como evento lugar, el foro *trawün* fue un gran proceso de juntura de diferentes trayectorias y vidas (Massey, 2005; Ingold, 2011) que se fue desarrollando de forma novedosa y coyuntural. Este “ser juntos” fue una negociación entre personas, paisajes, ancestros y seres no humanos en el marco de geografías más amplias de poder (Massey, 2005), que dio lugar a lo que Hall denomina como una articulación contextual (Hall, 2010). Es decir, una alianza que se desarrolló en el transcurrir de cada encuentro y de cada conversación, donde los anudamientos conformaron un entramado de vínculos, lugares y relaciones que no fueron determinados, absolutos ni esenciales (Hall, 2010: 85).

Aquella gran conversación en marcha habilitó diálogos, encuentros, conexiones y desconexiones, relaciones e intercambios de experiencias, conocimientos y preocupaciones desde lo que Briones y Ramos (2023) denominan formas intersubjetivas, interepistémicas e interexistenciales. Es decir, desde prácticas y entramados de personas, paisajes y seres no humanos en los que se compartieron diversas formas de ser, conocer, concebir, relacionarse y habitar.

Como se vio en cada parlamento desarrollado en el apartado anterior, los tópicos y las denuncias expuestas, además de evidenciar la contaminación, los atropellos y las problemáticas que padecen las personas, los territorios, el río y las existencias de cada lugar, cuestionaron y transformaron las formas dominantes de definir las voces

legítimas e ilegítimas de explicar o imponer las concepciones acerca de ciertos asuntos, preocupaciones y demandas. De este modo, al conversar, las personas participantes nos vinculamos intersubjetivamente desde una relación afectiva e igualitaria. Una forma de relación que creó espacios y situaciones interexistenciales, donde ancestros, *ngen* y otros existentes hicieron su presencia a partir de ceremonias, prácticas y conocimientos.

En este proceso, la activación política de la relationalidad fue resignificando el devenir del foro *trawün* a partir de renovar los conocimientos sobre la base de los diálogos y conversaciones en los que nos fuimos involucrando interepistémicamente. Al finalizar cada *trawün*, los y las participantes salimos transformados de esa experiencia porque fuimos adquiriendo nuevas “herramientas para hablar y conocimientos para transmitir” (Briones y Ramos, 2023: 465).

En conclusión, esta gran conversación en marcha instauró conexiones y desconexiones de conocimientos y saberes en el marco de un proceso coyuntural de aprendizaje y negociación. El foro *trawün* itinerante devino así en una articulación intercultural en la que se acordaron decisiones, consensos y prácticas a futuro desde un posicionamiento político y cuyo horizonte de significación se centró en un proyecto de lucha desde el disenso y desde la posibilidad de transformar nuestras formas de pensar y de actuar (Briones, 2006). Como lo señaló el *lonko* Mauro Millán: “De toda esta caravana aprendimos algo [...] una acción de fortalecimiento de la lucha, una lucha colectiva desde una sociedad pluridiversa” (Millán, 2024, en GEMAS, 2024g).

Bibliografía

- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América crítica*, 3(2), 63-79.
- Briones, C. (2006). Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas. En A. Ameigeiras y E. Jure (comps.), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo/UNGS, pp. 255-264.
- Briones, C.; Ramos, A. (2023). “La interculturalidad es una palabra que no está hilando”: condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 18(3), 455-475.
- Coronato, F. (2014). La colonización galesa de Chubut y la necesidad de un puerto. <https://tinyurl.com/55b2urb5>.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.
- GEMAS (2024a). Foro Trawün Itinerante. <https://tinyurl.com/h7kypud3>.
- GEMAS (2024b). Foro Trawün en Lof Cayunao. <https://tinyurl.com/42w5ez6e>.
- GEMAS (2024c). Foro Trawün en Vuelta del Río. <https://tinyurl.com/2n6c2262>.
- GEMAS (2024d). Foro Trawün en Fofocahuel. <https://tinyurl.com/4mjsyhs>.
- GEMAS (2024e). Foro Trawün en Costa del Chubut. <https://tinyurl.com/3mcm8hcu>.
- GEMAS (2024f). Foro Trawün en Cerro Cóndor. <https://tinyurl.com/ykvtpeby>.
- GEMAS (2024g). Foro Trawün en Rawson. <https://tinyurl.com/3ztyxdf>.

- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.). Enviñon Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. London: Routledge.
- Lofche Pichiñan (2023). *Territorio Pichiñan*. Colección Taiñ Gütxam, Buenos Aires: Editorial GEMAS.
- Mansilla, L. (2008). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Gráfico.
- Massey, D. (2005). The elusiveness of place. En *For Space* (pp. 130-148). Londres: Sage Publications.
- Musters, George, Ch. (1979). *Vida entre los Patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Negro, estudio preliminar y notas de Raúl Rey Balmaceda*. Buenos Aires: Ed. Solar-Hachette.
- Ramos, A.; Sabatella, M. E.; Stella, V. (2014). Autonomía y Estado en los procesos de subjetivación política. El Parlamento Mapuche Tehuelche. Ponencia presentada en el *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.
- Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del noroeste de Chubut (1990-2003)* (tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires).
- Ramos, A. M. (2017). *Los pliegues del linaje: Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (vol. 1). Eudeba.
- Rovelli, H. (2025). Benetton y Braun Menéndez acumulan 1,6 millones de hectáreas en la Patagonia y son los terratenientes más poderosos del país. *El Extremo Sur de la Patagonia*. Disponible en: <https://tinyurl.com/n5d9ph32>.
- Soria, F. (2020). Los dueños de las tierras “argentinas”: un mapa de la concentración feroz. *El Extremo Sur de la Patagonia*. Disponible en: <https://tinyurl.com/3dtf4zb8>.
- Williams, G. (2017). La historiografía y la construcción del pasado en Chubut: representaciones de la colonización

galesa y su relación con los pueblos originarios en tres libros de historia provincial. *Identidades*, 4, 80-94.

Zibechi, R. (2024). Nación Mapuche. Lonko Mauro Millán: “Nos llaman terroristas por defender la vida”. *Resumen Latinoamericano*. <https://tinyurl.com/mrxkem8z>.

“Si el agua muere, todos los seres vivos en el Pacha morirán también”¹

Un diálogo entre la arqueología y las filosofías indígenas de crianza mutua en el noroeste argentino

VERÓNICA ZUCCARELLI FREIRE, LAURA PEY, BÁRBARA SOFÍA CARBONI
Y JOSÉ MARÍA VAQUER

Introducción

En los últimos años, ante el inminente colapso del modelo impuesto por el capitaloceno, las perspectivas indígenas han comenzado a influir desde su activismo en la academia y en diversos espacios políticos, constituciones nacionales, así como en las redes sociales. En todo el mundo, los pueblos indígenas se encuentran en la primera línea de la crisis climática actuando en defensa de los bosques, el agua y la biodiversidad frente al neoextractivismo. Si bien en la academia del Norte Global estas perspectivas “híbridas” llegaron recientemente, de la mano de trabajos como los de Haraway (2016) y de líderes indígenas como Davi Kopenawa (Kopenawa, Albert, 2015) y Ailton Krenak (2020), en Sudamérica ya habían sido planteadas desde hace varias décadas. Pensadores como Rodolfo Kusch (1962) y, más tarde, Silvia Rivera Cusicanqui (1984, 2018) propusieron una revitalización de las filosofías indígenas como fuente de imaginarios de mundos posibles desde la subalternidad.

