

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios De Género

Convocatoria 2021-2023

Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con Mención En Género y
Desarrollo

CUERPO- TERRITORIO RESISTENCIAS DE LAS MUJERES ARTESANAS URUS DEL
LAGO POOPÓ DE BOLIVIA

Veliz Muñoz Violeta Yajaira

Asesora: Torres Santana Ailynn

Lectoras: Vera Vega Cristina Bertha, Macaroff Lencina Anahi

Quito, agosto de 2025

Dedicatoria

A mi hijo Damián Andrés, porque su existencia me levanta cada día y me devuelve la esperanza de que un mundo mejor es posible...

Resumen	8
Agradecimientos	9
Introducción.....	10
Metodología de la investigación.....	11
Estructura de la tesis	16
Capítulo 1. Bolivia y el extractivismo minero; entre vulnerabilidad y el despojo	19
1.1. Extractivismo en América Latina	19
1.2. Declives de los extractivismos: desplazamientos forzados y la violencia del despojo	21
1.3. Extractivismos en Bolivia.....	23
1.4. “Hombres del agua”: el lago Poopó, su sequía y las comunidades urus	27
1.5. Las mujeres artesanas urus del lago Poopó	30
Capítulo 2. Cuerpo-territorio: intersecciones teóricas desde la geografía feminista y los feminismos decoloniales	32
2.1. Geografías feministas	33
2.2. El territorio desde las geografías feministas.....	37
2.3. Imbricaciones teóricas cuerpo-territorio desde los feminismos decolonial latinoamericano	38
2.4. Relación cuerpo- territorio-agua.....	42
2.5. Relación cuerpo-territorio-identidad	44
Capítulo 3. Historias y cuerpos que habitan sus territorios	48
3.1. Habitando territorios muertos.....	49
3.2. Cuerpo y agua: una relación política y simbólica	50
3.3. El cuerpo y el sostenimiento: la artesanía de las mujeres urus del Lago Poopó	64

3.4. Explorando las geografías feministas a través del cuerpo-territorio de las artesanas urus del Lago Poopó.....	69
3.5. Cartografías emocionales: mapas de vida	71
3.6. Construcción de mapas corporales	82
Capítulo 4. Politización de la artesanía como instrumento de resistencia y lucha por la supervivencia	95
4.1. La artesanía como productora y producto de politización.....	98
4.2. El proceso organizativo de las mujeres artesanas urus.....	103
4.3. Resistiendo y re-existiendo. Memorias de quienes habitan.....	109
Conclusiones	114
Referencias	117
Anexos	126
Anexo 1. Listado de mujeres que participaron en la investigación.....	126

Lista de ilustraciones

Fotos

Foto 3.1. Mujeres participando en el proceso de elaboración de las artesanías.....	49
Foto 3.2. Mujeres urus en predios del Lago Poopó tras la sequía y la contaminación de las aguas; peces y aves muertas	53
Foto 3.3. Territorios urus del lago Poopó abandonados luego de la sequía del lago Poopó.....	53
Foto 3.4. Predios del lago Poopó, actualmente es una extensión de sal y tierra desértica	54
Foto 3.5. Marcas del vehículo que recorrió por todo lo que antes era el lago Poopó, ahora son extensiones áridas y salitrosas.....	56
Foto 3.6. Simiano Valeriano quien condujo el vehículo e hizo conmigo el recorrido.....	56
Foto 3.7. Entrevista a una de las artesanas urus, sobre el tema de la salud.....	64
Foto 3.8. Recolectando la paja ch'illawa que crece en esa región	66
Foto 3.9. Secuencia del proceso de elaboración de las artesanías.....	68
Foto 3.10. Secuencia de imágenes de las manos de las artesanas trenzado y transformando la paja chillawa	69
Foto 3.11. Diálogos en los grupos focales, construcción de redes comunitarias de mujeres.....	71
Foto 3.12. Representación del Lago Poopó, antes de la sequía a partir de las cartografías emocionales	76
Foto 3.13. Cartografías emocionales mapeando el Lago Poopó antes y después de la sequía	77
Foto 3.14. Mapeo del Lago Poopó antes y después de la sequía	77
Foto 3.15. Mapas de representación de las memorias del lago Poopó.....	78
Foto 3.16. Mapa de representación del Lago Poopó antes y después de la sequía	79
Foto 3.17. Representación de la tristeza que siente por la pérdida del lago Poopó	80
Foto 3.18. Diálogos en los grupos focales	81
Foto 3.19. Representación del cuerpo localizando sus emociones, preocupación	84

Foto 3.20. Representación del cuerpo localizando sus emociones, miedo	85
Foto 3.21. representación del cuerpo localizando sus emociones, frustración	86
Foto 3.22. Representación del cuerpo localizando sus emociones, alegría.....	86
Foto 3.23. Representación del cuerpo localizando sus emociones, tristeza	87
Foto 3.24. Representación del cuerpo localizando sus emociones, cansancio.....	88
Foto 3.25. Representación del cuerpo localizando sus emociones, esperanza.....	89
Foto 3.26. Mapeo colaborativo a través de la técnica de la arpilleria, representación de la conexión cuerpo territorio	92
Foto 3.27. Representación de la conexión cuerpo territorio	93
Foto 3.28. Mural pintado del lago Poopó en la entrada de la comunidad Villa Ñeque	94

Mapas

Mapa 1.1. Ubicación geográfica del territorio Uru en Bolivia.....	29
Mapa 3.1. Ubicación geográfica del lago Poopó antes de secarse en 2015.....	57
Mapa 3.2. Representación geográfica de las comunidades urus en Bolivia, antes del desplazamiento	58

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Esta tesis se registra en el repositorio institucional en cumplimiento del artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior que regula la entrega de los trabajos de titulación en formato digital para integrarse al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, y del artículo 166 del Reglamento General Interno de Docencia de la Sede, que reserva para FLACSO Ecuador el derecho exclusivo de publicación sobre los trabajos de titulación durante un lapso de dos (2) años posteriores a su aprobación.

Quito, agosto de 2025

Resumen

Las mujeres artesanas urus del lago Poopó de Bolivia, sus comunidades y cultura se ven amenazadas por las actividades extractivas que han degradado su entorno natural. Los desplazamientos provocados por proyectos mineros y la falta de reconocimiento de sus derechos territoriales han exacerbado la precariedad en la que viven. La intersección entre su cuerpo y el territorio se manifiesta de manera vívida en sus experiencias de resistencia. En un contexto y un entorno marcado por la sequía, la desolación y la pérdida, estas mujeres se erigen como agentes activos de transformación, haciendo frente a las condiciones de vulnerabilidad y marginalización a las que están expuestas sus comunidades, producto del poder extractivista, patriarcal y colonial. Las mujeres artesanas urus del lago Poopó de Bolivia, tejen con sus manos nuevos significados en un mundo que parece haberles dado la espalda.

Desde una perspectiva feminista e interseccional, esta investigación visibiliza y analiza la agencia de estas mujeres indígenas. Así, la tesis se propone contribuir al debate académico y social sobre las formas de resistencias de comunidades indígenas frente a los efectos de los procesos extractivistas mineros. La investigación parte de un marco aportado por la geografía feministas y su transversalización con los estudios de género. Desde ahí se visibilizan las estrategias de adaptación, supervivencia y resistencia que estas mujeres están llevando a cabo.

En resumen, esta investigación se adentra en un universo íntimo y colectivo donde el cuerpo y el territorio se encuentran, se entrelazan y se resignifican en el trabajo artesanal y la memoria de las mujeres artesanas urus del lago Poopó, explorando cómo a través de la recuperación de técnicas ancestrales, las mujeres artesanas pueden contribuir a la construcción de narrativas políticas alternativas al fortalecimiento comunitario, ofreciendo un enfoque innovador para el análisis de las prácticas culturales en contextos de resistencia y transformación social y ambiental. La propuesta de la politización de la artesanía que planteo en este trabajo, sostiene que estas prácticas tradicionales, cuando son reinterpretadas desde una perspectiva comunitaria, pueden convertirse en acciones políticas significativas, en la generación de identidades culturales y resistencias colectivas, la artesanía se convierte en una herramienta de empoderamiento y transformación social.

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la organización de mujeres artesanas urus del Lago Poopó de Bolivia, cuya colaboración y apertura fueron fundamentales para el desarrollo de esta investigación. Sus valiosas experiencias compartidas, me permitieron explorar con sensibilidad y profundidad las realidades de sus pueblos.

Agradezco de manera especial a mi tutora Ailynn Torres, cuya guía experta y constante estímulo fueron vitales para llevar adelante este trabajo académico. Su acompañamiento y retroalimentación han enriquecido enormemente este proceso de investigación.

A mis amigas y amigos; Gaby, Bianca, Pao, Liz, Carla, Nay y Alejandro, mi más sincero agradecimiento por su apoyo incondicional, comprensión y compañía a lo largo de esta travesía académica. En los momentos de dificultad y quiebre, su sostén fue mi mayor fortaleza.

A mi hijo, pilar fundamental en mi vida, le agradezco por su amor y respaldo constante. Su existencia ha sido mi motor para no darme por vencida nunca.

Gracias a todos aquellos que, de diversas formas, contribuyeron a hacer posible la culminación de este proyecto académico. Su colaboración y aliento han sido esenciales en este camino.

Introducción

En Bolivia, en los últimos años la explotación intensiva de la minería y los cambios climáticos han generado consecuencias devastadoras en el altiplano, tales como la sequía del Lago Poopó en el año 2015. Este cuerpo de agua no solo era una majestuosa maravilla natural, sino también una fuente vital de sustento para las comunidades urus que habitaban en sus cercanías. Los urus del lago Poopó, basaban gran parte de su modo de vida en la pesca, caza y recolección de huevos. Además, la totora, una planta acuática característica de la región, era utilizada por los urus en la elaboración de embarcaciones, y diversas artesanías que constituían parte integral de su cultura (García 2018).

Las comunidades urus del lago Poopó son una de las 37 etnias reconocidas por estado plurinacional de Bolivia, y están conformadas por tres poblaciones: Llapallapani, Puñaca Tinta María, Villa Ñeque (FUBPROEIB Andes 2019). No obstante, la sequía del lago no solo implicó la escasez de recursos pesqueros, sino también la pérdida de hábitats naturales, obligando a las comunidades urus a replantear sus estrategias de supervivencia (Mamani 2015). Esta situación representó además un punto de inflexión drástico en la historia de estas comunidades, marcando el inicio de una nueva etapa de adaptación y resiliencia frente a los desafíos ambientales y sociales que enfrentan en la actualidad. Teniendo que desplazarse forzosamente del territorio en el que residían, atravesando actualmente situaciones de extrema precariedad y vulnerabilidad, relacionada a la pérdida de su territorio (el lago) y formas de reproducción de su vida (García 2018).

En este contexto, la artesanía antes valorada principalmente como expresión cultural, emergió actualmente como una alternativa económica para estos pueblos, permitiéndoles adaptarse a un nuevo entorno marcado por la escasez hídrica (Vargas et al. 2017). De esta manera, la artesanía se convirtió en un medio de subsistencia post-sequía, ofreciéndoles una fuente de ingresos y una forma de preservar su identidad cultural en un contexto de transformación. Donde las mujeres son los principales artífices de su elaboración, tomando como materia prima ya no la totora, sino la chillawa (paja que crece en la región) transmitiendo un legado cultural que pasa de generación en generación (Sullcata 2019). Es así que, en este contexto de crisis, pérdida y vulnerabilidad, las mujeres artesanas urus encuentran a través de la creatividad y destreza de sus manos en la

elaboración de estos objetos, la forma de subsistir y mantener vivas sus raíces culturales en un entorno de cambio y adaptación (Vargas et al. 2017).

A través de un enfoque interdisciplinario que entrelaza la geografía feminista y los estudios de género, esta investigación pretende ahondar en las diversas capas de significados que se entrecruzan en la relación cuerpo - territorio y la labor artesanal de estas mujeres. Buscando comprender y visibilizar las narrativas silenciadas de mujeres que, habiendo perdido su territorio (el lago) siendo desplazadas forzosamente, han podido encontrar a través de la artesanía alternativas de subsistencia y supervivencia, que reproducen no solo sus cuerpos sino también la identidad y cultura uru.

A lo largo de esta investigación, me propongo explorar cómo el trabajo de estas mujeres configura relaciones específicas entre sus cuerpos y el territorio, entre la materia y el espíritu, entre la memoria y la esperanza. Aquí intento analizar los procesos de resistencia cultural, económica y política que emergen de su labor artesanal, así como las estrategias de resistencia que les permiten mantener viva una tradición milenaria en un contexto de desafíos y amenazas crecientes. Este trabajo de investigación aspira abrir un espacio de diálogo y reflexión en torno a la importancia de reconocer y valorar las prácticas culturales y la sabiduría ancestral de estas comunidades, y entender esas prácticas, como lo que son: un instrumento político de lucha.

Tomando en cuenta toda la problemática expuesta, planteó la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se configurará la relación cuerpo- territorio, para las mujeres artesanas urus de Bolivia? En ese entendido, para dar respuesta a la pregunta de investigación, me he planteado tres objetivos específicos:

- Analizar las significaciones que las mujeres artesanas urus atribuyen a sus cuerpos y territorios.
- Comprender las formas en que se entrelazan la labor artesanal a las formas de resistencia para las mujeres artesanas urus
- Comprender las prácticas artesanales como un instrumento político de lucha para la organización de artesanas urus.

Metodología de la investigación

Esta investigación se desarrolló siguiendo un enfoque cualitativo, con el propósito de ahondar en la realidad social mediante las percepciones y emociones de los actores clave (Sandoval, 2002).

Se aplicó el método etnográfico para una interpretación reflexiva de las perspectivas de los participantes y sus vivencias en campo (Guber 2011). Desde esta perspectiva, los relatos y narrativas de las mujeres artesanas ofrecen valiosa información sobre sus sentimientos, afectos y vivencias. La muestra de estudio está conformada por 30 de las 50 mujeres que actualmente integran la asociación de artesanas urus del Lago Poopó en Bolivia.

El primer contacto con las artesanas urus del lago Poopó tuvo lugar en el año 2021, durante una feria que apoyaba a productores artesanales postpandemia en Cochabamba, Bolivia. Este encuentro reveló historias de dolor y sufrimiento, pero también puso de manifiesto la valentía y resistencia de estas comunidades. Mi interés se enfocó en comprender cómo estas mujeres, a través de la organización colectiva, habían creado redes de apoyo mutuo y habían otorgado un significado especial al objeto artesanal que producían. Este artefacto no solo encarnaba la memoria de sus pueblos, sino que era elaborado con sus propias manos, destacando así la importancia cultural y emotiva que rodea a su labor artesanal.

El proceso de investigación se inició con bastante anticipación, ya que fue fundamental establecer relaciones de confianza con la comunidad antes de adentrarme en sus territorios. Para ello, realicé acercamientos con diversas instituciones y personas que habían colaborado de alguna manera con estas comunidades, recopilando toda la documentación e investigaciones previas sobre ellas. Además, llevé a cabo un mapeo exhaustivo de todas las poblaciones urus dispersas por el país, con el objetivo de determinar cuál de ellas sería el escenario ideal para mi estudio. Así, recorrí las comunidades de los urus Chipaya y los urus del Lago Poopó en el departamento de Oruro, así como los urus Iruhito en La Paz. Finalmente, decidí enfocar mi investigación en los urus del Lago Poopó, quienes habían sufrido afectaciones significativas debido a los procesos extractivos.

En este contexto, surgió la oportunidad de colaborar con la artista e investigadora visual francesa Marion Tampon entre junio y diciembre de 2023. Ella estaba explorando el tema del agua en Latinoamérica a través de su obra titulada “Léau Sur La Lune/ Señales hidro-líticas”, y mostró un particular interés por estas comunidades, debido a la conexión profunda con el agua que estos pueblos tenían. Gracias a amistades en común, logramos establecer contacto. Esta colaboración me permitió visitar y relacionarme con las comunidades antes de iniciar formalmente mi investigación. Para ello, fue necesario contactar a autoridades comunales, dirigentes e

instituciones que me facilitaran el acceso y la autorización para visitar estos pueblos. Este primer acercamiento consolidó un vínculo que posteriormente facilitaría mi trabajo de campo.

En términos temporales, el trabajo de campo formalmente comenzó a inicios de 2024. El primer encuentro, se realizó en la comunidad de Villa Ñeque, donde participaron varias mujeres de la organización de artesanas. Posteriormente, el trabajo se llevó a cabo en cada una de las comunidades. Debido a las dificultades de accesibilidad entre ellas, producto de la distancia y la falta de transporte, fue necesario desplazarme a cada comunidad, solicitando servicios de transporte particulares para realizar mis visitas. El trabajo de campo se extendió a lo largo de varios meses, y así captar la riqueza de las etapas metodológicas propuestas en la investigación. Este enfoque temporal permitió observar cómo las prácticas artesanales se entrelazan con el ritmo de la naturaleza y se transmiten de generación en generación como un legado de resistencia y empoderamiento femenino.

Los objetivos planteados en torno a entender cómo se configura la relación cuerpo-territorio para las mujeres artesanas urus de Bolivia. A través de la comprensión de estas prácticas artesanales y su vínculo con el entorno natural y cultural del Lago Poopó. Donde además tuvo un mayor énfasis el análisis de las emociones como herramienta metodológica, a partir de las cartografías emocionales. Revelando cómo las emociones, memorias y experiencias personales de las artesanas se reflejan en sus artesanías, otorgándole a estas un papel de resistencia y afirmación identitaria en un contexto de transformación social y ambiental, visibilizando sus voces y saberes.

La observación participante desempeñó un rol central en esta investigación, ya que me permitió sumergirme en el mundo cotidiano de las artesanas y acompañarlas en cada paso de su labor creativa. Desde la recolección de materias primas hasta la finalización de las piezas, se estableció un diálogo horizontal y empático que favoreció la comprensión de las técnicas ancestrales y el significado simbólico de cada elemento utilizado. También se realizaron entrevistas semiestructuradas, que complementaron la comprensión de las perspectivas individuales y colectivas (Bernard 1988). Las entrevistas semiestructuradas fueron realizadas con una muestra proveniente de las tres comunidades urus, pero en cada comunidad de forma separada debido a la dificultad que había en juntarlas, por las distancias entre comunidades y la limitación de transportarse. Se realizaron en total 15 entrevistas.

Por otro lado, a través del registro fotográfico, herramienta que se empleó de forma continua, durante todo el periodo de inmersión, permitiendo una comprensión profunda de las prácticas artesanales de las mujeres urus y su relación con el territorio. Las fotografías registraron las expresiones y dinámicas sociales y la interacción entre el cuerpo y el entorno, capturando los momentos cotidianos de estas mujeres durante su labor artesanal, así como los detalles de sus creaciones y el contexto en el que trabajan. Teniendo así las imágenes una función de documento visual para complementar los datos recopilados y enriquecer la narrativa del estudio.

El registro fotográfico como metodología de estudio, se propuso integrar a la investigación, la emocionalidad del proceso y las interacciones espaciales en el territorio de las mujeres urus con las que trabajé. Partiendo de la idea de que las fotografías son un medio poderoso para plasmar la experiencia vivencial, en la manera en que vinculan su identidad con el territorio que habitan y sus significados corporales. Según Schwartz y Ryan (2013), la fotografía no solo es un documento visual, sino que también actúa como una forma de conocimiento encarnado que nos permite comprender el mundo desde perspectivas subjetivas y situadas.

Se organizaron además varias sesiones de grupos focales con las artesanas urus, donde se discutieron temas relacionados con la identidad, las emociones y la importancia de la artesanía en sus vidas. Y donde se empleó la metodología de las cartografías emocionales y mapas corporales, que proporciono datos valiosos sobre sus motivaciones, sentimientos, percepciones, experiencias y memorias en representaciones gráficas sobre sus propios cuerpos localizando esas emociones. Esta herramienta permitió explorar de manera simbólica la conexión entre sus vivencias personales y su identidad cultural como artesanas urus. El trabajo en grupos focales, estaba compuesto por 30 mujeres de las tres comunidades y los otros 3 grupos focales en cada comunidad estaba conformado por 10 a 15 mujeres. La importancia de los grupos focales como herramienta, dio cuenta de las perspectivas múltiples y complejas de los participantes (Kitzinger 1995). En cada uno de estos encuentros, se generó un espacio de diálogo, reflexión y cocreación donde las artesanas compartieron sus relatos, emociones y sabiduría con respecto al vínculo entre su cuerpo, su arte y su entorno territorial.

Otra de las metodologías empleadas, fueron las cartografías emocionales y los mapas corporales, herramientas que permitieron visualizar y explorar las experiencias subjetivas, emocionales a través de la representación simbólica de sus propios cuerpos. Esta herramienta, posibilito

visibilizar las narrativas íntimas y colectivas que Zaragocín (2015) destaca como una forma de expresión política que permite a las mujeres narrar sus propias historias y reivindicar la autonomía sobre sus cuerpos. A través de las cartografías emocionales, se puede mapear no solo las emociones individuales, sino también las interconexiones emocionales que tejen las relaciones comunitarias y culturales. Permitiendo identificar patrones emocionales compartidos por las mujeres, como el orgullo por sus saberes tradicionales, la preocupación por la sostenibilidad o la resistencia ante los desafíos socioeconómicos. Estos hallazgos subrayan la necesidad de valorar y proteger su identidad cultural uru.

Las emociones fueron importantes en este trabajo, para comprender los vínculos de las personas con sus entornos y para visibilizar los impactos que tiene el extractivismo en los cuerpos y territorios de estas mujeres. Este abordaje permitió profundizar en las dimensiones sensoriales, afectivas y simbólicas que enlazan a las mujeres urus con su entorno territorial, sus prácticas artesanales y sus sentires cotidianos. La importancia de incorporar la dimensión emocional en la investigación cualitativa para comprender las experiencias subjetivas y las narrativas de vida de los participantes, a través de las cartografías emocionales, como una herramienta para mapear y visualizar las diversas emociones asociadas al cuerpo y al territorio de las artesanas urus (Smith. 2009). A través de actividades participativas, como la creación de mapas corporales y sensoriales, las mujeres urus pudieron expresar sus afectos, percepciones y conexiones emocionales con sus lugares de pertenencia (Rose et al. 2012).

Posteriormente, el análisis de los resultados, implicó la sistematización de toda la información recopilada, en imágenes, videos, audios, para el procesamiento de estos datos, conjunto al entramado teórico propuesto. Los resultados obtenidos en el trabajo de campo evidenciaron la riqueza simbólica y emocional de las prácticas artesanales de las mujeres urus, así como su profundo arraigo en el territorio y la historia colectiva. Los mapas corporales revelaron un entramado de significados y afectos ligados a la artesanía, destacando la importancia de la conexión entre el cuerpo, como el que mueve la supervivencia para estas mujeres.

Es así que la coconstrucción del conocimiento mediante el diálogo y la interacción grupal, en el proceso de elaboración de las cartografías emocionales, facilitaron la identificación de patrones comunes y la construcción de significados compartidos en torno a las emociones ligadas al cuerpo y al territorio (Ramírez 2017).

Es así que la integración de las cartografías emocionales con los grupos focales en la investigación con las artesanas urus del lago Poopó, brindó un enfoque sensible que permitió revelar la complejidad de las experiencias emocionales vinculadas al cuerpo y al territorio. Se visibilizaron historias olvidadas, alternativas y resistencias en relación con el territorio, en el contexto de la defensa de su territorio ancestral (García y Palomares 2020). Finalmente, como parte de la investigación se realizó un mapeo colaborativo, por el cual se identificaron los lugares que generan un vínculo de importancia y las barreras que enfrentan en su acceso y uso del territorio. Este análisis territorial, promovió una mirada más plural y diversa de las cuestiones a las que atiende la investigación, permitiéndome un acercamiento más profundo a estas realidades, situándome desde adentro, en relación directa con su cotidianidad y no solo como una espectadora, sino también como un agente que explore sus subjetividades (Paramo 2018). Donde puede compartir y articular un nexo de proximidad e intercambio, desde los afectos y sentires. La experiencia proporcionada por la interacción grupal, aportó significados profundos y contribuyó a una comprensión del colectivo. A través del empleo de toda la metodología propuesta, en dinámicas participativas, ejercicios sensoriales y expresiones artísticas, se logró una conexión íntima entre las participantes y una comprensión más amplia de la interconexión entre cuerpo y territorio (Morgan 1997). El trabajo de campo aportó además a la investigación la empatía, y la construcción de significados compartidos, promoviendo un ambiente de confianza y reciprocidad que potenció la riqueza de los intercambios con la diversidad de voces, experiencias y saberes que emergieron de este diálogo intergeneracional y multidimensional (Smith y Osborn 2003).

Estructura de la tesis

La estructura de esta investigación está compuesta por cuatro capítulos que buscan dar respuesta a la pregunta de investigación y a los objetivos propuestos. En el primer capítulo expongo argumentos sobre los procesos extractivistas en Latinoamérica y en Bolivia, y las consecuencias que tiene para las sociedades, las comunidades, las mujeres, vinculada a sus declinaciones en relación a los desplazamientos forzados. Aterrizando además en este capítulo, la contextualización sociopolítica, histórica y geográfica del objeto de estudio.

En el segundo capítulo construyó un marco teórico analítico que examina desde las geografías feministas, aportando un análisis espacial, cuestionando las formas en que se produce y se vive el

espacio geográfico, develando las desigualdades y las formas de poder que se encuentran inscritas en el territorio. Entendiendo los espacios como construcciones sociales complejas en las cuales se entrelazan relaciones económicas, políticas, sociales y culturales (Martínez 2020) y que se articula a las geografías del duelo (Rodríguez 2022) a partir de la resignificación de los espacios de dolor y pérdida. Así también la intersección de esta problemática a los cuerpos las mujeres en conjunción a sus territorios e identidad, centrado en los aportes teóricos de la relación cuerpo- territorio desde una postura feminista, que aporta aproximaciones epistémicas que permiten una comprensión más profunda y compleja de esta conexión. A partir de los aportes de Zaragocín (2021) que aborda de manera profunda la noción de territorio como espacio cargado de significados históricos y simbólicos, y cuerpo que no es solo un ente físico, sino también es un territorio simbólico en el que se inscriben relaciones de poder, de género y de identidad. Así mismo Butler (1993) quien plantea la idea de que el cuerpo es un constructo cultural y social que se va configurando a través de prácticas discursivas y normativas de género.

Los capítulos tres y cuatro sirven como pilares fundamentales que articulan y enlazan la teoría desarrollada con la práctica observada en el trabajo de campo, proporcionando una visión integral y profunda sobre las experiencias y luchas de estas mujeres indígenas.

En el tercer capítulo propongo ahondar en las historias corporales de las mujeres artesanas urus del lago Poopó, donde integro los hallazgos empíricos. Este capítulo se estructura en secciones clave que han sido fundamentales para comprender el contexto y la cosmovisión de las artesanas urus, destacando la importancia de considerar las historias y la relación entre cuerpos, territorios y emociones en la construcción de identidades y resistencias.

En este capítulo además se profundiza en la historia y la territorialidad de las artesanas urus, explorando cómo la pérdida de espacios ancestrales ha impactado en sus vidas y en su forma de relacionarse con el entorno. Se analizan los procesos de despojo territorial y las estrategias de sobrevivencia desarrolladas por las artesanas en este contexto. A través de las cartografías emocionales como una herramienta para visibilizar y comprender las experiencias emocionales de estas mujeres en relación con su territorio y su identidad cultural. Mediante mapas corporales es que se capturan las narrativas afectivas que revelan la riqueza y complejidad de sus vivencias cotidianas. Para finalizar examinando el proceso de resistencia a través de las artesanías, haciendo frente a las amenazas externas y la marginalización social. Donde se destaca la

capacidad de estas mujeres para mantener viva su cultura, tradiciones y saberes ancestrales a través de la artesanía.

El cuarto capítulo se enfoca en la noción de la politización de la artesanía y el papel organizativo de las artesanas urus en la defensa de sus derechos y su territorio, desglosándose en subsecciones que detallan diferentes aspectos relevantes sobre el proceso organizativo y empoderamiento de las mujeres indígenas, resaltando la importancia de la articulación colectiva para la visibilización y protección de sus derechos. Se explora la creación y consolidación de la organización y redes de solidaridad entre las artesanas urus y otros actores locales, evidenciando la interconexión y apoyo mutuo en la lucha por la supervivencia cultural y territorial. Se reflexiona sobre el valor de la comunidad y la autonomía como principios rectores en la construcción de alternativas sostenibles y resilientes para las artesanas urus, promoviendo la autogestión y el fortalecimiento de la identidad cultural.

Se aborda el desarrollo de prácticas económicas solidarias y sustentables dentro de las comunidades de artesanas urus, subrayando la importancia de la soberanía económica para garantizar la autonomía y la dignidad de estas mujeres. Por último, se destaca el potencial transformador de la artesanía como instrumentos de lucha política y resistencia, evidenciando cómo las artesanas urus utilizan sus conocimientos tradicionales para reivindicar sus derechos y su identidad en un contexto de adversidad. Donde estas mujeres toman el lugar de sujetas epistémicas de conocimientos situados provenientes de reflexiones y testimonios recogidos a lo largo de mi investigación. Para finalmente finalizar con el apartado donde se exponen las conclusiones.

Capítulo 1. Bolivia y el extractivismo minero; entre vulnerabilidad y el despojo

El término extractivismo, acuñado por Eduardo Gudynas (2009), permite comprender y los fenómenos relacionados con la extracción de recursos naturales y cómo estos afectan a las comunidades y al entorno, generando graves problemas sociales y ambientales (Gudynas 2009). En Bolivia entre 2000 y 2012 se produce una escalada de las exportaciones de minerales, gas y soja, que ha llevado a una expansión de estas actividades en términos espaciales. Las consecuencias de los extractivismos van más allá del momento de extracción de los recursos naturales usados como materia prima. El análisis de los procesos extractivos implica entender su complejidad y la participación de distintos actores, estos procesos extractivos implican la violencia sobre el territorio y quienes lo habitan, y la violación de los derechos humanos (Campanini et al. 2019).

Los procesos extractivistas han tenido severos impactos en las comunidades indígenas de América Latina, agudizando sus condiciones de precariedad y vulnerabilidad. Diversos autores han analizado las consecuencias de estas actividades que, lejos de traer desarrollo y bienestar, han profundizado la desposesión y el despojo de los territorios ancestrales. En ese sentido Sampa y Antonelli (2009) señalan que el avance del modelo extractivista ha conllevado la agudización de los conflictos socioambientales y las violaciones de derechos humanos, la vulneración de los derechos territoriales de los pueblos indígenas expuesta en los desplazamientos forzados donde se ven amenazados sus modos de vida (Gudynas 2009).

1.1. Extractivismo en América Latina

Gudynas (2015) refiere que el extractivismo puede considerarse una categoría histórica en América Latina que provoca impactos medioambientales irreversibles, y que tiene importantes implicaciones tal es el caso de la minería, que afecta a más de mil hectáreas de terreno, generando la eliminación física de todo un ecosistema. El extractivismo se refiere pues, a una forma de relación social y económica en la cual se extraen masivamente recursos naturales, como minerales e hidrocarburos, de países en desarrollo para ser exportados a países más industrializados. Esta práctica ha sido constante en América Latina y ha sido promovida tanto por gobiernos de izquierda como de derecha, cada uno con sus propias justificaciones ideológicas (Linera 2013).

A pesar de considerarse una estrategia de desarrollo que promueve la inversión extranjera y el crecimiento económico a través de la explotación de los recursos naturales, el modelo extractivo no ha logrado mejorar significativamente las condiciones de vida de las poblaciones locales y ha generado impactos negativos en términos ambientales, sociales y culturales (Linares 2013). El extractivismo en América Latina ha estado marcado por una dependencia de los recursos primarios que, aunque puede generar ingresos, también crea vulnerabilidad ante las fluctuaciones de los precios internacionales y promueve la desigualdad social (Bebbington 2013).

El extractivismo genera consecuencias negativas para el suelo, el aire, el agua y la biodiversidad. Para explicar estas consecuencias Gudynas (2015) desarrolló el concepto de “enclaves”. Con él se hace referencia a la relación entre el extractivismo y los territorios circundantes, así como la relación de la economía nacional, y su dependencia a la globalización y las cadenas de producción externas que se benefician de la materia prima extraída (Gudynas 2015).

Según Martínez-Alier (2014), el extractivismo en América Latina se ha convertido en un modelo de desarrollo dominante en muchos países de la región, impulsado por la demanda global de recursos naturales como petróleo, gas, minerales y agua, Acosta (2013) señala que el extractivismo en América Latina ha estado históricamente ligado a un modelo de desarrollo dependiente de la explotación de recursos naturales, perpetuando relaciones de desigualdad y dominación.

Uno de los aspectos más debatidos del extractivismo es su impacto en las comunidades locales. Diversos estudios indican que las comunidades afectadas muchas veces no obtienen beneficios proporcionales a la riqueza extraída de sus territorios. Según Gudynas (2011), el extractivismo a menudo resulta en conflicto social, desplazamiento forzado de comunidades y degradación de la calidad de vida de los pueblos originarios. Las promesas de desarrollo frecuentemente no se materializan, lo que genera un clima de desconfianza hacia los gobiernos y las empresas multinacionales implicadas.

Por su parte, los estudios de género en América Latina han contribuido significativamente a entender cómo las dinámicas del extractivismo pueden impactar la vida de las mujeres en las comunidades afectadas. Este enfoque permite revelar cómo el extractivismo refuerza las relaciones de poder existentes, perpetuando la desigualdad. Escobar (2016) ha argumentado que el extractivismo no solo afecta la economía local, sino que impacta las relaciones de género y las

relaciones familiares. Asimismo, el intercambio de roles en las comunidades, donde las mujeres asumen más responsabilidades debido a la migración de hombres que buscan empleo en las industrias extractivas, o en ciudades porque sus comunidades han sido afectadas, es un fenómeno que da lugar a una mayor carga de trabajo para las mujeres, que asumen simultáneamente las labores del hogar y nuevas tareas en la comunidad (Arriagada 2014).

El extractivismo en América Latina es un fenómeno complejo que plantea retos significativos en términos de desarrollo, equidad social y sostenibilidad ambiental. La importancia de reconocer a las mujeres como agentes de cambio y no solo como víctimas del extractivismo, y el estudio del extractivismo desde una perspectiva de género es crucial para comprender las complejas interacciones entre economía, medio ambiente y desigualdad social. Al integrar enfoques de género en el análisis del extractivismo, se puede ampliar la discusión sobre desarrollo sostenible y justicia social. Es fundamental seguir explorando estas interconexiones para promover políticas que no solo prioricen el desarrollo económico, sino que también consideren las realidades y necesidades de todas las personas, especialmente de las mujeres (Castañeda 2018).