¹ Víctor Bascopé Caero (2021). *Bolivia. Water: source of life in the Andean Pacha*.

En este contexto, situándonos como arqueólogos/as que escribimos desde el Sur Global, buscamos vincular una ciencia intrínsecamente conectada con la cultura material del pasado y con orígenes fuertemente coloniales —como lo es la arqueología— con imaginarios posibles del futuro y con los desafíos actuales que plantean las crisis del capitalismo, los modelos que orientan el desarrollo, las transiciones sistémicas y el ritmo de estos fenómenos.

En este trabajo buscamos conectar nuestros proyectos de investigación en los Andes del noroeste argentino con la manera en que estos datos pueden responder a los desafíos climáticos y sociales actuales desde una perspectiva dialógica (Vaquer, Pey, 2018; Carboni, 2024). En esta región, nuestros estudios se orientan a comprender cómo las sociedades transformaron ambientes “extremos” y a evaluar los efectos de largo plazo sobre la biodiversidad, la morfología de los suelos y los recursos hídricos, entre otros aspectos. Guiados por estos conceptos, trabajamos de manera colaborativa con la Comunidad Aborigen *Orqho Runas* de Cusi Cusi, una localidad ubicada en la puna seca del noroeste argentino, donde complejos sistemas agrícolas se desarrollaron entre los 3.800 y 4.000 metros de altitud desde hace 800 años hasta la actualidad. Allí, a través del tiempo, se llevaron a cabo actividades específicas y transgeneracionales orientadas a promover la fertilidad del suelo, como el uso de fertilizantes orgánicos, la quema y el empleo de terrazas agrícolas. La arqueología del paisaje hermenéutica (Vaquer, 2021) nos permitió evaluar la larga historia de las prácticas agrarias. Además, en esta región existe evidencia de una práctica muy antigua de creación y manejo de humedales. Hasta el día de hoy, las familias locales gestionan y mantienen activamente estos humedales, muchos de los cuales han perdurado durante siglos.

En diálogo con estas problemáticas, retomamos a Kusch (1962), quien abogó por una autodeterminación epistemológica de los modos de pensar indígenas como fuentes de

conocimiento en sí mismos. El planteo central, aún vigente, es que América Latina enfrenta el problema de la colonialidad del saber (*sensu* Quijano, 1992) y existe una urgencia por reconocer y enfrentar este colonialismo interno. La propuesta de una arqueología dialógica que impulsamos se nutre de esta noción, al promover un diálogo horizontal con los saberes indígenas y comunitarios, reconociendo su potencia epistemológica más allá de las categorías impuestas por la ciencia occidental.

En Argentina, donde se sitúa nuestro trabajo, los proyectos mineros vinculados a la llamada “transición energética” se expanden rápidamente, configurando una narrativa en disputa sobre los recursos. Por un lado, la promesa del “progreso”; por el otro, la realidad del consenso extractivista (Svampa, 2019) que impone zonas de sacrificio en el Sur Global. La presión sobre estos recursos clave derivó en conflictos políticos crecientes, como el que ocurrió recientemente en la provincia de Jujuy, donde se ubica nuestra área de estudio. En junio de 2023, el gobierno provincial reformó la constitución, lo que provocó grandes manifestaciones de las comunidades locales ante la falta de una consulta previa e informada (imagen 1). La aprobación de la reforma constitucional se realizó de manera acelerada, con posibles implicancias sobre la tenencia de la tierra y la protección de territorios indígenas ancestrales, que en muchos casos carecen de títulos de propiedad formal. Estas dinámicas entran en tensión con los modos de vivir de los pueblos indígenas locales. En este sentido, y alineado con la temática principal de este libro, este capítulo toma el agua como eje vital y como eje cosmológico andino. Se plantea una disputa crucial entre dos concepciones: aquella que la constituye como un “recurso” (a explotar) por parte de los Estados nacionales y las corporaciones, y aquella que la reconoce como potencia y portadora de fuerza vital (*animu/camac*), un eslabón cosmológico entre las esferas de existencia andinas (Gose, 2004).



Imagen 1. Manifestación de comunidades indígenas en contra de la reforma constitucional frente al Palacio de Justicia en Ciudad de Buenos Aires. Fuente: fotografía tomada por los autores.

El horizonte teórico

Por una arqueología dialógica

Desde nuestra perspectiva, la arqueología es una ciencia que genera narrativas sobre el pasado que tienen efectos políticos sobre el presente (Gnecco, 2011). En consecuencia, como científicos/as, practicamos una ciencia responsable donde las narrativas son puestas al servicio de los intereses de las comunidades.

Considerando esto, tal como mencionamos más arriba, la arqueología es una ciencia que tiene un origen colonialista (Trigger, 2006). No solamente tuvo como objetivo “colonizar” los pasados otros al reemplazar las narrativas locales con discursos científicos, sino que, además, funcionó como una manera de “domesticar” los diversos pasados vinculados con identidades disidentes al sistema capitalista, que podían llevar a cuestionamientos y luchas políticas. El último intento de producir una visión inclusiva de los pasados

lo constituyen el multiculturalismo y la multivocalidad, que terminan reproduciendo las diferencias coloniales a nivel del lugar de la enunciación (Gnecco, 2011; Vaquer, 2013a).

Ahora bien, ¿es posible construir una disciplina sin violencia epistémica? Creemos que no; sin embargo, consideramos que es posible mitigarla y reconocerla a partir de tres acciones concretas que realizamos en nuestra *praxis* científica. La primera de ellas es un monitoreo crítico de nuestras actividades científicas, que comienza con un examen de las teorías que aplicamos. En este sentido, los marcos teóricos utilizados deben cumplir con un “triple chequeo” frente a la evidencia material, el estado del campo disciplinar y los intereses de las comunidades con las que trabajamos (Vaquer, 2013b). La segunda consiste en trabajar de manera paralela con las narrativas locales sobre el pasado que relevamos a través de métodos etnográficos (Rappaport, Rodríguez, 2007; Guber, 2011). La tercera implica poner en diálogo las narrativas científicas con las locales, para llegar a narrativas híbridas que sean el producto de los distintos intereses en juego con respecto a los efectos políticos de los diferentes pasados.

En este esquema es fundamental la figura del diálogo (Carboni, 2024). El diálogo que buscamos no totaliza las narrativas en una sola, obliterando las diferencias en una narrativa sintética. Consideramos que el diálogo implica tensión e implica construir las narrativas desde una perspectiva que mantenga las diferencias. En este sentido, cuando se ponen a dialogar diferentes narrativas, no tenemos conocimiento ni control de los resultados. Nos basamos en las propuestas de Lévinas (2002) y de Bachtín (1982). Estos autores proponen un modelo dialógico siempre abierto. Lévinas sitúa al Otro en un lugar que nunca puede ser alcanzado, en una posición ontológicamente superior que impide la totalización. A su vez, Bachtín propone que la esencia del diálogo es la posibilidad infinita de respuesta. De esta manera, es teórica y metodológicamente imposible cerrarlo, ya que cada paso implica una respuesta nueva.