1.2. Declives de los extractivismos: desplazamientos forzados y la violencia del despojo

El extractivismo ha generado una serie de declives, tales como el desplazamiento forzado de comunidades indígenas, siendo un fenómeno complejo y doloroso que ha tenido lugar en diversas partes del mundo. Se define como el desplazamiento de personas de sus hogares o lugares de residencia habituales debido a conflictos armados, violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos u otras circunstancias que perturben gravemente el orden de la vida. El desplazamiento forzado es una de las mayores crisis humanitarias de nuestro tiempo, un proceso que involucra la salida de personas de sus lugares de origen debido a factores sociales y económicos (Bernal 2012). El desplazamiento forzado ha llevado a la dispersión de las familias y comunidades, debilitando los lazos sociales y las redes de apoyo mutuo (Pacheco y Ticona 2016). La pérdida de su territorio y la imposición de nuevos patrones de asentamiento han generado conflictos internos y tensiones, lo que ha afectado negativamente la vida comunitaria. Esto ha llevado a una desintegración de la comunidad y a un debilitamiento de su cohesión. Además de las consecuencias sociales, el despojo ha tenido un impacto económico significativo para las comunidades urus, debilitado su economía tradicional basada en la pesca (Pacheco y Ticona 2016).

El desplazamiento no solo implica la pérdida física de las tierras, sino también la pérdida de identidad y de la conexión histórica y cultural que las comunidades indígenas tienen con sus territorios. Esta pérdida tiene un impacto significativo en la vida de las comunidades, ya que su forma de vida y subsistencia depende directamente de la relación y armonía con el entorno natural. Este contexto de desplazamiento ha producido cambios en la reconfiguración de los territorios indígenas. Las comunidades se han visto obligadas a adaptarse y buscar nuevas formas de utilizar y proteger sus territorios, a través de estrategias de resistencia y organización. Estas estrategias han permitido a las comunidades mantener su identidad y luchar por sus derechos territoriales, incluso en medio de la violencia y la adversidad (Esteban 2014).

En ese sentido se introduce la noción de despojo, como una forma de violencia sistemática que se ha llevado a cabo a través de diversas estrategias, como la expropiación de tierras, la explotación laboral y la imposición de modelos económicos que benefician a las élites económicas. El despojo no sólo es una cuestión material, sino también simbólica y cultural, que no solo afecta a las condiciones de vida y trabajo de las comunidades indígenas, sino también a su identidad y cosmovisión (Rivera Cusicanqui 2019, 26).

El concepto de despojo territorial es un proceso que está fuertemente vinculado con el extractivismo, es una forma de violencia estructural contra las comunidades locales. El despojo territorial genera desigualdad y exclusión social, ya que las comunidades afectadas suelen ser marginadas y empobrecidas como resultado de la pérdida de sus medios de vida, este proceso de despojo se basa en una visión mercantilista de la tierra y los recursos naturales, que subordina el bienestar de las comunidades al interés de las empresas y el mercado (Gudynas 2010).

El desplazamiento forzado y la violencia del despojo son problemáticas sociales y políticas que afectan a comunidades en todo el mundo. Para Rose (2004) es importante comprender no solo las consecuencias materiales que estas acarrearán, sino también las implicaciones emocionales y simbólicas que marcan los cuerpos de las comunidades afectadas, las formas en que el desplazamiento forzado y la violencia traumática impactan a nivel individual y colectivo.

Las violencias del desplazamiento forzado no solo se manifiestan en la destrucción física de los hogares, sino también en la manera en que los cuerpos mismos se convierten en el escenario de la violencia y el trauma. Los cuerpos de las comunidades desplazadas se convierten en espacios donde se inscribe la memoria del sufrimiento y la pérdida, marcándolos de forma indeleble. La

violencia que se ejerce sobre los cuerpos puede manifestarse de diferentes maneras; por un lado, está la violencia física directa, también puesta en la violencia sexual y la violencia psicológica, estas violencias no solo causan dolor y sufrimiento a nivel físico, sino que dejan cicatrices emocionales y psicológicas profundas (Rose 2004).

El desplazamiento forzado afecta la relación de las comunidades con su territorio y su entorno natural. En muchos casos, las comunidades desplazadas se ven obligadas a abandonar sus tierras ancestrales y adaptarse a nuevos espacios, lo que genera un desgarramiento emocional y una pérdida de identidad y sentido de pertenencia. Esta ruptura con el territorio también tiene implicaciones ambientales, ya que las comunidades se ven privadas de su conexión con los recursos naturales y su capacidad para mantener sus formas de vida tradicional (Rose 2004).

1.3. Extractivismos en Bolivia

La actividad de explotación de recursos naturales en Bolivia ha sido históricamente impulsada por intereses económicos y políticos, sin tener en cuenta los posibles impactos sociales y ambientales, siendo uno de los pilares fundamentales de la economía boliviana y ampliamente respaldada por el gobierno, a pesar de las críticas y protestas de sectores sociales y ambientales (Mamani 2017).

Según Forero (2021), el extractivismo ha sido una práctica común desde la época de la colonia, cuando se llevaron a cabo explotaciones mineras y extracciones de productos agrícolas para satisfacer las necesidades económicas de las potencias coloniales. El colonialismo, como sistema de dominación política, económica y cultural, ha sido el motor principal detrás de la explotación y el despojo que se han llevado a cabo en diferentes territorios alrededor del mundo (Fanón 1961; Said 1978). Fanón (1961) refiere que estas prácticas extractivistas han generado un profundo sentimiento de alienación y deshumanización en las poblaciones colonizadas, quienes se ven obligadas a abandonar sus tierras y a vivir en condiciones de pobreza y marginación. El patrón extractivo se ha mantenido a lo largo del tiempo, adaptándose a diferentes contextos históricos y económicos. En Bolivia, la persistencia y expansión del extractivismo ha tenido consecuencias también para la agenda y acción política de los pueblos indígenas. En 1990, la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” de los pueblos indígenas minoritarios de tierras bajas impulsó al Estado boliviano a reconocer los derechos territoriales de los pueblos indígenas. El propósito era poner

fin al olvido y desconocimiento que habían experimentado estas comunidades por parte de la sociedad y el Estado (Linares 2004).

Los conflictos relacionados con la propiedad y el uso de los recursos naturales se han intensificado debido a políticas neoliberales que han promovido la privatización y la extracción masiva de recursos (Gómez 2016). Como resultado, las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes han llevado a cabo diversas luchas por la defensa de sus territorios y formas de vida, a través de movilizaciones, ocupaciones de tierras y demandas judiciales (Gómez 2016). Según Yáñez (2018), el gobierno boliviano ha intentado afirmar su soberanía y autonomía en la gestión de los recursos naturales mediante la nacionalización de industrias y la redistribución de la riqueza generada por el extractivismo, pero existen dudas sobre si estas políticas realmente han empoderado a las comunidades locales y respetado su derecho a decidir sobre su propio desarrollo. Porque sigue persistiendo la degradación de los ecosistemas y la pérdida de biodiversidad, lo cual afecta directamente a las comunidades que dependen de la agricultura, la pesca y la ganadería para sobrevivir.

A partir del año 2000, surgieron protestas indígenas que unieron a comunidades de tierras bajas y tierras altas con el objetivo de reconstruir el Estado mediante una asamblea constituyente. Esta demanda solo fue atendida por el estado a partir de 2003, cuando Bolivia enfrentó una profunda crisis política que cuestionó las políticas neoliberales y planteó la necesidad de una asamblea constituyente para desafiar tanto el periodo neoliberal como las estructuras coloniales de dominación y exclusión que persistían (Lara, Barra y Coca 2011). Cobrando así mayor relevancia, el movimiento indígena en la esfera política, combinando reivindicaciones materiales con demandas de reconocimiento y respeto a su diversidad étnica.

Este proceso de reformas constitucionales y otros cambios han ocurrido en países como Ecuador, Colombia y Bolivia. Donde se ha reconocido la plurinacionalidad dentro del Estado y se han establecido nuevas leyes y formas de relación entre el gobierno y las comunidades indígenas (Toledo 2005). La presidencia de Evo Morales que comienza en 2006 fue un parteaguas importante. Su gobierno promovió el concepto de Buen Vivir, proveniente de diversas culturas indígenas de América del Sur. El Buen Vivir implicaba la construcción de una sociedad de respeto a la naturaleza y donde se reconocieran los diferentes valores culturales (Gudynas y

Acosta 2011). El Buen Vivir era, además, una alternativa al desarrollo capitalista y al modelo extractivo.

En la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, promulgada en 2009, se establecen una serie de disposiciones que reconocen los derechos al territorio y la naturaleza como fundamentales para el equilibrio social, ambiental y económico del país. Estos derechos reflejan la cosmovisión andina de respeto a la Pachamama y a las comunidades indígenas, campesinas y originarias que han habitado estas tierras por generaciones. Según la Constitución boliviana, el territorio es concebido no solo como un espacio geográfico, sino como un lugar sagrado que alberga la vida y la diversidad cultural de sus habitantes. Este enfoque holístico se manifiesta en el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra, donde se establece que “la Madre Tierra es un ser sagrado, suelo vivo y sistema dinámico completo” (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia 2009, art. 1).

En este contexto, Acosta (2013) destacan que la Constitución boliviana otorga a la Madre Tierra derechos propios, como el derecho a la vida, al agua y al equilibrio ecológico. Estos derechos son considerados superiores a los intereses económicos y productivos, situando a la naturaleza como sujeto de derechos y no simplemente como objeto de explotación. Sin embargo, a pesar de estos avances en términos de reconocimiento de los derechos ambientales en la constitución, la realidad actual en Bolivia refleja un patrón extractivista que contradice estos principios. Según Quispe (2018), la intensificación de actividades extractivas como la minería, el gas y el petróleo ha generado conflictos sociales, desplazamiento de comunidades y deterioro ambiental en diferentes regiones del país.

El extractivismo en Bolivia ha contrariado a los derechos del territorio y la naturaleza consagrados en la Constitución, evidenciando la tensión entre el desarrollo económico basado en la explotación de recursos naturales y la protección del medio ambiente y los derechos de las comunidades locales. La falta de regulación efectiva y de mecanismos de control ha permitido que empresas nacionales e internacionales operen sin salvaguardar los derechos ambientales y la consulta previa de las comunidades afectadas (Vaca 2016). Desde 2007, las exportaciones de recursos naturales han superado el 90%, lo que ha llevado al país a depender de los precios y movimientos del mercado internacional, trayendo impactos ambientales, territoriales y sociales (Gudynas y Acosta 2011). Siendo este un accionar que va en contra a las implicaciones del Buen

Vivir, poniendo en peligro tanto el patrimonio natural y cultural de las comunidades indígenas afectadas (Lara, Barra y Coca 2011).

En Bolivia actualmente tienen mayor relevancia dos tipos de extractivismos. El primero concierne a los sectores mineros y energéticos, donde se lleva a cabo la explotación de metales preciosos, petróleo, gas y minerales, cuyo destino principal es la exportación. El segundo tipo se refiere al extractivismo en el sector agrícola y consiste en la creación de extensas plantaciones de monocultivos, generalmente manejadas por grandes empresas (Yapú 2014).

Sin embargo, el extractivismo minero ha sido una actividad central en la economía del país, donde los intereses políticos han desempeñado un papel relevante en el fomento del extractivismo en Bolivia y los gobiernos bolivianos han utilizado la explotación de recursos naturales como estrategia para el desarrollo económico y la obtención de ingresos fiscales. Estas políticas han sido justificadas en base a la soberanía nacional y la redistribución de la riqueza, sin embargo, en la práctica pueden generar desigualdades sociales y ambientales (Garretón 2011). Por su parte, la minería ha tenido un profundo impacto en las comunidades locales, especialmente en áreas rurales donde se ubican los yacimientos minerales. La extracción de minerales como el estaño, el oro y el litio ha generado riqueza para algunos sectores, pero a menudo a costa de la salud y el bienestar de las poblaciones cercanas a las minas. Gudynas (2009) destaca que el extractivismo minero ha generado tensiones entre el gobierno, las empresas mineras y las comunidades afectadas. Los conflictos por el acceso a tierras, la contaminación ambiental y la violación de derechos han sido recurrentes en el país, y la lucha por la defensa del territorio y los recursos naturales ha sido una constante en las movilizaciones sociales (Gudynas y Acosta 2011).

Entre las consecuencias que tiene el extractivismo minero está el daño ecológico causado por estas técnicas de extracción, que tiende a ser irreversible, ya que los proyectos mineros se llevan a cabo mayormente a cielo abierto y en grandes cantidades de tierra, no solo para exploración y extracción, sino también para infraestructuras como caminos y vertederos, con efectos perjudiciales en los ecosistemas acuáticos y terrestres (Roca, Sellés y Ortiz-Molina 2019).

Además, en estos territorios donde predomina la minería se utiliza grandes cantidades de cianuro para el proceso de lixiviación, lo que contamina vastas extensiones de tierra y cuerpos de agua. Estas actividades se han llevado a cabo sin respetar los derechos de los pueblos indígenas sobre su territorio, propiedad, uso y disfrute de sus recursos, así como su derecho a la consulta y al

consentimiento libre, previo e informado, como lo establecen los convenios internacionales (Linres 2016).

En esta sección el extractivismo, ha sido ampliamente debatido en relación con sus consecuencias sociales, económicas y ambientales. Sin embargo, uno de los aspectos menos explorados es el impacto que tiene en la identidad étnica de las comunidades que habitan en áreas de extracción. Porque implica la posible extinción de estas poblaciones, debido a los procesos de despojo, ya que la relación de las comunidades con su territorio es fundamental para su cosmovisión y su sentido de pertenencia (Gómez y Baggethun 2010).

Los impactos del extractivismo en la identidad étnica pueden manifestarse de diversas formas. En primer lugar, en relación a la pérdida de prácticas culturales tradicionales, como la agricultura, la pesca o la recolección, que son reemplazadas por actividades vinculadas a la explotación de recursos naturales (Martínez Alier 2002). Esta pérdida de actividades tradicionales puede generar una desvalorización de los conocimientos ancestrales y una ruptura en la transmisión intergeneracional de saberes. Es fundamental promover un enfoque que valore y respete el derecho a participar en la toma de decisiones relacionadas con la explotación de recursos en sus territorios (Martínez y Alier 2002).

1.4. “Hombres del agua”: el lago Poopó, su sequía y las comunidades urus

Las comunidades urus del lago Poopó están ubicadas en diferentes provincias y municipios del departamento de Oruro en Bolivia, como Poopó, Abaroa y Huari, pero mantienen una identidad compartida a través de su conexión con el lago. Su subsistencia tradicional se basa en la caza, la pesca, y el recojo de huevos (FUBPROEIB Andes 2019). Se conoce que los urus han sido relegados al lago Poopó por los pueblos con mayor extensión territorial como los aymaras y quechuas. A pesar de esto y de las consecuentes limitaciones económica, políticas y sociales, han logrado mantener su identidad étnica (Lara, Barra y Coca 2011).

El pueblo originario Urus del lago Poopó es una de las 36 etnias minoritarias del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Con 7522 años aproximadamente de existencia, ocupa actualmente distintos territorios bolivianos, denominado eje lacustre; lago Titicaca, río Desaguadero, lago Poopó, río Lakajawira y lago Coipasa (Wachtel 2001), siendo la población más antigua de todo el continente latinoamericano. Los urus en el pasado ocuparon territorios

más extensos que abarcaron incluso los valles interandinos de la cuenca del Pacífico, actualmente se distribuyen en la meseta del Collao en territorios de Bolivia y Perú (Wachtel 2001).

Los urus integran tres grupos dispersos geográficamente: los Urus Iruhitu (ubicados en la naciente del río Desaguadero, departamento de La paz); los Urus del lago Poopó, que constan de tres comunidades (ubicadas en la región del lago Poopó, departamento de Oruro) y finalmente los Uru Chipaya (ubicados en las cercanías del salar de Coipasa, departamento de Oruro). Entre estos tres grupos existen diferencias debido al desarrollo histórico particular de cada comunidad, sin embargo, todos comparten la conciencia de un origen e identidad como pueblos urus (Lara, Barra y Coca 2011).

Los urus del lago Poopó, están distribuidos en tres comunidades; sin embargo, cada una está geográficamente localizada en provincias y municipios diferentes, estas son: Puñaca Tinta María en el municipio de Poopó, (Provincia Poopó Municipio de Poopó) Villañique (Provincia Abaroa, municipio de Challapata) y Llapallapani (provincia Sebastián Pagador, Municipio de Huari). Dentro de su organización, los urus eligen a su autoridad originaria “quta mallku” que los representa por un determinado tiempo mediante el encuentro de las tres comunidades lo que se denomina “el Chay”(FUBPROEIB Andes 2019).

Daniel Moricio, líder de los urus, relató que se establecieron en la región de Oruro y se dispersaron por los alrededores del lago Poopó, durante la época colonial, donde los españoles notaron la coexistencia de dos grupos social y culturalmente diferenciados en la cuenca lacustre del Titicaca y el Poopó, porque tenían una economía de subsistencia basada en la apropiación, y no así, como las sociedades de estado con una mayor complejidad social y política y una economía agro pastoril como eran los aymaras (Wachtel 2001).

Para las comunidades urus la pesca es una actividad tradicional y una fuente importante de ingresos. Sin embargo, la actividad minera y los desechos mineros de metales pesados en el agua han afectado directamente la vida acuática y los recursos pesqueros del lago Poopó, generado una serie de impactos negativos en el ecosistema del lago Poopó y su cuenca hidrográfica. Rodríguez et al. (2015) y Gutiérrez et al. (2018). Sumados a los cambios climáticos y la disminución en la disponibilidad de agua en la región, el lago Poopó llegó a secarse en el año 2015 (García 2018).

Mapa 1.1. Ubicación geográfica del territorio Uru en Bolivia



Fuente: FUBPROEIB Andes (2019).

El despojo de su territorio, a raíz de la sequía del lago Poopó está ocasionando que los urus del Lago Poopó se desintegren como comunidad. El principal referente de identidad común de los urus era el “Lago Poopó”, debido a que existe un vínculo particular de estos pueblos con el lago (Lara, Barra y Coca 2011). Según Callapa (2018), los urus se autodenominan “hombres de agua”: *kjotsuñi*, en su lengua originaria. Considerándose a sí mismos como los primeros habitantes del mundo andino. Su cosmovisión se basa en el mito de creación donde descienden de los Chullpas y se consideran sobrevivientes de quienes se quedaron en las aguas (Callapa 2018).

Sin embargo, hoy en día son una de las etnias minoritarias, que se está desintegrando poco a poco. Es por esto que las nuevas políticas estatales que destacan la importancia de los pueblos originarios no han alcanzado significativamente a los urus. Las tres comunidades urus del lago Poopó conforman solamente el 4% de la población que está dentro del territorio de la sub cuenca del lago Poopó, estas familias tienen solo de dos a tres hectáreas de tierra para cultivar (Piepenstock y Miranda 2021). La hegemonía de las mayorías étnicas aymara y quechua es uno de los factores que inciden en la subrepresentación de los urus en los asuntos de interés.¹

La resistencia de comunidades indígenas, frente al extractivismo minero en Bolivia es un ejemplo de la lucha por la justicia ambiental y social. Como señala Svampa (2019), es fundamental construir una agenda de transición hacia formas de desarrollo más equitativas, participativas y respetuosas. Porque la falta de reconocimiento y valoración de los derechos territoriales puede ocasionar la desintegración de las comunidades (Albo 2009).

1.5. Las mujeres artesanas urus del lago Poopó

Las mujeres de la comunidad urus del lago Poopó se han organizado alrededor de la producción artesanal. Su organización se llama “Artesanías Urus”. Son más de 50 mujeres que elaboran artesanías y las comercializan no solo dentro de su comunidad sino también en otras regiones del país, en ferias y eventos culturales.¹

La organización está conformada por mujeres de las tres comunidades: Puñaca, Villa Ñeque y Llapallapani (FUBPROEIB Andes 2019). La elaboración de artesanías es considerada el medio de subsistencia de varias familias y el material con el que elaboran las artesanías es la paja, llamada ch’illawa, que se encuentra en los alrededores de donde actualmente habitan. Esta iniciativa ha sido apoyada por varias fundaciones, entre ellas el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) con el interés de visibilizar una economía local sustentable a través del trabajo artesanal de este grupo de mujeres.

Las mujeres artesanas del Lago Poopó están desempeñando un papel fundamental en la preservación de su cultura y tradiciones a través de sus habilidades en la elaboración de la artesanía transmitidos de generación en generación (Martínez 2019). Desde tiempos inmemoriales, las mujeres urus del Lago Poopó han tejido la totora con maestría para crear hermosas embarcaciones, cestos, esteras y otros objetos utilitarios y decorativos que reflejan la armonía entre el ser humano y la naturaleza. Su labor no solo ha sido reconocida por su excepcional destreza técnica, sino también por la profunda conexión espiritual que infunden en

¹ La relación entre mayorías y minorías étnicas es un debate urgente en el contexto del Estado Plurinacional, es importante considerar la existencia de realidades distintas con relación a unos y otros. En este camino, se debe pensar en políticas diferenciadas para las minorías, que más allá de ser menores en número, representan el fundamento de aquello que llamamos “diversidad”. No se trata solo de criterios cuantitativos, sino de reconocer las diferencias étnicas y culturales de estos pueblos (Lara, Barra y Coca 2011).

cada una de sus creaciones, reflejando la riqueza cultural y simbólica de su pueblo (Chávez 2020).

Sin embargo, a lo largo de los años, las mujeres artesanas del Lago Poopó han enfrentado diversos desafíos que han puesto en riesgo la continuidad de sus prácticas tradicionales. La sequía del lago, atribuida en parte a cambios climáticos y actividades mineras descontroladas, ha impactado significativamente en la disponibilidad de materiales como la totora, poniendo en peligro la sostenibilidad de la artesanía uru (García et al. 2018). Por lo que actualmente las mujeres artesanas del Lago Poopó se encuentran en un proceso de adaptación y reinvención, buscando nuevas formas de preservar y promover su artesanía en un contexto marcado por la incertidumbre y la transformación. A través de la innovación en diseños, la incorporación de nuevos materiales como la ch'illawa, incorporando además tejidos en máquinas modernas que han sido donadas por el PMA (Programa Mundial de Alimentos) para la elaboración de textiles y la apertura a mercados locales, estas mujeres buscan asegurar la viabilidad económica de su actividad artesanal sin perder la esencia de su identidad cultural. Destacando la agencia de estas mujeres artesanas un entorno adverso (Vargas y González 2019).

Las mujeres artesanas del Lago Poopó representan un ejemplo de resistencia ante la adversidad, demostrando que su legado cultural perdurará a través del tiempo. Si bien no existe literatura académica que aborda estas realidades, al contrario, una escasez de estudios específicos sobre las experiencias de estas mujeres. Esta tesis pretende llenar este vacío al profundizar en la manera en que estas mujeres articulan sus prácticas artesanales, promoviendo estrategias de resiliencia y empoderamiento. Además de contribuir a la ampliación del conocimiento sobre las intersecciones entre cuerpo, territorio y resistencia en contextos indígenas de América Latina. Generando información relevante para la academia, así también para las propias comunidades urus, fortaleciendo sus capacidades de autogestión y su voz en la esfera pública.

Capítulo 2. Cuerpo-territorio: intersecciones teóricas desde la geografía feminista y los feminismos decoloniales

En este capítulo profundizo el marco teórico analítico de esta investigación que, de distintos modos, ya he referido antes. Me centro en la categoría cuerpo-territorio y el artículo en un diálogo entre los aportes de la geografía feminista y los feminismos decoloniales con objetivo de comprender cómo el cuerpo y el territorio se entrecruzan y se reconstruyen mutuamente en contextos marcados por el despojo, que declinan del extractivismo minero.

Desde la perspectiva que defiendo aquí, el cuerpo y el territorio son entidades imbricadas, que se resisten y se re existen de manera conjunta frente a las lógicas del poder moderno, patriarcal y colonial (Zaragocín 2021). En este sentido, los estudios feministas han argumentado que es necesario reivindicar la autonomía y la agencia sobre los cuerpos y los territorios, como una forma de resistencia y de empoderamiento frente a las estructuras de opresión, Lagarde (2004) aborda precisamente esta cuestión, defendiendo la importancia de reconstruir una relación más armoniosa y respetuosa entre los cuerpos y los territorios.

Autoras como Sultana (2011), Zaragocín (2018), Ulloa (2016), Caretta (2020) han sido las encargadas de avanzar en los estudios sobre cuerpo-territorio en situaciones de extractivismo. Sus contribuciones han sido de gran importancia para comprender las relaciones entre las personas y la naturaleza en medio de la resistencia de las mujeres en contextos de extractivismo. Estos aportes abogan por una nueva comprensión de las luchas por la defensa y recuperación de los territorios como espacios donde las mujeres pueden desarrollar estrategias de sostenimiento de la vida en comunidad.

Sultana (2011) plantea que el cuerpo no debe ser visto como una entidad aislada, sino como un elemento que existe en un determinado espacio social y cultural que le otorga significado, enfatizando que el cuerpo es un sitio de resistencia y producción de subjetividades, y propone que el estudio del cuerpo está ligado a la comprensión del territorio como un espacio de vivencia. Por lo que, al considerar el cuerpo en su contexto territorial, es posible entender mejor las complejidades de las identidades construidas a partir de las interacciones entre el individuo y su entorno. Por otro lado, Zaragocín (2018) expande esta discusión al introducir la noción de que el territorio es un lugar de construcción de relaciones sociales. Donde el cuerpo se inserta en un

entramado de prácticas y significados que marcan la forma en que las personas se relacionan con su entorno.

En la misma línea, Ullua (2016) profundiza en el concepto de frontera, tanto física como simbólica, y cómo esta afecta la corporalidad sus identidades y, por ende, sus cuerpos. La autora enfatiza la importancia de analizar cómo la noción de territorio se entrelaza con las experiencias de violencia, exclusión y resistencia que viven diferentes poblaciones. Esto sugiere que el estudio del cuerpo debe considerar los contextos de poder que son fundamentales para entender las experiencias de vida en un territorio. Y Finalmente, Caretta (2020) quien propone un enfoque ecológico al examinar la relación entre cuerpo y territorio, sugiriendo que el espacio mediado por prácticas sostenibles y modos de vida respetuosos con el medio ambiente también impacta la salud corporal y el bienestar de las comunidades. Siendo los cuerpos parte de un entorno más amplio íntimamente ligado al estado del territorio en el que habitan.

Por su parte, la geografía feminista ha visibilizado cómo el espacio geográfico está atravesado por relaciones de poder, género y etnicidad (Massey 2005; Soja 1996; Domínguez 2017; Lozano Lerma 2016) han analizado cómo las mujeres habitan, producen y significan el territorio de formas específicas, en oposición a las lógicas hegemónicas. Esto permite comprender cómo las mujeres articulan estrategias de resistencia y re-existencia en sus territorios. El diálogo entre las geografías feministas y los feminismos decoloniales, brindan herramientas fundamentales para comprender la compleja relación entre el cuerpo y el territorio. En esta línea propongo los aportes de Bidaseca (2010) Zaragocín (2018), que examinan las experiencias corporales en relación con al entorno, desde un enfoque interseccional, que va permitir explorar las diversas desigualdades y múltiples formas de opresión que se intersecan.

2.1. Geografías feministas

A partir de los años setenta, emerge la geografía feminista, como resultado del desarrollo de la segunda ola del feminismo. La geografía feminista incorpora la perspectiva de género en el análisis espacial, cuestionando las formas en que se produce y se vive el espacio geográfico, y se centra en desvelar las desigualdades espaciales y las formas de poder que se encuentran inscritas en el territorio. Entendiendo los espacios como construcciones sociales complejas en las cuales se entrelazan relaciones económicas, políticas, sociales y culturales (Martínez 2020).

La geografía feminista cuestiona y desafía las tradicionales concepciones de la geografía, reconociendo la importancia de las experiencias de las mujeres en la configuración del territorio (Martínez 2020). Y las múltiples formas en que las mujeres interactúan y se relacionan con su entorno, así como las barreras y desafíos que enfrentan debido a su género. Por su parte Massey (1995) examina los diferentes modos en que el género y la geografía se entrelazan y argumentando que el espacio no es estático ni homogéneo, sino que está en constante cambio y es producto de relaciones sociales y económicas. Desde esta perspectiva, las geografías feministas reivindican la importancia de considerar las experiencias y las voces de las mujeres en la construcción y transformación del espacio geográfico.

Es así que las geografías feministas se constituyen en una corriente de pensamiento que busca analizar las desigualdades de género en el espacio geográfico. Entendiendo el espacio como un producto social, que implica una crítica la noción de espacios fijos, naturales y esencializados Nightingale (2011), refiere al respecto; que el espacio y las subjetividades se coproducen, generando constantemente significados y símbolos. Por lo tanto, se trata de una producción relacional entre los cuerpos y los espacios. Según Grosz, los espacios también construyen los cuerpos, el papel del espacio es fundamental en la producción de experiencias y en la reproducción de las relaciones sociales. En este sentido, el cuerpo puede ser considerado como un espacio en sí mismo, con límites más o menos permeables y una flexibilidad y fluidez inherente. Así, el cuerpo se convierte en una categoría geográfica primordial, no solo como un espacio donde ocurren situaciones y se realizan intervenciones, sino también como un lugar desde el cual se actúa, se resisten y se generan cambios (Grosz 1998).

Sin embargo, teóricas abren un debate aun mayor incorporando la concepción de geografías feministas decoloniales, que destaca la importancia de un giro decolonial en la construcción del conocimiento geográfico, influenciado por la teoría indígena y feminista decolonial, así como la necesidad de dismantelar la estructura colonial de la academia (Zaragocín 2020). Se propone una pluralidad de perspectivas, así como la mirada hemisférica. Para enriquecer el diálogo entre las geografías feministas decoloniales de América Latina y otras geografías, Zaragocín (2020) menciona que es necesario cuestionar la centralidad del estado-nación en nuestros análisis, abriendo la posibilidad de nuevas conversaciones basadas en miradas hemisféricas en lugar de transnacionales, permitiendo explorar ontologías y epistemologías espaciales diversas, incorporando perspectivas de geografías en un diálogo más amplio. Esta perspectiva se presenta

como una oportunidad para crear una geografía alternativa, fundada en principios decoloniales y antirracistas, es necesaria para cuestionar las jerarquías impuestas por las geografías feministas blancas y abrir espacios para nuevas voces y perspectivas en el campo de estudio. La geografía feminista decolonial posibilita la emergencia de nuevas formas de participación y colaboración a nivel hemisférico, desafiando las divisiones históricas Norte-Sur en el campo de estudio, promoviendo la diversidad y la inclusión de múltiples voces en la construcción de una geografía crítica más amplia y enriquecedora (Zaragocín, 2020).

Desde la perspectiva de la geografía feminista, autoras como Massey (2005) y Soja (1996) han desempeñado un papel crucial en el análisis de cómo las mujeres interactúan con el espacio y el territorio de manera diferencial a las lógicas hegemónicas dominantes. Sus investigaciones han permitido comprender las complejidades de las relaciones de género, poder y lugar, lo que ha contribuido a visibilizar las experiencias y prácticas espaciales de las mujeres en contextos diversos. Massey (2005) ha abordado la cuestión de la multiplicidad y la diversidad de los lugares, desafiando las narrativas estáticas y unidimensionales del espacio. Enfatizando la importancia de considerar las interconexiones globales y locales que moldean los entornos en los que vivimos, y cómo estas dinámicas afectan de manera diferenciada a las mujeres. Su enfoque espacial se centra en la movilidad, la interacción y la construcción de identidades en contextos cambiantes, lo que ha sido fundamental para comprender la geografía feminista en un mundo cada vez más interconectado.

En este contexto, Domínguez (2017) y Lozano Lerma (2016) han profundizado en la forma en que las mujeres habitan, transforman y significan el territorio como acto político de resistencia y empoderamiento. Su análisis ha puesto de manifiesto las estrategias de apropiación y reapropiación del espacio por parte de las mujeres, así como las formas de resistencia ante las estructuras patriarcales y capitalistas que limitan su agencia espacial. A través de sus estudios, han destacado la importancia de visibilizar las voces y experiencias de las mujeres en la construcción de un espacio más justo e inclusivo para todas las personas.

2.1.1. Geografías del duelo y de la memoria

Rodríguez (2022) enfatiza que el duelo es un proceso único y personal para cada individuo, y explora la experiencia del duelo a través de la lente de la geografía, utilizando la metáfora de los paisajes para ilustrar las distintas etapas del proceso de duelo, desde la devastación inicial hasta la

aceptación y reconstrucción. Desde este enfoque, el duelo puede sentirse como estar perdido en un vasto desierto, sin dirección ni esperanza. Sin embargo, a medida que la persona afectada avanza en su duelo, comienza a encontrar pequeñas islas de consuelo y apoyo que le ayudan a seguir adelante. Estas islas pueden ser personas, recuerdos o momentos de paz que iluminan el camino hacia la recuperación. Las geografías del duelo, destaca la importancia de permitirnos sentir todas las emociones que surgen durante el duelo, ya sea tristeza, ira, confusión o desesperación. Es a través de la exploración y aceptación de estas emociones que podemos sanar y avanzar hacia la aceptación y la reconstrucción (Rodríguez 2022).

Las Geografías de la memoria resaltan la importancia de la memoria y los lugares en la reconstrucción de los procesos derivados de la interacción entre la violencia y la resistencia, o en su defecto, en la sanación u olvido de las heridas provocadas durante dichos procesos. En este contexto, es fundamental comprender el papel que desempeña la memoria en el análisis del territorio y las transformaciones que se generan en él. Según Jelin (2002), la memoria es una construcción social que abarca diversas facetas como experiencias, recuerdos, miedos, silencios y olvidos. Se convierte en un campo de lucha y disputa por la interpretación del pasado, influenciado no solo por este último, sino también por el presente y el futuro, permitiendo nuevas interpretaciones y confrontaciones. Montoya y Arango (2008) analizan la memoria colectiva como una herramienta para interpretar el conflicto desde la perspectiva de los actores involucrados, generando vínculos entre personas y espacios vividos con el fin de enriquecer el análisis de la relación entre territorio. Además, el concepto de memorias desterradas propuesto por Montoya y García (2010) destaca las injusticias producidas por la discriminación, que afecta las dinámicas territoriales, organizativas y culturales.