Pero para nuestro caso particular, es necesario reconocer que las narrativas locales sobre los pasados son productos históricos que varían de acuerdo con factores como la edad, el género y la orientación religiosa. Siempre existe un fondo de variabilidad que impide clausurar las narrativas locales. Lo mismo ocurre con nuestras narrativas científicas, que dependen también de factores como la edad, el género y la posición en el campo académico (Bourdieu, 2008). Otro factor para considerar es que los horizontes del mundo de la vida de los cuales partimos son diferentes. Las narrativas acerca de los “objetos arqueológicos” se construyen sobre la base de estos horizontes que muchas veces se encuentran no tematizados. La cultura material, que aparece como algo proveniente del pasado pero que se interpreta en el presente, impide también la clausura de las interpretaciones (Vaquer, 2018).

Reconocer la multiplicidad de narrativas potenciales sobre los pasados es una manera de no caer en la trampa de las totalizaciones o síntesis. Es una forma de realizar un monitoreo sobre la propia *praxis* y crear una suerte de “garantía” de que los diálogos siempre permanezcan abiertos. A su vez, permite posicionar explícitamente narrativas con contenidos políticos concretos que se contrapongan con las lógicas extractivistas que avanzan de la mano de los gobiernos neoliberales que a la vez expresan, en su llamada “batalla cultural” (Ubilluz, Bolo-Varela, 2024), visiones monolíticas del pasado para justificar medidas antidemocráticas y autoritarias.

Caídos en el suelo

Para poder realizar interpretaciones desde una mirada decolonial, utilizamos el concepto de “suelo” propuesto por Kusch (1976), que implica situar el pensamiento americano dentro de una matriz crítica. El autor propone que el pensamiento indígena se da en términos seminales, no causales: en los Andes se piensa “haciendo crecer” (Kusch, 1976: 33).

En consecuencia, el pensamiento americano tiene como fundamento una lógica del crecimiento. Esta lógica, al igual que las semillas, tiene un arraigo en un suelo particular a partir del que crece. El arraigo, esta condición de “estar caído en el suelo” (Kusch, 1976: 110), es la única universalidad ontológica, ya que es lo que le da sentido a la vida. Siguiendo con la analogía, Kusch propone que la cultura significa lo mismo que el cultivo. En consecuencia, cada cultura es el resultado de las semillas que se plantan en un suelo particular.

Por otro lado, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), activista aymara y socióloga boliviana con una gran influencia en la teoría crítica latinoamericana, lleva más allá las ideas de Kusch al proponer el concepto de epistemología *ch'ixi* para combatir el colonialismo interno. Según Cusicanqui, “Lo *ch'ixi* conjuga el mundo indígena con su opuesto, sin mezclarse nunca con él” (Rivera Cusicanqui, 2010: 69). Su objetivo es reivindicar las filosofías indígenas, no fusionándolas con el mundo no indígena (como en una identidad mestiza), sino permitiendo que coexistan manteniendo cada una sus características propias.

Uywaña o crianza mutua

En los Andes, el mundo (*Pacha*²) se compone de tres planos interrelacionados y conectados a través de *punku* (portales): en el *Hanan Pacha* habitan *Inti* (el Sol), *Killa* (la Luna), el rayo y los astros, es el mundo de arriba; en el *Kay Pacha* habitan los runa (humanos), los animales, las plantas y otros seres, es el mundo de aquí; y en el *Ukhu Pacha* se encuentran los *chullpas*, los muertos y los diablos, es el mundo de abajo. Este es un mundo hambriento y peligroso que posee una gran potencia genésica, pues es desde allí de donde brota el *yaku* (agua), una de las entidades portadoras de *camac*, la fuerza

² *Pacha* es un término aymara y quechua que se refiere tanto al espacio como al tiempo (Bouysson-Beyne y Harris, 1987).

vital que anima a todos los seres y entidades que habitan el mundo andino (Bouysson-Cassagne, Harris, 1987).

Los ojos de agua son entidades hambrientas extremadamente peligrosas; de ellos no solo brota el agua subterránea del *Ukhu Pacha*, sino que funcionan como portales entre los mundos (Cruz, 2014). En el pueblo de Cusi Cusi nos alertan de no beber de su agua porque puede enfermarnos o causarnos la muerte. Para poder utilizar su potencia genésica, los humanos deben realizar las libaciones correctas y de esta forma entablar un diálogo (Carboni, 2024). En el *Pacha* todos los seres, animales, plantas y humanos se encuentran envueltos en relaciones de *uywaña* (crianza mutua) (Haber, 2007; Bugallo y Tomasi, 2012).

Criar es incorporar al *ayllu*, es unir a los seres humanos y no humanos dentro de las relaciones de parentesco que conectan la vida social andina (Lema, 2014). Los animales y los cultivos que son criados por las personas se entienden como *uywa* o *uywakuna*. Todos los animales, plantas y elementos que integran el paisaje son criados y, a la vez, los seres humanos son el producto de esta crianza. Sin embargo, esta red de relaciones no es simétrica, ya que algunos de los agentes poseen mayor poder que otros para influenciar en la vida de los demás, como por ejemplo los ojos de agua desde donde brota la fuerza creadora del *yaku*.

Desde esta perspectiva se redefinen las ideas de producción de recurso. Si los animales y los cultivos son criados a la vez que los seres humanos y los elementos del paisaje, ¿quién ejerce el control sobre ellos? El concepto de *Uyway/Uywaña* nos ayuda a comprender que, desde una perspectiva andina, los seres humanos no dominan el paisaje o la naturaleza, como ocurre en la común dicotomía occidental entre naturaleza y cultura. La naturaleza no es algo que deba ser domesticado, sino algo animado y vivo. *Uywaña* hace referencia a una crianza mutua, en la que la red de reciprocidad se extiende más allá de la vida humana para incluir entidades como las montañas (*Apu*), la Madre Tierra (*Pachamama*), los animales y las plantas. Así, las personas, la

Pachamama, los Apu, el agua, los animales y las plantas participan en un proceso de uywanakuy, o crianza mutua, que enfatiza la idea de que todos nos necesitamos unos a otros. Por eso es fundamental “saber hacernos querer” (munachikuytanyachana).

El agua en Cusi Cusi

El pueblo de Cusi Cusi se ubica en la puna seca argentina a 3.800 m.s.n.m., en la provincia de Jujuy (imagen 2), muy cerca de la frontera con Bolivia y dentro de lo que se conoce, en la actualidad, como Triángulo del Litio³.

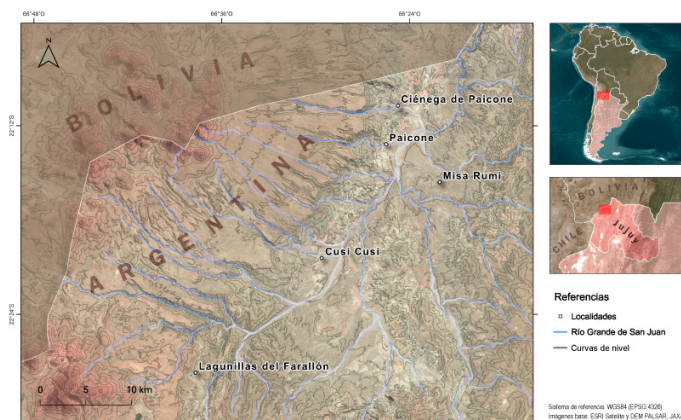


Imagen 2. Ubicación de la localidad de Cusi Cusi. Fuente: elaboración propia.