Por su parte, Osterhoudt (2016) examina las incrustaciones espaciales materializadas a través del paisaje a partir de las historias surgidas de la memoria. La memoria es la concepción del pasado, en contraposición a la conciencia del presente y la imaginación prospectiva o utópica del futuro (Desroche 1997). La memoria no es solo una representación, es también una construcción sobre el pasado, la memoria puede ser individual o colectiva y vínculo esencial para comprender la historia de los pueblos.

En este orden es importante señalar el termino topografía o “cuerpo territorial” concepto acuñado por Rothberg (2011) que hace referencia a la marca del pasado, a los puntos de referencia para el

recuerdo, que nutren las identidades. Para la construcción de la identidad de un grupo, la topografía de su memoria, cumple una función de importancia, porque a través de ella se crean conexiones y significados compartidos que moldean el sentido de pertenencia y la autocomprensión de la comunidad, donde la memoria y la territorialidad establecen un lazo crucial en la formación de identidades colectivas (Rothberg 2011).

La topografía de la memoria es crucial para comprender cómo las sociedades recuerdan y procesan eventos históricos traumáticos. Estos eventos dejan una marca en la topografía de la memoria y se entrelazan con el espacio físico de una comunidad. La topografía de la memoria está sujeta a cambios y negociaciones constantes por parte de diferentes grupos dentro de una sociedad, reflejando luchas de poder y narrativas en competencia sobre el pasado y el presente (Rothberg 2011). Es por esto que, los emigrados no rompen el lazo de la memoria de su territorio de origen, sino que preservan en la diáspora su memoria genealógica y familiar, así como la memoria de los orígenes. Esto demuestra que abandonar un territorio no implica necesariamente la desterritorialización en términos identitarios, sino más bien la incorporación de nuevas dimensiones territoriales que se superponen a la territorialidad de origen (Haesbaert 2004). Por lo que la territorialidad desempeña un papel crucial en la memoria colectiva, se mide por la persistencia de los vínculos subjetivos de pertenencia a un territorio determinado, más allá de la presencia física en el mismo. Es posible, entonces, abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo gracias a la memoria, el recuerdo y la nostalgia (Halbwachs 1925).

2.2. El territorio desde las geografías feministas

Desde el enfoque de la geografía feminista, el territorio es concebido como una construcción social atravesada por relaciones de poder, género y etnicidad. Massey (2005) y Soja (1996) han resaltado que el espacio geográfico no es un mero escenario neutro, sino que se configura a través de las interacciones y disputas de diversos actores sociales. Domínguez (2017, 1298) por su parte afirma que “el territorio no es un elemento plano o estático, sino que en él se construyen y transforman las interacciones en el espacio geográfico, mediadas por las necesidades y conflictos de las poblaciones”. Desde esta perspectiva, el territorio se convierte en un campo de disputa y de construcción de identidades.

En este sentido, la geografía feminista ofrece herramientas conceptuales y metodológicas para visibilizar cómo el territorio se configura a través de las experiencias y luchas de quienes se erigen como agentes activos de transformación de sus espacios de vida (Domínguez 2017; Lozano Lerma 2016).

Por otro lado, el concepto de territorio desde el Sur, ha generado reflexiones en torno a la característica inherente de los territorios relacionado con las luchas, las disputas y los dominios que estructuran y configuran el espacio según las transformaciones sociales dadas tanto por la historia marcada por la colonialidad como también por la dominación del capital (Herrera Montero 2020). El territorio puede ser definido tanto por su población como por ámbitos socioculturales, por lo que no es un elemento plano o estático. En el caso del primer ámbito, en el confluir y disputar de las poblaciones movidas por las necesidades se construyen o transforman interacciones en el espacio geográfico; en el caso de los ámbitos socioculturales, estos denotan diversidad que se refleja y reproduce a nivel de espacios, asentamientos y movilidades (Herrera Montero 2020).

2.3. Imbricaciones teóricas cuerpo-territorio desde los feminismos decolonial latinoamericano

El feminismo decolonial latinoamericano ha aportado significativamente a la perspectiva de cuerpo-territorio, poniendo en evidencia las estructuras de poder que han invisibilizado y subordinado tanto el cuerpo de las mujeres como los territorios que habitan. Autoras como Lugones (2008) han destacado la importancia de descolonizar el cuerpo y el territorio a través de la resistencia y la lucha contra las múltiples formas de opresión, siendo necesario reivindicar el cuerpo de las mujeres como un territorio de lucha y resistencia.

El cuerpo desde esta perspectiva puede ser comprendido, como un territorio político en el que se inscriben y se materializan las relaciones de poder y dominación. Un espacio en disputa, en el que se libran batallas simbólicas y materiales por el control y la autonomía (Miñoso 2010).

Con sus reelaboraciones sobre el cuerpo y el territorio los feminismos decoloniales y latinoamericanos desafían a los extractivismos, utilizando herramientas teóricas y prácticas que cuestionan la perspectiva eurocéntrica de los feminismos dominantes. A través de la reconstrucción de una relación más equitativa y autónoma entre los cuerpos de las mujeres y los

territorios que habitan, los feminismos decoloniales contribuyen a la resistencia y la lucha de las mujeres en América Latina (Bidaseca 2010).

La teorización y politización sobre el cuerpo y el territorio, y sus vínculos, ha permitido la construcción de una perspectiva cuerpo-territorio, nutrida de los valiosos aportes de feministas comunitarias, ecofeministas y post estructuralistas latinoamericanas. Entre estas, Cabnal (2010) por ejemplo, quien se refiere a la violencia y expropiación a la que son sometidos los cuerpos de las mujeres indígenas en contextos extractivos. Por otro lado, Zaragocín (2018) quien señala que las relaciones de poder afectan a los cuerpos-territorios de las mujeres en contextos mineros. Los cuerpos de las mujeres indígenas, históricamente disputados por patriarcados, continúan siendo violentados en contextos extractivos, donde la recuperación del territorio-cuerpo se vuelve fundamental. El incremento del extractivismo en América Latina ha generado transformaciones territoriales y ambientales, afectando especialmente a las mujeres rurales e indígenas. Estas mujeres, en su lucha por la defensa de los territorios, han articulado estrategias de resistencia.

El debate en América Latina sobre la perspectiva de cuerpo-territorio ha sido objeto de reflexión que busca comprender esta perspectiva a través de la práctica cotidiana y el diálogo influenciados por la geografía crítica latinoamericana y los feminismos decoloniales, comunitarios e indígenas (Zaragocín y Caretta 2021).

Entendiendo a la categoría cuerpo, como una entidad que se encuentra inmersa en contextos geográficos y sociales específicos, a través del cual experimentamos y nos relacionamos con el espacio que nos rodea, donde nuestros sentidos, movimientos y sensaciones están constantemente mediados por las dinámicas sociales de nuestro entorno. El cuerpo se convierte en un actor central en la construcción y percepción de los espacios que habitamos. Zaragocín (2010) argumenta que nuestras experiencias corporales están determinadas por una variedad de factores territoriales, como el clima, el paisaje, la infraestructura y la organización del espacio. Estos elementos influyen en nuestra movilidad, nuestra identidad y nuestros patrones de comportamiento, se debe comprender además la forma en que el cuerpo y el territorio se afectan y se configuran mutuamente, la autora analiza el cuerpo es una manifestación espacial, y cómo los procesos de producción de género pueden ser entendidos y problematizados a través del análisis del territorio (Zaragocín 2010).

La perspectiva cuerpo-territorio nos invita a poner en debate cómo nuestras acciones y prácticas corporales pueden llegar a transformar el territorio. Por ejemplo, los movimientos y desplazamientos pueden resultar en la apropiación simbólica o física de ciertos espacios, lo que a su vez puede afectar las dinámicas sociales y culturales de una comunidad. Estas dinámicas pueden ser utilizadas para cuestionar las normas y estructuras dominantes. El cuerpo como territorio nos brinda la posibilidad de resistir y desafiar las formas hegemónicas de ocupación del espacio, redefiniendo nuestras relaciones con el territorio y la comunidad (Zaragocín 2015).

Uno de los principales pilares teóricos de la perspectiva cuerpo-territorio es la noción que expone que el cuerpo no es simplemente un objeto físico, sino que es un ente cargado de simbolismo y significado cultural, Lefebvre (1984) propone integrar el cuerpo humano y el territorio como elementos inseparables en el estudio de las dinámicas espaciales y sociales. Su aporte constituye al territorio como un objeto social y político, en constante construcción y transformación.

El territorio moldeado y transformado por los cuerpos que le dan significado y lo habitan, en tanto el cuerpo es también transformado por la experiencia y las prácticas territoriales. A medida que el cuerpo se mueve y actúa en el territorio, este va construyendo una relación simbólica con él, generando vínculos afectivos y emocionales que contribuyen a la construcción de identidades y memoria colectiva (Lefebvre 1984). Las formas en que las personas experimentan y perciben su cuerpo y su entorno están mediadas por las representaciones y prácticas culturales dominantes, a través de las dimensiones de género, clase y etnia (Merleau-Ponty 1961).

Nuestras pertenencias, identidades y formas de vida se construyen a partir de nuestra relación con el territorio, y viceversa. Las huellas del pasado y las expectativas del futuro se inscriben en el territorio, creando una capa adicional de significado y valor (Merleau-Ponty 1961).

El concepto de cuerpo-territorio, originado en los feminismos comunitarios indígenas, se ha convertido en una metodología que desafía el capitalismo, el patriarcado, el colonialismo y las violencias del extractivismo. Según Cabnal (2010), Cruz (2016) y Paredes (2010), esta noción surge de las cosmovisiones indígenas que promueven la repolitización de la vida y la defensa de la interacción mutua entre humanos y no-humanos.

Es así que, a través de acciones cotidianas, las mujeres desafían las imposiciones, generando nuevas propuestas de vida y opciones de futuro desde sus propias prácticas y modos de vida. La relación cuerpo-territorio permite emergencias y posicionamientos alternativos de mujeres de

diversos contextos, creando espacios para la reinterpretación de la vida y la identidad. Se destaca la importancia de la integración de las propuestas indígenas de cuerpo-territorio como una opción política y liberadora para mujeres rurales, urbanas, académicas y de diversos contextos, que buscan reconectar con sus memorias, identidades y trayectorias de vida. De acuerdo con Cruz y Bayón (2020) quienes resaltan la importancia de utilizar representaciones espaciales y cartográficas para analizar históricamente los procesos de despojo territorial. Por su parte, Chindoy y Ulloa (2023) analizan la utilización de representaciones culturales y estéticas para defender la relación entre cuerpo y territorio. Torreano y Balcarce (2023) subrayan que las mujeres indígenas han puesto de manifiesto las violencias no solo hacia sus cuerpos y territorios, sino también hacia la vida misma, planteando la necesidad de replantearse la vida y generar transformaciones radicales para descolonizar el sistema capitalista extractivista.

Los feminismos decoloniales y latinoamericanos proponen la interseccionalidad como una herramienta teórica para comprender las experiencias de desigualdad, violencia y opresión históricas de las personas excluidas, atravesadas por múltiples ejes de subordinación como el género, la raza, la clase (Oyhantcabal 2021). Esta perspectiva busca generar conocimientos situados desde las experiencias de subalternidad, resignificando los saberes ancestrales en un enfoque global y local interconectado. A través de la investigación de nuestras realidades, que generen nuevas perspectivas analíticas. En este sentido, el cuerpo no solo es un ente individual, sino que también es territorio donde convergen múltiples identidades y experiencias (Crenshaw 1989).

Al abordar la interseccionalidad en relación con el cuerpo territorio, se reconoce que las vivencias de las personas están mediadas por su contexto sociohistórico y cultural, así como por las dinámicas de poder presentes en su entorno (Collins 2000). En este sentido, el cuerpo se convierte en un espacio de lucha por el reconocimiento de identidades plurales y la reivindicación de derechos frente a estructuras de opresión (Anzaldúa 1987). La interacción entre la interseccionalidad y el cuerpo territorio invita a reflexionar sobre cómo las experiencias individuales y colectivas se entrelazan en un espacio geográfico determinado, influyendo en la forma en que las personas se relacionan con su entorno y con los demás. Esta perspectiva permite visibilizar las desigualdades y vulnerabilidades existentes, así como promover la inclusión y la justicia social desde una mirada integral y holística (hooks 1984).

Desde una mirada feminista, la interseccionalidad implica reconocer que las mujeres no son un grupo homogéneo con experiencias universales, sino que sus vivencias están atravesadas por múltiples dimensiones identitarias que interactúan de forma compleja. Este enfoque desafía las visiones monolíticas del feminismo que han privilegiado las experiencias de mujeres blancas y de clase media, invisibilizando a aquellas que se encuentran en las intersecciones de múltiples sistemas de opresión.

En el contexto de los feminismos decoloniales, Lugones (2008) profundiza en la comprensión de la interseccionalidad como una herramienta para descolonizar el pensamiento feminista y desafiar las jerarquías de poder eurocéntricas. La interseccionalidad decolonial busca visibilizar las interconexiones entre colonialismo, patriarcado y racismo estructural, reconociendo las múltiples formas en que estas opresiones se entrelazan y se reproducen en la vida cotidiana de las mujeres racializadas y marginadas. Asimismo, la interseccionalidad en el marco de los feminismos decoloniales pone énfasis en la importancia de cuestionar las narrativas hegemónicas que perpetúan estereotipos, exclusiones y violencias contra las mujeres indígenas, afrodescendientes, migrantes y queer, entre otras identidades subalternas.

En definitiva, esta articulación nos invita a repensar la diversidad y la complejidad de las experiencias de las mujeres, a visibilizar las intersecciones de opresión y a construir estrategias colectivas que promuevan la equidad, la diversidad y la justicia para todas las personas, sin dejar a nadie atrás. Esta perspectiva invita a reflexionar sobre las múltiples formas de resistencia y empoderamiento que emergen en los espacios interseccionales, donde las luchas por la justicia social y la igualdad encuentran su mayor fuerza transformadora

2.4. Relación cuerpo-territorio-agua

El debate sobre cuerpo-territorio-agua, fusiona las ideas de cuerpo-territorio de Cabnal (2010) y agua-territorio de Páñez (2018). La integración de estos términos surge de la expansión de los estudios sobre cuerpo-territorio en las Américas, así como de la necesidad de conectar el cuerpo territorio con el espacio acuático, menciona que el territorio es fundamental para los movimientos sociales en América Latina, siendo preocupante la ausencia de debates territoriales en los conflictos relacionados con el agua. Es así, que al situar el cuerpo territorio y agua, en varios debates de análisis, se abre la posibilidad de entender cómo el espacio acuático y el cuerpo se entrelazan en la construcción del territorio. Este enfoque permite abordar los procesos de muerte

colectiva (Pánez 2018). Quien propuso agua-territorio como un término que rompería con las formas contemporáneas de tratar el agua y el conflicto, en especial en contraposición a la racionalidad científica hegemónica dentro de la modernidad colonial, agua-territorio no sugiere que territorio y agua sean equivalentes, sino que son inseparables. Él resalta cuatro dimensiones del agua-territorio que abarcan desde el vínculo cultura-naturaleza en la apropiación del agua hasta las diversas territorialidades de los actores en los conflictos en curso. Estas dimensiones buscan desestabilizar nuestra relación con la naturaleza y comprender cómo la cultura media en la construcción del espacio. Asimismo, busca analizar las dinámicas de poder dentro de los movimientos sociales que defienden el agua. El término agua-territorio ha sido adoptado por los movimientos sociales en América Latina, en busca de ampliar los debates territoriales a ámbitos acuáticos (Pánez 2022).

Por su parte Zaragocín (2018) enfatiza la posibilidad de mapear las emociones en el espacio acuático, con el objetivo de visibilizar los efectos que estas tienen en los cuerpos racializados. La autora aboga por conceptualizar la noción de agua-cuerpo-territorio, destacando la importancia de investigar la territorialidad hídrica desde la perspectiva de los feminismos latinoamericanos, debido a la escasa literatura sobre este tema en América Latina. Zaragocín (2018) sostiene que el cuerpo tiene una fluidez propia y está conectado con el agua, lo que lleva a pensar en la identidad de forma flexible. La autora destaca el pensamiento feminista sobre el agua y su potencial sanador, así como la liberación que se experimenta al reconocer la inatrapabilidad del agua. En este sentido, el agua se presenta como una identidad espacial que, aunque no sea priorizada en Latinoamérica, tiene un fuerte sentido político en la lucha contra el extractivismo, especialmente en la resistencia a la minería. Sin embargo, la mayoría de las veces, el uso de cuerpo-territorio junto con otros conceptos como agua-territorio y muerte-cuerpo-territorio. Zaragocín (2021) emplea para ilustrar en mayor medida el espacio-tiempo de la muerte de los cuerpos y del territorio. Es importante incluir a la reflexión los aportes de Rodríguez (2022) quien introduce la noción de geografías del duelo, que vincula en lo que ella ha denominado muerte-cuerpo-agua. Es interesante observar que el término agua-cuerpo-territorio se ha utilizado principalmente en contextos de muerte colectiva con un espacio-tiempo particular (Zaragocín y Caretta 2021).

El cuerpo humano se encuentra intrínsecamente ligado al territorio en el que habita, y cómo este vínculo se ve influenciado por la presencia del agua. Exponiendo que; el agua es un elemento fundamental en la conexión entre el cuerpo y el territorio, ya que es vital tanto para la vida de los

seres humanos como para el mantenimiento de los ecosistemas. El agua no solo es necesaria para la supervivencia física, sino que también tiene un profundo impacto en las culturas y las formas de vida de las comunidades que habitan un determinado territorio (Zaragocín 2013). Destaca cómo la relación entre el cuerpo, el territorio y el agua ha sido una constante a lo largo de la historia de la humanidad. Desde las antiguas civilizaciones que florecieron a orillas de ríos como el Nilo o el Tigris y Éufrates, hasta las sociedades contemporáneas que dependen del agua para la agricultura y la industria, el agua ha sido un elemento central en la conformación de las relaciones humanas con el entorno. En su trabajo (Zaragocín 2018).

2.5. Relación cuerpo-territorio-identidad

En América Latina fue Sylvia Marcos (1999), quien propuso una reflexión sobre la relación entre la identidad de las mujeres indígenas y su conexión con el territorio. La autora, visibiliza cómo las mujeres indígenas están intrínsecamente ligadas a la tierra, siendo el territorio no solo un espacio físico, sino también un lugar de resistencia, memoria y pertenencia. Lagarde (2005), por su parte, plantea cómo el cuerpo de las mujeres ha sido históricamente utilizado como un territorio de control, dominación y explotación. Desde una perspectiva feminista, Lagarde cuestiona estas construcciones patriarcales y propone la liberación del cuerpo como un acto de resistencia y autonomía. En esta línea Butler (1990) plantea que “el cuerpo es un sitio político y la violencia ejercida sobre él tiene implicaciones en la construcción de identidades individuales y colectivas” (Butler 1990, 20). Butler desafía las concepciones tradicionales de la identidad, argumentando que no es una esencia fija y preexistente, sino que es una construcción social y política que se desarrolla a través de prácticas y discursos. Sostiene, además, que el cuerpo es el lugar donde se negocian las normas de género y las relaciones de poder, y entiende al género como una actuación performativa que se repite y se refuerza a través de prácticas y discursos sociales. En este sentido, el cuerpo se convierte en un sitio político donde se manifiestan y se resisten las normas de género (Butler 1990).

Al respecto Giménez (2000) dirá que el territorio es entendido como la apropiación del espacio, clave en la configuración de la identidad individual y colectiva, el territorio produce geosímbolos que se convierten en referentes de identidad, incidiendo en la forma en que los individuos se relacionan con el espacio que los rodea, afectando la construcción de su identidad. Donde el territorio actúa como un soporte material y simbólico en la construcción de la identidad.

El territorio es mucho más que un espacio físico o geográfico, es un concepto complejo que abarca elementos simbólicos y culturales, estos elementos simbólicos son producidos por la interacción entre los habitantes y el territorio. A través de esta experiencia de vida en un lugar específico, las personas se apropian de los valores, las tradiciones y las características propias de ese territorio, cultivando así su sentido de identidad. Estableciendo una relación íntima entre el territorio y la identidad corporal, donde cuerpo se convierte en una herramienta de expresión y representación de la identidad territorial, a través de gestos, movimientos y acciones que son propias de cada cultura y territorio (Giménez 2000).

Este enfoque nos invita a reflexionar sobre la importancia de comprender la estrecha relación entre el cuerpo- territorio y la identidad, así como la forma en que esta relación influye en nuestra forma de ser y pertenecer. Las personas se identifican con su territorio a través de su cuerpo, y el cuerpo se convierte en un espacio de representación de la identidad territorial. Esta relación entre el cuerpo y la identidad se manifiesta de diferentes maneras; por ejemplo, por medio de la historia y las tradiciones del territorio que se ven reflejadas en las formas de vestir, los rituales y las prácticas culturales relacionadas con el cuerpo. Por otro lado, el cuerpo se convierte en un espacio simbólico de representación de la identidad territorial y los símbolos que se llevan en el cuerpo son muestras tangibles de la pertenencia a un territorio y de la identidad cultural que este representa (Giménez 2000).

Retorno nuevamente a Lefebvre (1991) que explica que el territorio es socialmente construido y que la forma en que nos relacionamos con él, influye en nuestra identidad, que, a través de las prácticas de apropiación y significación, se construyen símbolos que se convierten en referentes de identidad. Sostiene, que nuestra relación con el territorio es mediada por construcciones sociales y discursos políticos, lo que nos lleva a una percepción y una identificación particular con la forma en que experimentamos el territorio, y puede variar en función de factores socioeconómicos, culturales e históricos. La dimensión social del territorio implica entonces, que este es influenciado por las prácticas espaciales de diferentes grupos sociales, así como por las dinámicas de poder y las relaciones de clase (Lefebvre 1991). En ese sentido este autor destaca la importancia de considerar las vivencias y las percepciones de las comunidades locales en la construcción y gestión del territorio, dando voz a los diferentes actores sociales para tener una mayor comprensión de los significados y las representaciones que se atribuyen a un lugar determinado. Lefebvre (1991) manifiesta la necesidad de una apropiación colectiva del territorio

como forma de resistencia a las imposiciones autoritarias del poder dominante. Propone que, de esta manera es posible desafiar y transformar las estructuras de poder existentes, y redefinir la relación entre sociedad y espacio.

Es así que el territorio, como un constructo simbólico y cultural se entrelaza con la identidad de las personas, donde la identidad territorial se forma a través de la experiencia vivida en un espacio específico, es así que, para las comunidades indígenas, las conexiones con su entorno influyen en la construcción de la identidad individual y colectiva (Di Meo 1998).

La identidad se construye y cambia a través de la interacción con los espacios sociales. Estos espacios sociales proporcionan las percepciones subjetivas y objetivas que tienen los individuos sobre sí mismos. La identidad no es algo intrínseco, que se reproduce solo a nivel individual o intra-psíquico; las identidades implican procesos complejos que se desarrollan también en el ámbito social (Piqueras 1996).

Es en ese entendido las identidades dan cuenta de un proceso subjetivo y auto reflexivo, por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos y de su entorno social (Giménez 2008). Caracterizadas por la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, donde se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado (Giménez 1999) que está estrechamente ligado a la cultura y la memoria. En ese marco se construye tanto la particularidad de los individuos y grupos frente a otros como la noción de un pasado compartido que establece la pertenencia a un grupo. Para Giménez (2008), la cultura es fuente de la identidad, y la memoria su nutriente principal.

Al igual que las identidades individuales, las identidades colectivas implican una diferenciación del entorno, de “los otros” grupos, definen sus propios límites, se sitúan en el interior de un campo y mantienen en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación (Sciolla 1983). Todo ello tiene lugar a través de los sujetos que representan o administran esas identidades colectivas. Las identidades colectivas no constituyen un dato, un componente “natural” del mundo social, sino un “acontecimiento” contingente producido mediante un proceso social (Brubaker 2002, 168). La reflexión contemporánea sobre la identidad que hace Melucci (1991), insiste en que la identidad colectiva implica en primera instancia, una definición común y compartida de las

orientaciones de la acción del grupo en cuestión, es decir, un cierto acuerdo sobre los fines, los medios y el campo de la acción del grupo.

Capítulo 3. Historias y cuerpos que habitan sus territorios

Aquí analizo, a la luz de lo dicho anteriormente, la información obtenida en el trabajo de campo realizado con las mujeres artesanas en las comunidades urus del Lago Poopó. El trabajo fue desarrollado con mujeres de tres comunidades: Llapallapani, Villañique, Puñaca tinta María, ubicadas en el departamento de Oruro, Bolivia. Regreso a la noción de territorio como espacio cargado de significados históricos y simbólicos, y a las formas en que los cuerpos que lo habitan se convierten en testigos silenciosos de conflictos pasados y presentes (Zaragocín 2021). Retomo especialmente la perspectiva de geografías y duelo como una dimensión fundamental en la construcción de la memoria colectiva y en la resignificación de los espacios de dolor y pérdida (Rodríguez 2022). Como se verá enseguida, el resultado del fotorregistro y la cartografía transpuesta en los mapas corporales, permitieron contar la historia de estas mujeres y los espacios que habitan, analizar los entramados que configuran en la memoria colectiva y escuchar voces que han sido silenciadas.

En esta investigación no he sido espectadora sino agente que explora el mundo subjetivo de estas mujeres. A continuación, examinaré cómo las narrativas corporales de las artesanas urus reflejan el vínculo con su entorno, las tradiciones ancestrales y las dinámicas de cambio y resistencia.

Mi experiencia en el trabajo de campo con las mujeres artesanas urus del lago Poopó fue de forma participativa en el proceso de elaboración de sus artesanías, explorando profundamente su mundo subjetivo. Esta participación directa me permitió no solo comprender sus técnicas y saberes ancestrales, sino también adentrarme en sus narrativas personales, emociones y significados asociados a su trabajo artesanal.

A través de mi interacción directa con estas mujeres, pude comprender más de cerca las dinámicas de género y pertenencia identitaria que moldean su existencia cotidiana, implicando el despliegue de la artesanía como forma de sostenimiento material de la comunidad y que ha producido también campos en las relaciones de género y en la performatividad de género Butler (1990) al observar cómo las artesanas resignificaban el papel tradicionalmente asignado a la mujer indígena en la sociedad, de trasmisora de tradiciones, pero ocupando además ahora una posición de generadora de recursos y sustento para sus familias.

Foto 3.1. Mujeres participando en el proceso de elaboración de las artesanías



Fotografía de la autora.

La intersubjetividad que plantea Husserl (1931) cobró vida en cada conversación compartida, en cada momento de empatía que surgía con ellas durante este proceso. A medida que realizábamos este trabajo tan complejo, se fortalecía un vínculo especial que trascendía las barreras lingüísticas y culturales, basado en el mutuo respeto y la apertura a la alteridad.

Mi papel como investigadora se transformó, entonces, en el de una aprendiz humilde y receptiva, dispuesta a sumergirse en la complejidad de la vida de estas mujeres y a dar voz a sus experiencias y vivencias. Escuchando atentamente, aprendiendo activamente y colaborando en la construcción de un puente de entendimiento entre sus trayectorias individuales y el contexto histórico y social que las rodea.

De esta forma, mi participación activa en el trabajo de campo con las mujeres artesanas urus del lago Poopó no solo enriqueció mi proceso de investigación, sino que también me transformó a nivel personal, provocando una profunda reflexión sobre mi rol como mediadora entre mundos diversos y afianzando mi compromiso de promover la dignidad y el empoderamiento de estas mujeres maravillosas.

3.1. Habitando territorios muertos

Este marco teórico analiza cómo los cuerpos de estas mujeres habitan y reproducen sus territorios, y cómo en la memoria queda fijada lo que reconocen como su territorio ancestral: el

Lago Poopó ya extinto, que puede entenderse como lo que Zaragocín (2019) refiere *territorio muerto*; áreas que han perdido su vitalidad y recursos debido a fenómenos como la sequía extrema. Con la extinción del lago las comunidades urus han perdido numerosas especies de peces, aves y plantas acuáticas y, con ello, sus formas de subsistencia. Estas comunidades han quedado en una situación de agravada precariedad y vulnerabilidad, según lo reporta el informe del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés (2018).

Este capítulo complejiza el concepto de “territorios muertos”, a partir de los aportes de Zaragocín (2019) donde el agua, es considerada un elemento esencial para la vida, es también un territorio simbólico, cultural y político. El agua ha sido resignificada como un bien común profundamente ligado a las relaciones de poder, los cuerpos y los territorios. Este enfoque resalta que el agua es un espacio de vida y lucha, especialmente en contextos donde su acceso y calidad son controlados por dinámicas extractivas. Por su parte Cabnal (2010), desde el feminismo comunitario indígena, refuerza esta idea al afirmar que los territorios no solo son geográficos, sino espacios donde las relaciones entre los cuerpos humanos, el agua y la tierra son interdependientes.

En esta línea el concepto de “territorios muertos” se refiere a espacios devastados por las dinámicas extractivistas que eliminan sus posibilidades de regeneración. Este término se utiliza para criticar las lógicas coloniales que transforman territorios vivos en recursos explotables. Este proceso no solo despoja a los territorios de su vitalidad, sino que también invisibiliza las formas de vida que los habitan y sus interconexiones con el agua (Zaragocín 2019).

En el contexto de América Latina, esta lógica de muerte se materializa en megaproyectos mineros, que despojan a las comunidades de su acceso a los recursos hídricos. Autoras como Svampa (2019) destacan cómo estas prácticas están ligadas a un sistema capitalista y patriarcal que no solo explota los territorios, sino también los cuerpos, especialmente los de las mujeres.

3.2. Cuerpo y agua: una relación política y simbólica

El agua, como territorio, está intrínsecamente conectada con el cuerpo humano, especialmente con los cuerpos feminizados. Zaragocín (2021) argumentan que el cuerpo-territorio es una categoría central para entender cómo las dinámicas extractivistas afectan tanto a los cuerpos como a los territorios en formas interconectadas. Por su parte, Segato (2016) resalta que el agua tiene una dimensión simbólica que va más allá de su uso material: es un espacio de resistencia y

memoria. Para muchas comunidades indígenas, así como para la comunidad de estudio el agua es un ser vivo, un testigo de las historias de lucha y un símbolo de conexión espiritual con el territorio.

En este sentido, las mujeres indígenas han desempeñado un papel clave en la defensa de los territorios hídricos, resistiendo tanto la violencia física como la simbólica que implica la mercantilización de sus recursos naturales (Gómez-Betancur 2020). Desde los feminismos decoloniales, se propone una resignificación del agua como territorio afectivo y político. Autoras como Yuderkys, Espinosa Miñoso (2014) abogan por un enfoque que integra las dimensiones culturales, simbólicas y materiales del agua, visibilizando las relaciones de cuidado y resistencia que sostienen la vida frente a las lógicas de muerte.

Este marco propone repensar los territorios desde el agua, no como un recurso aislado, sino como un espacio de vida y vínculo. La noción de “territorios muertos” debe ser confrontada mediante la visibilización de las luchas que buscan revitalizar los territorios y devolverles su agencia como espacios vivos y colectivos. El concepto de “territorios muertos” exterioriza las lógicas coloniales y extractivistas que despojan al agua de su vitalidad, pero también sirve como punto de partida para pensar resistencias que reivindican su carácter político y simbólico, articulando una crítica profunda al extractivismo reconociendo las luchas comunitarias que defienden el agua como bien común y territorio de vida.

Esta problemática es evidente en el caso del Lago Poopó, en Bolivia, cuya desecación ha generado un territorio que para muchos se percibe como “muerto”, aunque aún alberga significados profundos y luchas por la supervivencia para las comunidades urus que habitan estos predios. Las operaciones mineras han contaminado las aguas con metales pesados, dañando irreversiblemente su biodiversidad y dejando a las comunidades locales sin acceso al agua potable. Este proceso de despojo ambiental también implica un despojo cultural y simbólico, ya que las prácticas tradicionales de pesca y navegación, centrales en la vida uru, han desaparecido con el lago.

La desecación del lago no solo ha significado una crisis ambiental, sino también un ataque directo a su forma de vida y cosmovisión. Para las comunidades urus, el lago no es simplemente un recurso natural, sino un territorio vivo, cargado de espiritualidad, memoria.

En la narrativa de “territorios muertos” Zaragocín (2019) enfatiza que la muerte de un territorio no es solo ecológica, sino también política, ya que responde a un sistema de acumulación capitalista y colonial que niega el valor intrínseco de los territorios y sus habitantes. En este caso, la lógica extractivista no solo ha devastado el ecosistema del lago, sino que también ha deslegitimado las formas de vida y conocimiento de las comunidades.

La resistencia de las comunidades urus frente a la desecación del Lago Poopó implica una lucha por resignificar el territorio como espacio vivo. A pesar de que el lago ha sido declarado “muerto” por científicos y autoridades, los urus siguen habitando sus márgenes y construyendo nuevas formas de relación con el territorio, que incluyen demandas de reconocimiento a su identidad uru. En esta lucha, las mujeres urus han desempeñado un papel clave, articulando prácticas de resistencia frente a la crisis ambiental. Estas mujeres no solo enfrentan la carga de las tareas domésticas intensificadas por la falta de agua, sino que también son portadoras de conocimientos ancestrales sobre el lago, fundamentales para su posible recuperación, Segato (2016) señala que la resistencia de las mujeres indígenas ante la devastación territorial es un ejemplo de cómo los cuerpos feminizados y racializados se convierten en actores políticos centrales en la defensa de los bienes comunes.

En este marco, el Lago Poopó se convierte en un caso paradigmático para analizar los “territorios muertos” no como espacios completamente desprovistos de vida, sino como territorios en disputa, donde persisten luchas por su revitalización y resignificación. Estas luchas no solo cuestionan las dinámicas extractivistas que llevaron a la desecación del lago, sino que también plantean alternativas basadas en el conocimiento ancestral, el cuidado comunitario.

La resistencia de las comunidades urus frente a la crisis del Lago Poopó muestra cómo los territorios, incluso en su aparente muerte, pueden ser espacios de vida y esperanza cuando se les reconoce su interconexión con los cuerpos y las comunidades. Para los urus el Lago Poopó contiene toda la vida y toda su historia.