El pueblo se encuentra habitado por 359 personas, y dentro de sus principales instituciones se halla la comunidad aborigen quechua *Orqho Runas*. La actividad económica que

³ El Triángulo del Litio corresponde a la zona geográfica ubicada en el sur de América andina, en el límite de Argentina, Bolivia y Chile, que concentra más del 50 % y 60 % de las reservas de litio conocidas en el planeta.

mayormente se desarrolla es la pastoril (principalmente llamas, también ovejas), combinada con el cultivo de algunas especies como la quinua, la papa, entre otras adaptadas a las condiciones climáticas y ambientales locales. Al respecto, destacamos la gran amplitud térmica diaria, la escasez de precipitaciones (concentradas en el período de diciembre a marzo), el abrupto relieve del terreno, una geología volcánica con grandes rocas ignimbríticas, suelos arcillosos y rocosos, y la concentración de humedad en determinadas zonas del paisaje, por ejemplo en las cuencas primarias y, como veremos aquí, en algunas vegas o humedales de altura. Si bien desde la agronomía moderna ambientes como el descrito suelen pensarse como poco propicios para la actividad agrícola, desde hace siglos las poblaciones locales han manejado conocimientos y tecnologías para su efectivo desarrollo (Pey, 2022). Se trata de saberes que se vinculan con una forma particular de comprender y hacer el mundo, guiada por principios ontológicos andinos capaces de transformar lo —concebido por la modernidad como— “árido” en fértil (Pey *et al.*, 2023; Pey, en prensa). Y es en este marco en el que el agua (*yaku*, en quechua) cumple un rol fundamental.

Parte de nuestros trabajos de investigación se abocaron al estudio de la producción agrícola de las sociedades prehispánicas y, por lo tanto, de la gestión del agua. A continuación, presentaremos unos breves ejemplos arqueológicos y actuales.

El sitio de Huayatayoc es un complejo de producción agrícola que fue utilizado para ello desde el Periodo de Desarrollos Regionales Tardío (1200-1430 d. C.) (desde ahora PDRT) hasta su abandono parcial durante el Periodo Colonial Temprano (1535-1660 d. C.) (Pey, 2020). Actualmente, es el terreno de la familia Quispe, que se dedica a la cría de llamas. En las entrevistas y recorridos con diversos miembros de la familia nos contaron que a través de las generaciones algunas de las estructuras agrícolas fueron modificadas para irrigar la vega que se encuentra en el sitio, con el objetivo de generar más pasturas para la hacienda, y que otras de las estructuras fueron utilizadas para la producción agrícola de la unidad familiar (Pey *et al.*, 2023) (imagen 3).

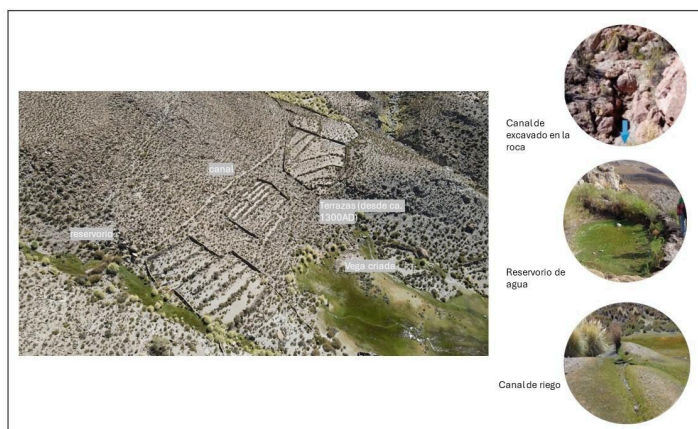


Imagen 3. Sitio Huayatayoc y vega de la familia Quispe. A la derecha, distintas formas de manejo del agua. Fuente: elaboración propia.

En otro de los sitios agrícolas del PDRT, Casas Quemadas, pudimos observar que los sistemas de irrigación se vinculaban con lagunas estacionales ubicadas a mayor altura. Considerando que las precipitaciones son estacionales y torrenciales, durante la época de lluvia (desde enero a abril), se produce un aumento de las aguas freáticas y la elevación del nivel de las aguas superficiales. Al realizar las tomas de los canales en las lagunas, los pueblos agrícolas de la región garantizaban el aprovechamiento del agua. Ahora bien, hoy en día el sitio es utilizado por otra familia de pastores. En una entrevista informal con Gisela Llampá, una de las propietarias del terreno donde se encuentra el sitio, nos comentó que el agua perdura en estas lagunas estacionales durante mucho tiempo, especialmente en las zonas de mayor altura, y que se utilizan en época seca (desde mayo a noviembre) para darles de beber a los animales. A este respecto, en la actualidad algunas personas del pueblo realizan actividades agrícolas a escala doméstica en lagunas estacionales, que son preparadas a través de canales excavados para gestionar el agua (Zuccarelli *et al.*, 2019).

Un caso que no queríamos dejar de mencionar es el de un puesto pastoril de la familia Mamaní ubicado sobre una vega. Cuando visitamos por primera vez el lugar quedamos sorprendidos/as por la extensión de la vega. En una ocasión viajábamos en la camioneta con varias personas del pueblo para realizar unas prospecciones en sectores muy alejados y la ruta que teníamos que tomar pasaba por al lado de la vega de la familia Mamaní. Todos/as manifestaron lo hermosa que estaba la vega y todo el trabajo que A. Mamaní había invertido allí para el pastoreo de su tropa de llamas, y luego de responder nuestras preguntas, comenzaron a imaginar qué plantarían allí si ese lugar fuera de ellos/as. Criar esta vega implicó la creación de canales que desvían el curso original del río para aumentar la superficie irrigada (imagen 4).

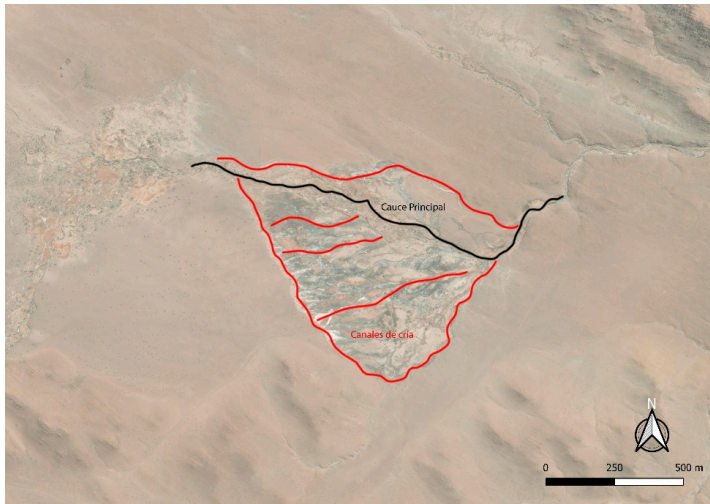


Imagen 4. Proceso de crianza de la vega de la familia Mamaní. Fuente: elaboración propia.

En todas las entrevistas informales y formales los/las pobladores/as actuales manifiestan relaciones de cariño y cuidado con el agua, los animales y las plantas. Son relaciones de reciprocidad donde se crían los ojos de agua en vegas, que crían a su vez a los animales y plantas, que crían y son criados por los/as pastores/as.