Los urus vivíamos a las orillas del Lago Poopó. Estos últimos años que se ha secado el lago no teníamos donde ir, algunos se han ido a otros lados a las ciudades para buscar trabajo. Para los urus es muy triste ver que el lago está contaminado, que esté seco, cuando vamos a ver nos da ganas de llorar, el lago era nuestra fuente de vida, el lago era nuestra fuente de trabajo y el sustento para las familias urus. Cuando se ha secado nos ha dejado sin territorio, sin trabajo, sin

vida, el Lago Poopó era la tierra de los urus (entrevista a Wilfredo Zuna, alcalde mayor, marzo de 2024).

Foto 3.2. Mujeres urus en predios del Lago Poopó tras la sequía y la contaminación de las aguas; peces y aves muertas



Fotografía de la autora (2024).

Foto 3.3. Territorios urus del lago Poopó abandonados luego de la sequía del lago Poopó



Fotografía de la autora (2024).

Los pueblos urus, tal cual manifiestan los comunarios en sus testimonios, tienen una conexión con el lago Poopó muy profunda. El Lago no solo representaba su hogar sino, como pudo leerse, su vida, que es también su historia y su identidad. El desplazamiento por la sequía ha llevado a las comunidades a espacios alejados y reducidos, de difícil acceso. La tierra árida reemplaza la exuberancia acuática que una vez conocieron.

Con anterioridad, las tres comunidades estaban conectadas a través del Lago, y podían tener acceso entre ellas a través de la navegación en sus aguas en sus balsas de totora. La distancia física que hoy separa a las comunidades, genera dificultades prácticas en el acceso e interacción entre ellas.

Foto 3.4. Predios del lago Poopó, actualmente es una extensión de sal y tierra desértica



Fotografía de la autora (2024).

Antes teníamos lago, vivíamos tranquilos con la balsa caminábamos, bien vivíamos, los totorales también eran grandes de ahí hacíamos las artesanías y nuestras balsas, me sentía feliz tranquila, tenía mi comida, teníamos todo, pero ahora es como si hubiéramos perdido a nuestros papas, que nos han dejado sin nada, desamparados sin tener que comer así me siento. Nuestras balsas también están ahí botadas rotas, ahora es difícil salir de nuestras comunidades, es lejos no hay transporte (entrevista a Carmen, Villa Ñeque, marzo de 2024).

La pérdida del lago Poopó ha representado un golpe devastador para las mujeres uru, quienes han visto en esta tragedia la desaparición de su territorio ancestral y de las raíces culturales que las conectaban con su identidad colectiva. En este contexto, el desamparo experimentado por estas

mujeres se convierte en la manifestación más profunda de un duelo por la tierra perdida, un duelo que trasciende lo individual para encarnarse en el sufrimiento compartido de toda una comunidad (Rodríguez 2000).

El duelo se expresa aquí como un proceso de dolor prolongado y sin cierre, donde la ausencia del lago Poopó se manifiesta como una herida abierta en el cuerpo y en la memoria de estas mujeres. Este es también duelo por el territorio perdido, es un duelo por la historia, por quiebres en su identidad, por la disgregación de las familias separadas con la desaparición del lago.

De esa forma, se verifica la importancia de comprender el territorio no solo como un espacio físico, sino también como un lugar de memoria y significado para las comunidades que lo habitan (Canclini 2014; Achugar 2011). En el caso de las mujeres urus, el Lago Poopó no solo era fuente de sustento material, sino también de arraigo cultural y espiritual, elementos fundamentales en la configuración de su identidad como pueblo originario.

A mí me representa el agua, por el Lago, porque no nos vamos a olvidar de nuestro lago nunca. Nos sentimos tristes porque ya no está, y hemos perdido nuestra fuente de trabajo. Pensamos todo el tiempo, está en nuestra cabeza y nos recordamos todo lo que se ha transformado que antes que era vida, éramos felices y vivíamos tranquilos ya no está más. Pero estamos saliendo adelante vendiendo nuestras artesanías (entrevista a Arminda, Puñaca, marzo de 2024).

El desamparo vivido por estas mujeres no solo implica una sensación de desprotección frente a los impactos ambientales y económicos derivados de los procesos extractivistas, la desaparición del lago ha abierto también una profunda herida emocional, como veremos más adelante. En esta encrucijada entre la memoria y el presente, el duelo se transforma en la expresión más pura de un dolor que trasciende lo individual para convertirse en un grito colectivo de resistencia.

Foto 3.5. Marcas del vehículo que recorrió por todo lo que antes era el lago Poopó, ahora son extensiones áridas y salitrosas



Fotografía de la autora (2024).

Foto 3.6. Simiano Valeriano quien condujo el vehículo e hizo conmigo el recorrido



Fotografía de la autora (2024).

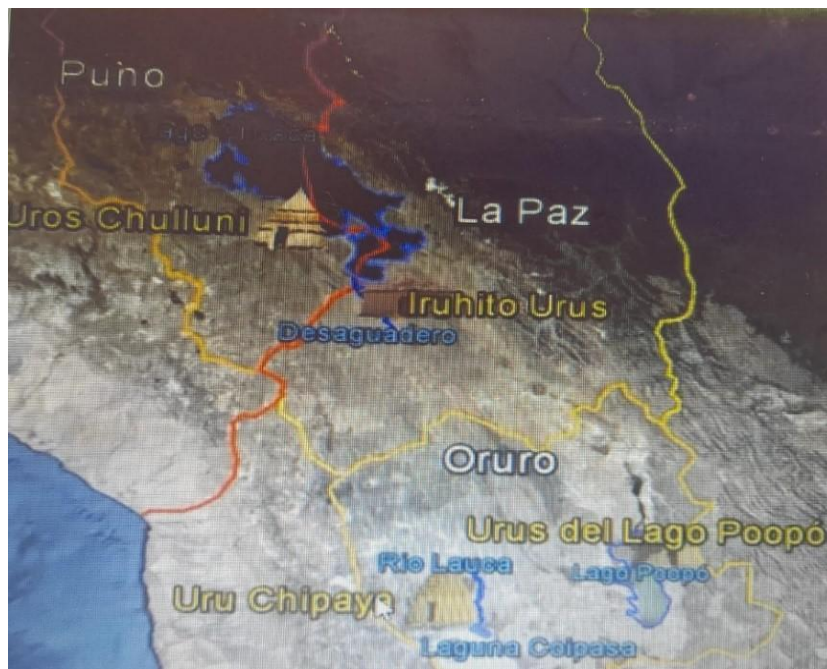
Nuestro lago se ha secado por las mineras; las represas que han desviado agua para las minerías han consumido el agua y ya no llegaba caudal al lago Poopó, además esa poca agua que llegaba ya estaba contaminada, por eso ya no contamos con el lago, los pescados que había estaban muertos por la contaminación y no se podía pescar, posiblemente las pariguanas (aves) también podrían estar contaminadas y ya no podían alimentarnos así que tampoco podíamos cazar. No nos hace caso el gobierno hemos viajado constantemente allá para hablar sobre nuestra situación con algún proyecto para los urus, pero este territorio del lago no es de nosotros nos dicen. En vano vamos, cuando reclamamos a las autoridades no hacen nada por nosotros. A ellos les conviene que la minería se trabaje y recibir las regalías entre y no ven la forma de la contaminación que está aquí. Hemos ido a ver con todas las autoridades de nuestros pueblos cómo está llegando la contaminación de la mina, hemos ido a caminar hasta la mina de Huanuni y hemos visto cómo está desembocando la contaminación y esas aguas están llegando a nuestro lago directo. Por Machacamarca entra, todo eso lo ha matado a nuestro lago. Y nos preguntamos dónde está yendo esas regalías, porque no hay proyectos para nosotros, pero nosotros somos fuertes, nosotros vamos a sobrevivir (entrevista a Simiano Valeriano, marzo de 2024).

Mapa 3.1. Ubicación geográfica del lago Poopó antes de secarse en 2015



Fuente: BBC (2015).

Mapa 3.2. Representación geográfica de las comunidades urus en Bolivia, antes del desplazamiento



Fuente: FUBPROEIB Andes (2019).

La contaminación de las aguas del lago Poopó por las empresas mineras, como mencionaba Simiano, destapa una trama compleja de devastación ambiental, negligencia estatal y consecuencias desgarradoras para las comunidades indígenas. La explotación sin control de recursos naturales y la falta de regulación adecuada por parte del Estado han contribuido significativamente a este oscuro capítulo en la historia de estos pueblos. Investigaciones (García 2016) verifican, por otra parte, que la actividad minera desenfrenada en la cuenca del lago Poopó ha generado un cúmulo de desechos tóxicos y sustancias contaminantes que se han filtrado en las aguas, alterando el equilibrio ecológico y provocando daños irreparables en el ecosistema acuático. Esta contaminación, sumada a los efectos del cambio climático, ha sido identificada como uno de los factores determinantes de la sequía que arrasó la región en 2015.

En este escenario, se observa cómo estas comunidades han recurrido a distintas fuentes de autoridad política para buscar soluciones a sus problemas, evidenciando la complejidad de identificar a los responsables de la contaminación y de reivindicar el reconocimiento de su territorio ancestral. A través de investigaciones realizadas por expertos como Pérez (2017) y Arce (2020), se ha podido constatar que las comunidades urus del lago Poopó han acudido tanto al

gobierno central como a las autoridades locales de sus pueblos en busca de apoyo y respaldo frente a la crisis ambiental que enfrentan. Sin embargo, esta búsqueda de ayuda no ha sido atendida, generando dilaciones en la toma de acciones concretas.

En sus reclamaciones por la contaminación del lago Poopó, las comunidades urus han identificado diversas causas, entre las que destacan la presencia de industrias extractivas irresponsables, la deficiente gestión de residuos sólidos y líquidos, y la falta de control de vertidos industriales. En este sentido, han denunciado la existencia de qué intereses económicos han primado sobre la preservación del medio ambiente y la salud de las comunidades urus.

La necesidad de reconocimiento de su territorio ancestral ha sido otra de las demandas centrales de las comunidades uru, quienes han enfrentado disputas por la propiedad colectiva de las tierras que históricamente han habitado. Vargas (2018) y López (2019) han abordado esta problemática desde una perspectiva, evidenciando la importancia de garantizar el reconocimiento legal de los derechos territoriales de los pueblos indígenas como medida indispensable para su empoderamiento y preservación cultural. Destapando una situación por la que las comunidades urus del lago Poopó están atravesando, que refleja la complejidad de las dinámicas políticas y socioambientales en las que se ven inmersas, así como la urgente necesidad de establecer mecanismos efectivos de diálogo y colaboración entre diferentes actores para abordar de manera integral los desafíos que enfrentan en términos de reconocimiento territorial.

Las comunidades urus asentadas en las orillas del lago Poopó han enfrentado históricamente desafíos en cuanto a la titularidad y el reconocimiento de sus tierras ancestrales teniendo que demandar tierras al estado para su subsistencia.

Antes nuestros antepasados no sabían ni sembrarse o trabajar la tierra, nosotros toda la vida nos hemos dedicado a la pesca a la recolección de huevos de entre los totorales, a cazar pariguanas del lago y a navegar en nuestras balsas. Un pueblo sin tierra es un pueblo condenado a desaparecer. Y la tierra de los urus es el lago, que nos ha dejado (entrevista a Simiano Valeriano, marzo de 2024).

Esta problemática adquiere especial relevancia al considerar que la relación entre las comunidades indígenas y su territorio va más allá de la mera posesión de tierras, y está intrínsecamente vinculada a la preservación de su identidad cultural y su forma de vida tradicional. Investigaciones realizadas evidencian que las comunidades urus del lago Poopó han

debido recurrir a demandas legales y administrativas para reclamar la propiedad y el derecho de uso sobre las tierras que ancestralmente han ocupado (Morales 2016; Quispe 2019).

En este sentido, la demanda de tierras por parte de las comunidades urus se entiende como un acto afirmación de su identidad, ya que el territorio constituye un elemento fundamental en la reproducción simbólica de su cultura, Mamani (2018) y Choque (2020) destacan cómo la pérdida o fragmentación de las tierras afecta directamente la cohesión social y la transmisión intergeneracional de conocimientos y valores propios de las comunidades indígenas.

El acceso a tierras, también tienen implicancias económicas para las comunidades urus del lago Poopó, en términos de desarrollo sustentable y bienestar comunitario. Los urus a diferencia de otras culturas agro-pastoriles, no practicaban la agricultura o la ganadería, lo cual los llevó a perder gradualmente sus espacios de tierras ante la expansión de otros pueblos, como los aymaras, que ocupaban mayores extensiones. Sin embargo, ahora se ven en la necesidad de tener espacios para el cultivo de la tierra.

Antes nuestros antepasados no sabían ni sembrarse o trabajar la tierra, nosotros toda la vida nos hemos dedicado a la pesca a la recolección de huevos de entre los totorales, a cazar pariguanas del lago y a navegar en nuestras balsas. Un pueblo sin tierra es un pueblo condenado a desaparecer. Y la tierra de los urus es el lago, que nos ha dejado” (entrevista a Simiano Valeriano, marzo de 2024).

La posesión de tierras por parte de las comunidades indígenas va más allá de un simple acto de propiedad, siendo fundamental para la reproducción social de estas poblaciones. En ese contexto actual es crucial comprender cómo el acceso y control sobre el territorio impacta directamente en la sostenibilidad de las formas de vida comunitarias, así como en la seguridad alimentaria de sus integrantes.

No éramos bien vistos, lo urus éramos discriminados por no tener tierras, como vivíamos en el lago nos trataban despectivamente, nuestros vecinos quechuas y aymaras. Porque éramos cazadores, pescadores nos decían que olíamos feos a patos, a pariguanas y no nos reconocen como originarios. Nosotros somos dignos y tranquilos. No somos violentos. Ahora que el lago nos ha dejado, quisiéramos tener tierras donde sembrarnos, porque tenemos que alquilarle sus tierras para cosecharnos o trabajarnos a nuestros vecinos (entrevista a Angelica, Llapallapani, marzo de 2024).

La Ley No 12553 respalda y protege los saberes y conocimientos de los urus acerca del agua, otorgando un respaldo legal para garantizar el cumplimiento de sus derechos individuales y colectivos en relación a estas prácticas (Asamblea Legislativa Plurinacional 2019). Esta normativa también se espera que promueva mejores condiciones de vida y brinde apoyo a las poblaciones urus (Asamblea Legislativa Plurinacional 2019). La vigencia de esta ley, puede ser esperanzadora para estos pueblos, ya que la ley que declara Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia a los conocimientos, saberes y formas de vida vinculadas al agua, como espacios de vida tradicionales y modos de subsistencia, de la Nación Originaria Uru (Qhas – Qot Zoñi), con los usos, prácticas ancestrales y tradiciones históricas de la identidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, pueda brindar mejores condiciones de vida para los urus.

Las tres comunidades urus, ahora aisladas unas de otras, luchan por mantener viva su identidad compartida, reproduciendo en estas nuevas condiciones sus creencias, su idioma y sus prácticas ancestrales. Esas son formas de seguir construyendo su territorio aún en situación de desplazamiento, reasentamiento, fragmentación de las comunidades. Un ejemplo de ello es la forma en que los urus continúan venerando y agradeciendo a la Quta mama, en busca de prosperidad y sustento a través de las riquezas provistas por el Lago. En el presente se continúa con la ceremonia y los rituales de agradecimiento al Lago Poopó y a la Quta mama. La conexión ancestral con el lago se sostiene y por ello le ofrecen aun esta ofrenda o ch'uwa en estos lugares sagrados, a pesar de que el Lago ya no esté más con ellos. En la persistencia de esas prácticas los urus han continuado reproduciendo su territorio, pero el cambio en las formas de sostenimiento de la vida lo ponen en peligro: la expulsión del lago termina configurando condiciones de imposibilidad para el sostenimiento de su identidad. Angelica, una mujer uru de la comunidad de Llapallapani lo expresa así:

Nosotros antes dábamos ofrenda al lago uno nomás Puñaca Tinta María, Llapallapani y Villañeque los tres. Para eso había un mayor, un sabio, pero todos poníamos para el ritual dulces, flores, todo, después acullicamos, eso hacíamos cada año. El lago quiere siempre que se lo de la mesa, sino damos el ritual a la mama qucha a la gente se lo come. Ahora se está perdiendo esas tradiciones (entrevista a Angelica, Llapallapani, marzo de 2024).

La pérdida de tierra también ha implicado la desactivación de su seguridad alimentaria. Las comunidades indígenas que tienen acceso a tierras propias pueden garantizar la producción de

alimentos, estableciendo su autonomía alimentaria fortaleciendo la resiliencia de las comunidades frente a crisis como sequías, (Vargas 2019; Conde 2020). Las comunidades urus del Lago Poopó también se han visto desposeídas en ese sentido.

Antes no nos faltaba la comida, porque vivíamos de lo que Lago nos daba peces, pariguanas patos, huevos, y eso también intercambiábamos por granos, papa, chuño. Pero ahora no tenemos qué comer, estamos sufriendo, no podemos intercambiar nada, ya no hay peces ni que vender, ahora tenemos que comprar otro alimento arroz, fideo, carne que antes ni conocíamos. Tampoco podemos sembrar, hemos intentando poner quinua y papa a las orillas, y no da, porque es tierra salitrosa, por eso necesitamos otras tierras para sembrarnos (entrevista a María, Puñaca, marzo de 2024).