Discusión

Uno de los puntos fundamentales del trabajo es la diferencia de lógicas con las que se maneja el agua. Desde la perspectiva occidental, dominada por la razón instrumental, el agua es un recurso, un medio para un fin. Desde la minería extractivista, el agua es utilizada en los procesos de extracción y procesado de los minerales. Particularmente, la minería de litio utiliza mucha cantidad de agua que, en estos ambientes desérticos, siempre es escasa. A ello se suman los efectos del cambio climático, que produce temporadas de lluvias excesivas o años secos donde el agua falta. Existen varios ejemplos de minas de litio en Argentina que por sobreexplotación secaron las vegas de altura (FARN, 2024). Por otro lado, la minería a cielo abierto utiliza el agua en el procesado de los minerales, que luego es liberada con contaminantes que matan al ganado y a las personas. También hay varios ejemplos de esto en las localidades de Santo Domingo y de Misa Rumi próximas a nuestra área de estudio, que fueron registrados a través de los relatos de los/as pobladores/as locales.

En cambio, para las comunidades locales el agua puede ser entendida como parte de un proceso de crianza mutua, según el cual es criada para que a su vez críe a los demás agentes del paisaje. No hay una distinción entre naturaleza y cultura, ya que todo participa de las relaciones de crianza que implica el parentesco. Esta manera de entender el manejo del agua no solamente es sostenible, sino que

preserva y aumenta uno de los recursos más importantes para las poblaciones. Lamentablemente, la gente de Cusi Cusi nos dijo que los conocimientos sobre la crianza del agua se están perdiendo, ya que la mayoría de los jóvenes no están interesados en la forma de vida pastoril agrícola. Nuestras líneas de trabajo se encuentran enfatizando la transmisión de estos conocimientos, para que sean utilizados como herramientas para la gobernanza del agua y como una manera de resistir los avances de la minería.

Conclusiones

En Cusi Cusi observamos que la creación y el manejo de humedales están estrechamente ligados a *Uywaña*, lo que pone de relieve estas relaciones recíprocas en la ontología andina. Las familias locales gestionan y mantienen activamente estos humedales, muchos de los cuales han perdurado durante siglos.

En la coyuntura político-económica actual, los países del Triángulo del Litio se encuentran en una posición muy compleja. El enfoque de Argentina —aun reconociendo la importancia del litio e impulsando proyectos de producción de baterías— permite concesiones extranjeras del 100 % para la explotación de materias primas. Como resultado, debido al recientemente aprobado Régimen de Incentivo a las Grandes Inversiones (RIGI), no existen regulaciones que garanticen el acceso nacional al mineral extraído en el país. Además, las empresas mineras poseen diversas exenciones impositivas adicionales. Sin embargo, los impuestos se aplican únicamente sobre los minerales declarados, lo que deja margen para la evasión si se extraen otros minerales junto con el litio. Situaciones similares se observan en otros megaproyectos mineros, como los de cobre, donde la regulación es igualmente laxa. La presión sobre estos recursos estratégicos ha derivado en conflictos políticos.

De forma alarmante, la reforma constitucional previamente mencionada —y otros artículos de la llamada Ley Bases aprobada para el gobierno de Javier Milei en 2024 y tendiente a la desregulación de la actividad económica— incluyó la prohibición del derecho a manifestarse, en violación directa de la Constitución nacional y de derechos democráticos básicos, lo que derivó en numerosas detenciones y denuncias de violencia institucional contra el gobierno provincial. Tanto estas reformas como la introducción de proyectos mineros incumplen el Convenio 169 de la OIT, que establece el derecho a la consulta libre, previa e informada y a la autodeterminación de las comunidades afectadas.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) exigió el cese del “uso excesivo de la fuerza” contra los cortes de ruta pacíficos realizados por comunidades indígenas, pero la violencia continuó hasta la disolución de las protestas. Además, otras comunidades indígenas del noroeste argentino se encuentran al frente del activismo contra la minería de litio no sostenible. En 2024, la Comunidad Indígena Atacameños del Altiplano obtuvo una orden judicial en la provincia de Catamarca⁴ que obliga a las autoridades a abstenerse de otorgar nuevos permisos mineros en el Salar del Hombre Muerto hasta que se realice un estudio de impacto ambiental integral y acumulativo. La resolución reconoce daños ambientales provocados por el Proyecto Fénix, operado por Minera del Altiplano S.A. (empresa vinculada a Livent Corporation, que abastece a empresas como BMW)⁵, incluyendo el secado de una vega del río Trapiche,

4 Ver “Argentina: Medida cautelar presentada por Comunidad Atacameños del Altiplano logra detener nuevos permisos mineros en Salar del Hombre Muerto y ordena la medición de ‘impactos acumulativos’”, en *Observatorio Plurinacional de Salares Andinos*, 15 de marzo de 2024: <https://tinyurl.com/rc7znfx3>.

5 Ver “BMW Group steps up sustainable sourcing of lithium for battery cell production to ensure rapid e-mobility expansion”, en *Pressclub USA*, 30 de marzo de 2021: <https://tinyurl.com/27bpvn26>.

y cuestiona la falta de evaluaciones adecuadas sobre el uso e impacto del agua (imagen 5).



Imagen 5. Vega seca del río Trapiche. Fuente: Asamblea Pucará.

Consideramos que este trabajo tiene dos corolarios: por un lado, visibilizar la situación particular que atraviesa Argentina con respecto al extractivismo y los pueblos originarios. El segundo es mostrar que los pueblos originarios ya poseen soluciones milenarias para los problemas derivados de la crisis ambiental actual. Como investigadoras e investigadores, creemos que nuestra tarea es situarnos junto a las comunidades para que las soluciones que proponen lleguen a una audiencia mayor y, sobre todo, acompañar en las luchas por la soberanía territorial. De esta manera, a través del trabajo dialógico es posible usar ambas lógicas para la construcción de futuros mejores.

Bibliografía

Bachtín, M. M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bascope Caero, V. (2021). *Bolivia. Water: source of life in the Andean Pacha*. <https://www.southworld.net/bolivia-water-source-of-life-in-the-andean-pacha/>.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bouysse-Cassagne, T.; Harris, O. (1987). Pacha: en torno al pensamiento Aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* (pp. 11-60). La Paz: HISBOL.
- Bugallo, L.; Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.
- Carboni, B. (2024). Diálogos entre las narrativas locales y arqueológicas sobre el paisaje cuseño (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina). Resumen de la tesis de Licenciatura. *Arqueología*, 30. 10.34096/arqueologia.t30.n1.14151.
- Cruz, P. (2014). Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 217-234.
- Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN) (2024). *Informe ambiental 2024: Contra la corriente. Perspectivas para garantizar el derecho al ambiente sano* (A. M. Nápoli & P. Marchegiani, comps., 16.^a ed. compendiada). Fundación Ambiente y Recursos Naturales. <https://farn.org.ar/informeambiental2024>.
- Gnecco, C. (2011). Arqueologías nacionales y el estudio del pasado en América Latina. *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-28. <https://www.redalyc.org/pdf/5880/588069651002.pdf>.
- Gose, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (2.^a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Haber, A. (2007). Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático. En A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P.

- Mercolli (comps.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 13-34). Córdoba: Brujas.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Krenak, A. (2020). *Ideas para posponer el fin del mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kusch, R. (1962). *América profunda*. París: Editorial Hachette.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criado por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de Argentina. En A. Benedetti y J. Tomasi (eds.), *Espacialidades altoandinas: Nuevos aportes desde la Argentina*. Tomo I (pp. 301-338). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Pey, L. (2020). Trama y urdimbre: hacia una biografía del sitio agropastoril Huayatayoc (Cusi Cusi, Puna de Jujuy, Argentina). *Estudios Atacameños*, 65, e3503. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0065>.
- Pey, L. (2022). Modelo de productividad agraria para la Puna de Jujuy ajustado a técnicas y cultivos tradicionales andinos. *Agronomía y Ambiente*, 44(1), 122-135.
- Pey, L.; Sclafani, M.; Braun, E. (2023). Chakra textil: una genealogía de las prácticas productivas y “maneras de hacer” en Cusi Cusi (Puna de Jujuy, Argentina). *Relaciones*, 48 (Especial 2), 069. <https://doi.org/10.24215/18521479e069>.
- Pey, L. (en prensa). Cultivar con los ancestros: una exploración de los conceptos *chullpa*, *mallqui* y *huanca* para la interpretación del paisaje agrario de Cusi Cusi (Puna de Jujuy, Argentina). *Estudios Sociales del NOA*.

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena*, vol. 13, n.º 29, pp. 11-20. Lima. Instituto Indigenista Peruano (IIP).
- Rappaport, J.; Rodríguez, M. E. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>.
- Rivera Cusicanqui, S. R. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL, CSUTCB.
- Rivera Cusicanqui, S. R. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Trigger, B. G. (2006). *A history of archaeological thought* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ubilluz, J. C.; Bolo-Varela, O. (2024). El enjambre de la ultraderecha latinoamericana. *Letras (Lima)*, 95(141), 4-11. <https://doi.org/10.30920/letras.95.141.1>.
- Vaquer, J. M. (2013a). Las aporías de la arqueología hermenéutica. En busca de un nuevo criterio de validez. En *Tendiendo puentes teóricos. Discusiones epistemológicas y ontológicas detrás de las teorías en arqueología*. *Arqueología 19, Dossier*. Editado por G. López y J. M. Vaquer, pp. 151-172.
- Vaquer, J. M. (2013b). La tradición como límite de la interpretación. Un ejemplo desde Cruz Vinto (Norte de López, Bolivia). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXVIII* (2), 269-291.
- Vaquer, J. M. (2018). Una descripción fenomenológica del objeto arqueológico. *Chungara*, 50(4), 623-632.
- Vaquer, J. M. (2021). Lógicas del paisaje y territorio en Cusi Cusi (Jujuy, Argentina): estableciendo nuevos diálogos

entre el pasado, el presente y el futuro desde la Arqueología. *Estudios Atacameños*, 67, 1-22. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0033>.

Vaquer, J. M.; Pey, M. L. (2018). Towards a dialogical archaeology: An Andean perspective on hermeneutics, interpretation and political praxis. *Antiquity*, 96 (385), 179-193.

Zuccarelli Freire, V.; Pey, L.; Vaquer, J. M.; Meléndez, S. (2019, April). Precolumbian water management in the Andean Puna and neotropical forests of NW Argentina: Strategies for sustainability in contrasting environments. Paper presented at the *84th Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, New Orleans, United States.

Sobre las autoras y los autores

Milenka Vanessa Almanza López

Es ingeniera en Medio Ambiente por la Universidad Autónoma Tomás Frías y magíster en Desarrollo Sostenible por la Universidad Pública de El Alto, ambas en Bolivia. Es docente universitaria. Ha trabajado como investigadora adscrita y principal en diversos proyectos de investigación relacionados con desigualdades socioambientales, vulnerabilidad ambiental ante el cambio climático e identidades mineras en zonas de sacrificio ambiental. Es consultora ambiental multisector con énfasis en gestión ambiental. Ha desempeñado un papel activo como activista feminista y ambiental, particularmente en el colectivo “Acontravía”, del cual es cofundadora y coordinadora general; también es activista en la Colectiva Feminista Mujer de Plata. Es sobreviviente y habitante de una de las zonas de sacrificio ambiental más trágicas: la ciudad de Potosí en Bolivia.

Oscar Ranulfo Ayala Aragón

Es doctor en Ciencias y Humanidades, mención Filosofía, por la Universidad Siglo XX, en Potosí, Bolivia, y el Convenio Andrés Bello (IIICAB). Es docente universitario en la Universidad Autónoma Tomás Frías en Potosí. Es consultor internacional en temas de poblaciones en situación de vulnerabilidad, como niños y adolescentes trabajadores mineros y poblaciones rurales de Centroamérica en Planes de Desarrollo Económico Local. Como activista, es responsable de la investigación del colectivo “Acontravía”. Es escritor y bloguero en temas de ambiente, política y filosofía. Ha publicado varios libros y artículos en diferentes revistas

nacionales e internacionales. Se destaca como expositor en varios eventos relacionados con la temática ambiental, cambio climático, estadística, comunicación social y economía.

Solange Bonilla Valencia

Es doctoranda en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de México. Es socióloga por la Universidad del Valle y magíster en Construcción de Paz por la Universidad de los Andes (Colombia). Es afrocolombiana. Su publicación más reciente se titula *Filosofía atmosférica ñuu savi. Andivi o mundo en Huazolotitlán*, en coautoría con Natalia Gabayet en *Iberoforum Revista de Ciencias Sociales*. Sus áreas de interés son los feminismos comunitarios y antirracistas, ecologías afroindígenas y *performances* cosmopolíticas.

Bárbara Sofía Carboni

Es licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación en Arqueología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Actualmente, es becaria doctoral del CONICET y su investigación se centra en el sitio ceremonial agrícola *Pajchela*, en la puna de Jujuy, analizando el rol de los ancestros en las transformaciones sociopolíticas ocurridas durante los períodos de desarrollos regionales e Inka. Desde 2012 participa en el Proyecto Arqueológico y Antropológico *Pallqa*, dedicado al estudio del pasado y del presente de la microrregión de Cusi Cusi (puna de Jujuy, Argentina) desde una perspectiva dialógica y colaborativa que contempla las historias locales sobre el pasado y el presente.

Claudia Cerda Becker

Es académica de la Universidad Austral de Chile e integrante de la Agrupación Arpilleristas de Angachilla desde sus inicios. Es psicóloga por la Pontificia Universidad Católica

de Chile, máster en Antropología y Desarrollo por la Universidad de Chile, máster en Sociología del Trabajo y doctor philosophiae por la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Sus temas de investigación son la precariedad laboral, el trabajo productivo y reproductivo, así como las estrategias de resistencia. En este contexto, el trabajo con el textil y la organización de mujeres a través del bordado ha implicado una manera de encarnar colectivamente la denuncia, persistencia y reexistencia por medio del cultivo de otras formas de relación en tanto alternativas y otros mundos posibles al capitalismo salvaje actual.

Christina Enders

Es doctoranda por la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Obtuvo un Bachelor of Arts en Filología Inglesa y Románica en Jena. En 2018 obtuvo su diploma de Master of Arts en Filología Románica en el área de Estudios Latinoamericanos. En el marco de su tesis doctoral sobre la representación y la construcción de identidad y memoria en el cine patagónico, se enfoca en los estudios del cine poscolonial, feminista y regional, teoría cinematográfica y documental. Junto a Paz Escobar ha publicado el artículo “Patagonia en disputa: narrativas contra el capitaloceno en los audiovisuales *Corazón Salado* (2023) y *El último río de la Patagonia* (2021)”.

David Foitzick Reyes

Es doctor en Filología Románica por la Friedrich-Schiller-Universität Jena, magíster en Ciencias de la Educación con mención en Gestión y Administración Educacional por la Universidad Mayor de Santiago de Chile. Es también profesor en Lengua Castellana y Comunicación y licenciado en Educación. Ha desarrollado docencia y estancias de investigación en diversas universidades internacionales. Entre los años 2015 y 2020 fue coordinador científico de

la red temática “Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de Patagonia”, en cooperación con ocho universidades chilenas y argentinas (BMBF/DAAD). Fue investigador posdoctoral en el Centro Regional Maria Sibylla Merian-CALAS Cono Sur y Brasil. Actualmente, se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) y como docente en el Instituto de Romanística de la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sus enfoques de investigación son: poesía latinoamericana, historia, memorias, identidades, territorios, saberes, epistemes y matrices simbólico-culturales de Abya Yala. Entre sus publicaciones se destacan, en 2024, *Patagonia Literaria IX. Aluvialidad en la poesía del sur de Chile* y, en 2020, en coautoría con Sergio Mansilla Torres, *Patagonia Literaria VII. Antología de poesía del sur chileno*.

João “Barba” Gonçalves de Santana

Es pescador artesanal y maestro albañil originario de Campinhos, municipio de Canavieiras, Bahía, Brasil. Desde sus siete años de edad comenzó a aprender, junto a su padre, las artes de la pesca y la agricultura. Actualmente tiene 32 años de militancia política en defensa del territorio tradicional del que proviene. Fue miembro fundador y tres veces presidente de la Asociación de Pescadores y Agricultores de Campinhos, consejero de la Colonia de Pescadores Z-20 de Canavieiras, participó desde un inicio de la demanda por la creación de la Reserva Extractivista de Canavieiras, es representante legal de la Asociación Madre de Extractivistas de tal reserva y es miembro de la Comisión Nacional de Fortalecimiento de Reservas Extractivas Costeras y Marinas, de la *Teia dos Povos*-Núcleo Bahía y del Territorio de Identidad del Litoral Sur de Bahía.

Claudia Hammerschmidt

Es doctora en Filología Románica por la Universidad de Köln. Ha sido profesora titular en la Universidad de Trier y, desde 2011, es catedrática de Literatura Española, Latinoamericana y Francesa en el Instituto de Filología Románica de la Friedrich-Schiller-Universität Jena, Alemania. Actualmente, es investigadora principal del clúster de excelencia “Imaginamics: Practices and Dynamics of Social Imagining”, donde codirige un Working Group sobre “Creating Race, Reinventing Identity – Imagining the (De)Colonial in Europe and Latin America (16th to 21st Century)”. De 2017 a 2024, fue directora del Centro Regional Maria Sibylla Merian-CALAS Cono Sur y Brasil (con sede en UNSAM). Hasta fines de 2021, ha dirigido la red temática internacional “Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de la Patagonia”, en cooperación con ocho universidades argentinas y chilenas. De 2016 a 2020 fue presidenta del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (con sede en la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos). De 2015 a 2019 fue codirectora del proyecto binacional DFG-CONICET-MINCYT “El paradigma Marechal o la ‘tercera posición’ de la literatura argentina”. Actualmente es directora del Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) y del Instituto de Filología Románica de la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Es editora de las colecciones Fines del Mundo. Ha publicado más de 20 libros y cerca de 60 artículos y capítulos de libros, en particular sobre literatura latinoamericana. Ha sido profesora e investigadora invitada en distintas universidades nacionales y extranjeras.

Ximena Lagos Morales

Es académica de la Universidad Austral de Chile e integrante de la Agrupación Arpilleristas de Angachilla. Es química

farmacéutica por la Universidad Austral de Chile, máster en Farmacia Clínica y Atención Farmacéutica por la Universidad de Valencia, España, y diplomada en Estudios Biopolíticos por la Universidad de La Frontera, Chile. Investigó los procesos de (des)farmaceutización de la vida: itinerarios terapéuticos y corporales en medio de la expropiación capitalista extractiva. La narrativa en arpillera y su intertextualidad le han brindado un espacio expresivo, creativo y reflexivo que le ha permitido conectar con un cuerpo político colectivo: reconocerse con mujeres de otros territorios que resisten, produciendo comunidades de vida en medio de zonas de sacrificio.

Gislene Moreira

Es profesora titular en la Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Brasil, donde coordina el Observatorio de los Conflictos Socioambientales de la Chapada Diamantina (OCA). Es posdoctora en Comunicación, Mujeres y Transición Energética por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-México) y también por la Universidade Estadual do Rio de Janeiro. En 2024 actuó como investigadora visitante en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIEGS/UNAM). Es autora de los libros *Munturo* y *As Aventuras de Chicó* (literatura) y *Sertões Contemporâneos*, además de protagonizar el espectáculo musical *Sertões Contemporâneos*. También es mamá de Francisco y Luísa.

Laura Pey

Es arqueóloga, doctora por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Su investigación se centra en los paisajes agrarios y pastoriles de los Andes, con especial atención a las ontologías locales y la memoria de las aguas en la puna de Jujuy (Argentina). Desde

2010 integra el Proyecto *Pallqa*, en diálogo con comunidades de Cusi Cusi y Paicone, y más recientemente participa en el Proyecto *ParaCo* (Ancash, Perú), dedicado al registro y la rehabilitación de represas prehispánicas como soluciones ancestrales ante el estrés hídrico actual. Ha desarrollado metodologías que combinan arqueología hermenéutica y geomática para comprender la larga duración de los paisajes andinos, y ha publicado extensamente sobre estos temas. Es profesora adjunta en la Maestría en Estudios Histórico-Arqueológicos de la Universidad de Buenos Aires, en la cual dicta el seminario Articulaciones Económicas y Políticas. Su trayectoria busca entrelazar investigación, docencia y comunicación pública, pensando los saberes y tecnologías del pasado como claves para enfrentar los desafíos socio-ambientales del presente.

Gabriela Sarahí Ramírez Rivera

Es abogada por la Universidad Nacional Autónoma de México, con especialidad en género y derecho, y estudiante de Maestría en Derechos Humanos en la misma institución. Cuenta con más de siete años de experiencia en la promoción y defensa de los derechos humanos de mujeres, personas LGBTI+ y comunidades indígenas. Su trayectoria combina el litigio estratégico, la investigación académica y el trabajo de campo en contextos territoriales afectados por el extractivismo, la violencia estructural y el racismo ambiental. Ha colaborado con organizaciones de la sociedad civil, organismos internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, instituciones gubernamentales mexicanas y espacios universitarios. Su trabajo ha incluido la defensa de tierras y territorios, la documentación de violaciones graves a derechos humanos, el acompañamiento a mujeres trabajadoras migrantes y la incidencia internacional en temas de diversidad sexual. Sus principales líneas de investigación giran en torno al derecho humano al agua, los procesos organizativos de defensa de tierra y territorio, la

justicia hídrica y los derechos de las personas LGBTI+. Ha participado como ponente y tallerista en encuentros internacionales y espacios de formación sobre género, agua y derechos humanos.

Anahí Rayen Mariluan

Es licenciada en Folklore por la Universidad Nacional de las Artes, cantora mapuche, diplomada en Preservación de Archivos Sonoros y Audiovisuales y doctoranda en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es becaria del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro. Sus intereses de investigación nuclea estudios de continuidades, transformaciones, tensiones y silenciamientos que operan sobre las memorias mapuche en sus facetas sonoras. Su trabajo recupera registros de cantos desde las fuentes existentes para contrastar las caracterizaciones disponibles con prácticas actuales como expresiones cuyos sentidos y funciones solo se advierten desde un enfoque performático y contextual del conocimiento mapuche. Una de sus últimas publicaciones, en 2024, fue *El uso del mapuzungun en el canto: una práctica intercultural. Reflexiones sobre los alcances poéticos, narrativos y políticodecoloniales de la voz mapuche*.

Alejandra Rojas del Canto

Es antropóloga social por la Universidad de Chile. Ha trabajado en proyectos relacionados con la promoción de una cultura de derechos humanos y estudios de memoria, así como la activación de saberes y memorias textiles del Elqui. Ha coordinado y ejecutado proyectos de investigación financiados por el gobierno regional de Coquimbo y el Fondo Nacional de Desarrollo de las Artes. Nieta de Inés y Violeta. Integra la Asamblea Textil del Elqui, agrupación autoconvocada que surge en medio de la revuelta social con

compañeras del territorio, insistiendo en la construcción de un país más justo, libre de la violencia extractivista, patriarcal y política, y es socia de la Cooperativa El Algarrobal, que busca contribuir a la conservación y protección del bosque nativo en la región de Coquimbo.

Roxana Ruiz Buendía

Es licenciada y maestra en gestión costera por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, es doctoranda del Programa de Posgrado en Estado y Sociedad de la Universidad Federal del Sur de Bahía (Brasil). Vive en Atalaia, comunidad pesquera artesanal dentro de las Reservas Extractivas de Canavieiras, desde donde realiza sus trabajos de investigación junto a líderes locales sobre la autonomía en la gestión comunitaria de territorios tradicionales. Es mexicana, practicante de capoeira angola.

Valentina Stella

Es doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa/CONICET), con sede en la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Es docente de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas y del Profesorado de Educación Secundaria y Superior en Antropología de la Universidad Nacional de Río Negro. Ha dictado seminarios de grado y de posgrado en diferentes universidades nacionales, y ha dirigido proyectos de investigación pertenecientes al Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (FONCyT). Desde 2008 forma parte del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y sus líneas de trabajo giran en torno a la reconstrucción de las memorias

y marcos de interpretación mapuche-tehuelche para comprender las formas locales en las que se entraman ideas de pueblo, territorio, relacionalidad y ancestralidad.

Claudia Tomadoni

Es doctor philosophiae por la Universidad Bauhaus de Weimar, Alemania, doctora en Geografía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, magíster en Impactos Territoriales y Ambientales de la Globalización por la Universidad Internacional de Andalucía, España, y licenciada y profesora en Historia, así como magíster en Gestión Ambiental del Desarrollo Urbano por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es una geógrafa con perfil posdisciplinario. Ha investigado problemas vinculados a territorio y ambiente, especialmente en relación con la configuración de los espacios urbanos a partir de actividades industriales y de servicio. Fue coordinadora científica del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) sede Cono Sur (2017-2025). En 2019 fundó junto a otras mujeres la Red de Mujeres en Diálogo Ambiental. Desde 2015 es coordinadora científica del Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) de la Friedrich-Schiller-Universität Jena y, desde 2025, de la Red TraSAs sobre Transformación socioambiental desde una perspectiva global en tiempos de descarbonización (CEUR/CONICET-FSU Jena). Su más reciente publicación es *Esclavitud, redes y territorios*.

José María Vaquer

Es arqueólogo, doctor por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente, se desempeña como investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como profesor asociado en la Universidad Nacional de las Artes (UNA, Argentina). Se ha

especializado en arqueología andina, con un enfoque particular en las dinámicas de uso del suelo, el análisis cerámico y la arqueología del paisaje. Su investigación se centra en el período prehispánico y colonial temprano en la provincia de Jujuy, Argentina. Además, sus contribuciones teóricas incluyen el examen de marcos ontológicos y hermenéuticos, el fortalecimiento de metodologías interpretativas en arqueología y un compromiso activo con comunidades indígenas.

Carolina Vega Ramírez

Es licenciada en Comunicación Social y magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea. Es doctoranda en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura, por la Universidad Austral de Chile y en Historia, mención Historia del arte, correspondiente a la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Actualmente, oficia como investigadora adjunta en formación en el Centro de Investigaciones en Arte y Patrimonio (CIAP), donde codirige el grupo de estudios sobre Arte, Territorio y Ambiente. Sus investigaciones abordan cuestiones relativas a arte, memoria, vanguardia latinoamericana y producción de arpilleras desde la dictadura cívico-militar chilena. Desde 2020, integra el colectivo Arpilleras de Angachilla (Valdivia, Chile), donde ha fortalecido los procesos narrativos y compositivos de sus integrantes.

Verónica Zuccarelli Freire

Es arqueóloga, doctora y licenciada, formación que complementa con un profesorado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Realiza investigaciones en el Instituto Regional de Estudios Socio-Culturales en la Universidad de Catamarca (IRES-CONICET), Argentina, y en el Instituto Max Planck de Geoantropología (MPI-GEA, Jena). Se ha especializado en prácticas agrícolas y

en su importancia histórica y contemporánea en la región andina y circunandina del noroeste argentino. Su enfoque de trabajo abarca un conjunto de herramientas multidisciplinarias que incluyen el análisis arqueobotánico, estudios isotópicos en suelos y modelado espacial de sitios ubicados en ambientes extremos (como la puna altoandina), así como en los bosques neotropicales estacionalmente secos a lo largo de los últimos 2.000 años. Actualmente, desarrolla el proyecto “Sistemas agrícolas antiguos como patrimonio cultural: Soluciones pasadas y presentes al cambio climático en ambientes áridos y semiáridos”, financiado por la Fundación Alexander von Humboldt.

La intención de la serie Geopoéticas de América afro-Abya Yala es recopilar historias, relatos, demandas y sus variadas y renovadas dinámicas de resistencia en las luchas por los bienes comunes en un contexto de fortalecimiento de los derechos de la naturaleza, la justicia socioambiental y la ayuda al combate contra la desigualdad social. Al mismo tiempo, la serie busca mostrar un posicionamiento político, académico y territorial respecto de los debates internacionales en torno a la policrisis en el contexto del capitaloceno a través del diálogo con y entre territorialidades comunitarias.

En este primer libro, se propone repensar las relaciones con el agua frente al cambio climático, los procesos de descarbonización y transición energética, que continúan obedeciendo al modo de vida imperial, e integrar diferentes saberes occidentales, ancestrales, afrodescendientes e indígenas en la gestión sustentable del agua como bien común.

Los autores invitan a entender las diversas representaciones del agua y los roles que se le asignan como compuesto vital tanto en las narrativas e imaginarios como en los saberes, prácticas y luchas de comunidades que habitan los territorios.

Claudia Tomadoni es *doctor philosophiae* (Universidad Bauhaus de Weimar), doctora en Geografía (Universidad Nacional de La Plata), máster en Impactos Territoriales y Ambientales (Universidad Internacional de Andalucía) y *magister scientiae* en Gestión Ambiental del Desarrollo Urbano, licenciada y profesora en Historia (Universidad Nacional de Córdoba).

David Foitzick Reyes es doctor en Filología Románica (Universidad Friedrich Schiller de Jena) y magíster en Ciencias de la Educación con mención en Gestión y Administración Educacional (Universidad Mayor de Santiago de Chile).

Claudia Hammerschmidt es doctora en Filología Románica (Universidad de Köln). Es catedrática de Literatura Española, Latinoamericana y Francesa en la Universidad Friedrich Schiller de Jena.


teseo