Para las mujeres, la situación de la sequía y la contaminación del Lago Poopó no solo ha afectado la dimensión física del territorio sino la dimensión que encarna en el cuerpo colectivo y los cuerpos individuales. Durante el trabajo de campo para esta investigación, varias mujeres artesanas manifestaron preocupación por la salud de sus comunidades, indicando que hubo varios decesos por enfermedades que no pudieron ser atendidas a tiempo. Las mujeres identifican en la contaminación del lago una fuente posible de las enfermedades que están viviendo en la comunidad. La intersección de estos factores en el cuerpo- territorio para estas mujeres genera una multidimensional preocupación que merece ser examinada.

La contaminación causada por la minería comprometió el ecosistema acuático del Lago y, directamente, la calidad del agua. Las mujeres urus mencionan que han experimentado diversas enfermedades a lo largo de todo este tiempo, y están convencidas que se deban a la contaminación del agua; mencionan afecciones que van desde dolores de estómago a situaciones más complejas que, por falta de atención médica, no han sido diagnosticadas y han causado muertes. A esto se suma que la sequía del Lago Poopó ha exacerbado la crisis de salud para las comunidades urus, la disponibilidad de recursos como pescado su mayor alimento y agua potable, limita las posibilidades de sostenimiento de la vida. Las mujeres, en gran parte las responsables de la alimentación y la salud de la familia, se enfrentan a la escasez de alimentos que impacta a su nutrición y bienestar en general. Esta situación las empuja a adoptar medidas de sobrevivencia tales como migrar en busca de nuevas oportunidades, lo que a su vez genera cambios en la estructura familiar y social.

El agua que nosotros hemos tomamos puede ser contaminada debido a tanta contaminación que arrojan las minas. Nosotros hemos vivido alrededor del lago tanto tiempo que no sabemos si ya nos hemos enfermado debido a eso. Tampoco tenemos posta medica cerca. Varios de nuestros compañeros han muerto con cáncer y otras enfermedades, sin poder hacerse atender. Tenemos esa preocupación ahora por haber vivido en este lugar que está contaminado y como no tenemos dinero para para hacernos atender ahí nomas están muriendo nuestros hermanos. La hermana Candy está mal y su esposo también se ha enfermado, como hemos sembrado también a orillas del lago, pienso que puede ser por eso. Todos estamos contaminados (entrevista a Juana, Llapallapani, marzo de 2024).

La preocupación que resaltan las mujeres en relación a su salud se articula aquí a la concepción de cuerpo-territorio, y evidencia cómo el cuerpo de estas mujeres está intrínsecamente relacionado con el espacio que habitan. Por lo mismo, la contaminación y sequía del Lago Poopó no solo representa una crisis ambiental sino un deterioro en el cuerpo de estas mujeres. El cuerpo, como ha planteado Zaragocín (2015), es portador de significados culturales y emocionales que reproduce la forma que habitamos el territorio. Es lo que ella denomina “territorio vivido”. En efecto, las artesanas urus habitan y resignifican el territorio a través de sus cuerpos.

Foto 3.7. Entrevista a una de las artesanas urus, sobre el tema de la salud



Fotografía de la autora.

La importancia de entender el territorio como este espacio lleno de significados culturales y simbólicos que constituye la base de la identidad colectiva de las comunidades. Smith (2001) y Stoller (2008) permite comprender como la artesanía ha vehiculizado la creación de esos significados compartidos que se expresan en sus memorias y formas de resistencia.

En esos procesos crean, recrean y circulan emociones que son un canal importante para comprender el vínculo entre cuerpo y territorio. Zaragocín (2018) ha trabajado al respecto, enfatizando la posibilidad de mapear las emociones en el espacio acuático, con el objetivo de visibilizar los efectos que estas tienen en los cuerpos, y conceptualizar la noción de agua-cuerpo territorio. Siendo el lago tan fundamental para las mujeres urus, profundizo en ello a continuación.

3.3. El cuerpo y el sostenimiento: la artesanía de las mujeres urus del Lago Poopó

La artesanía practicada por las mujeres urus del Lago Poopó es parte de sus prácticas culturales y, también, constituye hoy una actividad laboral fundamental para la supervivencia de sus familias.

Estas mujeres dedican tiempo y esfuerzos significativos a la creación de las piezas artesanales, cuya elaboración implica un proceso minucioso. Cuando aún el lago Poopó estaba vivo, la artesanía se elaboraba con totora, materia prima de la artesanía tradicional uru. Sin embargo, también por la sequía, en el presente la totora escasea y las artesanas han debido incorporar nuevos materiales. Ahora recolectan y transforman la paja llamada chillawa, propia de la región del altiplano boliviano. La artesanía, si bien es una práctica ancestral, ha adquirido nuevas dimensiones con la sequía del lago y la precarización de las comunidades. La artesanía es ahora, para las mujeres y las familias urus, una nueva forma de sostenimiento de su vida que han debido reinventar frente a al desmantelamiento de las estrategias de reproducción que tenían y, también, frente a la misma escasez de materias primas para el trabajo artesano. Asimismo, la artesanía, como puede leerse al final del testimonio que sigue, es un vehículo de politización de su existencia y su comercialización ha devenido una forma de socialización y denuncia de la situación de los urus. Sobre esto último volveré más adelante, en el siguiente capítulo.

Nos dedicamos a la artesanía y vivimos de esto, ayudamos a nuestras familias, porque ya no hay pesca desde que se secó el Lago, y no hay trabajo por eso. El trabajo es duro para hacer estas artesanías, tenemos que recolectar la paja desde lejos, y no hay todo el tiempo, solo por temporadas, así que almacenamos la paja que podamos en nuestra sede. Después tenemos que mojar y machacar hartos tiempos con piedra hasta que este blandito y se pueda envolver, hasta convertirlo en hilo pues y poder recién trenzar, si fuera así no más, es duro, nos cortaríamos las manos. Todo eso lleva tiempo. Para hacer este llaverito nove, son varias horas y si es algo más grande son días. Pero con eso estamos hermana. Con eso ayudamos a nuestras familias. Cuando hay ferias en las ciudades aprovechamos de vender, ahí nos compran más. Y también aprovechamos de pedir que nos ayuden a los urus, que sepan cómo estamos sufriendo (entrevista a Zenovia, Villa Neque, marzo de 2024).

Foto 3.8. Recolectando la paja ch'illawa que crece en esa región



Fuente: CEPA.

Con todo, en el marco de mi trabajo de campo con las artesanas urus, pude observar cómo el cuerpo se convierte en el vehículo a través del cual se sostiene la vida a través del trabajo artesanal. Estas mujeres, con sus manos hábiles y su destreza, dedican una parte significativa de su tiempo a la creación de la artesanía.

El trabajo que hacemos es también sacrificado, porque no solo hacemos las artesanías también vamos a vender, nos estamos moviendo de un lado a otro, vamos a ferias, viajamos a otros departamentos, porque nosotras solo estamos viviendo de nuestra artesanía, son varios años que estamos caminando ya así (entrevista a Natividad, Lapallapani, marzo de 2024).

Siguiendo las reflexiones de Merleau-Ponty (1945) sobre la corporeidad, es posible entender cómo el cuerpo de estas artesanas se convierte en el instrumento fundamental a través del cual se materializa su trabajo. Cada movimiento, está imbuido de significado y arraigado en una tradición que se remonta a generaciones pasadas. El cuerpo se convierte así en un medio a través del cual se transmite el conocimiento y se preserva la identidad cultural de los urus, pero, también, es una plataforma de reinención de las formas de sostenimiento.

Llamo la atención en este sentido sobre una dimensión reiterada en los testimonios anteriores y en otros: el tiempo. Las mujeres urus insisten en destacar el tiempo que invierten en su trabajo. Durante el trabajo de campo una de las mujeres compartió que tener una pieza lista puede llevar varios días de dedicación. Se trata de un proceso paciente y meticuloso que, para las mujeres

artesanías urus, valoriza su trabajo. Durante la elaboración de sus artesanías el tiempo parece detenerse y el mundo exterior desaparece. Para ellas esto es un acto de conexión con su entorno a la vez que afirma su autonomía, al proveer formas de reproducción de sus vidas.

Entonces, la artesanía se vuelve una forma en la cual se (re)produce la interrelación entre el cuerpo propio y colectivo, el territorio y la identidad. Con ese trabajo las artesanías urus también construyen una narrativa visual sobre su historia, su cultura y su resistencia. Es así que la artesanía se convierte en expresión corporal y emocional que trasciende lo puramente material. A través de sus manos laboriosas estas mujeres tejen sus historias de resistencia y vitalidad que perdurarán mucho más allá de la creación de sus piezas.

Hoy el trenzado de la chillawa se ha convertido en un distintivo de la identidad uru, transmitiendo significados simbólicos y vinculando a las mujeres urus con su ancestralidad y su memoria colectiva. La chillawa no solo determina la calidad y durabilidad de las piezas artesanales, sino que también impregna a la artesanía de un carácter auténticamente uru. Este material proviene directamente de la paja brava, planta emblemática de la región que constituye un recurso renovable clave para el sostenimiento del trabajo artesanal de estas mujeres. Su transformación en hilos y su posterior trenzado son procesos que requieren destreza y paciencia, simbolizando la conexión de las mujeres uru con la tierra y el trabajo colectivo. A través de sus creaciones, estas artesanías expresan su visión del mundo, sus experiencias y sus luchas cotidianas por la supervivencia, construyendo puentes entre el pasado y el presente, y proyectando su cultural, dando voz a su identidad colectiva.

Nosotras elaboramos con tiempo las artesanías para ir a las ferias, somos más de 50 mujeres en la organización, así que nos turnamos para ir a las ferias a vender. Tenemos que guardarnos la Chillawa porque no hay todo el tiempo, en julio nos cosechamos y la guardamos para que nos dure. Cada una elabora sus artesanías que va llevar a vender, pero preparamos con tiempito para que salga bien, porque nos lleve días hacer algunas cosas, con eso estamos pues hermana, con eso podemos ayudar a nuestras familias (entrevista a Martha, Llapallapani, presidenta de la organización, marzo de 2024).

Foto 3.9. Secuencia del proceso de elaboración de las artesanías



Fotografía de la autora (2024).

Bourdieu (1984) y De Certeau (1984) consideran las prácticas culturales no solo como productos estéticos, sino también formas de producción y reproducción social; eso se evidencia en las formas en que se imbrican arte y trabajo en la labor de las mujeres urus. Bourdieu (1984) se ha referido a la “economía de los intercambios simbólicos” que subyace en las actividades artísticas, mientras que De Certeau (1984) planteó la noción de “tácticas” utilizadas por los individuos para navegar y resistir en estructuras sociales dominantes. Las mujeres artesanas urus, en efecto, no solo crean objetos decorativos para su comercialización, sino que a través de su trabajo y a partir

de él reproducen su identidad uru, cosmovisión única y su profunda conexión con el lago Poopó y su entorno: “el vínculo con la tierra, con nuestras raíces y con las generaciones pasadas, está aquí, en la artesanía” (entrevista a Rufina, Llapallapani, marzo de 2024).

Asimismo, la artesanía deviene, de un espacio de sostenimiento de la memoria. El cuerpo que teje es un cuerpo que produce esa memoria, recuerda, y conecta el espacio físico y simbólico. Así, el cuerpo de las artesanas son cuerpos que crean y resisten el olvido y la precariedad.

Foto 3.10. Secuencia de imágenes de las manos de las artesanas trenzado y transformando la paja chillawa



Fotografía de la autora (2024).

3.4. Explorando las geografías feministas a través del cuerpo-territorio de las artesanas urus del Lago Poopó

Hasta aquí he destacado el papel central que tienen las mujeres artesanas urus en la defensa y el sostenimiento de sus comunidades. A continuación, profundizo en ello desde la geografía

feminista, visibilizando y analizando cómo las mujeres artesanas urus habitan, producen y significan el territorio de formas específicas (Bidaseca 2010; Zaragocín 2018). Con ese objetivo examino las experiencias corporales en relación con el entorno. Para ello, analizaré el espacio a través de los mapas y la cartografía corporal con la que trabajé con las artesanas. Las cartografías, como veremos, no únicamente hablan del espacio físico, sino de todo lo que está alrededor de esa representación; como la cultura, los procesos sociales, vivencias y experiencias de territorios que generan sentimientos y emociones.

Las cartografías realizadas revelan nuevamente la interconexión entre el cuerpo y el territorio. A partir de los testimonios recolectados se obtuvo información más específica sobre cómo estas mujeres representan su cuerpo, tejen su identidad, historia, en relación con la tierra a través de sus prácticas artesanales y su conexión emocional con Lago Poopó. Se observa, además, en qué sentidos el cuerpo es un espacio político (Lugones 2008).

Las redes de solidaridad comunitarias que emergen a través de la organización de artesanas urus evidencian la importancia de las relaciones colectivas en la construcción de espacios seguros y de apoyo mutuo. Estas redes de solidaridad contribuyen a la reproducción social y emocional de las mujeres, así como a la resistencia frente a las múltiples formas de exclusión y discriminación a las que se enfrentan en su vida cotidiana.

El primer antecedente para la conformación de la organización de las artesanas se remonta a principios de 2015, cuando Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) facilitó una visita para estudiantes de Llapallapani y Puñaca a los hermanos Urus de Iruhito del Desaguadero en La Paz. Esta experiencia permitió que los jóvenes exploraran las oportunidades económicas relacionadas con la creación y venta de artesanías. Posteriormente se llevó a cabo un encuentro Internacional de los Urus en 2015, en el que participaron sabios de cuatro comunidades Uru: Urus Chulluni (Puno, Perú), Uru Chipayas, Urus del lago Poopó (Oruro, Bolivia) e Iruhito Urus (La Paz, Bolivia). Este evento, denominado “Dialogando acerca de nuestros conocimientos sobre totora y paja”, tuvo impactos a lo largo de los años en las familias y mujeres Urus del lago Poopó. Gracias a esto, lograron posicionar sus artesanías en el mercado como alternativa de ingresos. Posteriormente se consolidaron las organizaciones de mujeres artesanas Urus del lago Poopó que cuentan con reconocimiento legal y participan activamente en ferias y eventos para exhibir y vender sus obras.

Cuando nos invitan a las ferias a las ciudades, nos turnamos entre todas las señoras, vamos entre tres o cuatro y llevamos todo de todas anotadito, si se vende de una se lo damos también, y así cuando les toque a ellas ir, no los van a vender también. Eso es la el trabajo en comunidad, porque con eso también ayudamos a nuestras familias. Por eso tratamos de que de todas se venda algoito por lo menos (entrevista a Mauricia, Villa Ñeque, marzo de 2024).

La expansión del trabajo artesanal entre las mujeres uru del Lago ha propiciado entonces el fortalecimiento de la organización y la construcción de lazos comunitarios significativos. La artesanía ha emergido también como un espacio de cooperación y solidaridad entre las mujeres urus, redefiniendo sus roles dentro de las comunidades y fomentando una red de apoyo mutuo. La transmisión conjunta de tradiciones de generación en generación está consolidando un sentido de identidad colectiva y empoderamiento de las mujeres dentro de las comunidades urus. Algunas artesanas destacan que el trabajo artesanal es también una oportunidad para compartir experiencias, conocimientos y emociones, creando una red de relaciones basadas en el respeto, la confianza y la colaboración. Mientras las mujeres entrelazan fibras para crear piezas únicas, también están tejiendo relaciones comunitarias sólidas. Esta visión del trabajo artesanal resalta su potencial transformador no solo a nivel económico, sino también social y emocional.

Foto 3.11. Diálogos en los grupos focales, construcción de redes comunitarias de mujeres



Fotografía de la autora (2024).

3.5. Cartografías emocionales: mapas de vida

Las cartografías emocionales ha sido una herramienta fundamental para comprender las experiencias de estas mujeres en el marco de esta investigación. La representación geográfica

actúa en este contexto como espacio que visibiliza los afectos, las memorias y las estrategias de resistencia (Zaragocín y Falconí 2018). Para las mujeres artesanas del Lago Poopó, la pérdida del Lago ha sido un proceso que aún está siendo procesado afectivamente en, sobre y desde el territorio que han constituido las geografías del duelo (Rodríguez 2022).

Como parte de esta investigación las artesanas urus cartografiaron la forma en que el lago se ha transformado. Evocaron la memoria del lago, mapearon sus emociones a través de la representación de lo que fue el Lago Poopó antes y lo que es ahora, y de esa forma visibilizaron las huellas que la pérdida ha dejado en sus cuerpos (Guzmán Gallegos 2019). La cartografía emocional funcionó también como un puente entre el duelo y la resistencia, entre la pérdida y la reexistencia, y como vía para producir geografías de la memoria, para imaginar y construir alternativas de vida.

Las emociones son un componente fundamental de la experiencia humana, influyendo en nuestras percepciones, pensamientos y comportamientos. Según Ekman (1992), las emociones básicas como la alegría, tristeza, miedo, ira, sorpresa y asco son universales y transculturales, su expresión puede variar según el contexto social y personal. Uno de los enfoques más influyentes en el estudio de las emociones es la teoría de James-Lange, que sugiere que las respuestas fisiológicas preceden a la experiencia emocional, es decir, que experimentamos una emoción después de percibir cambios en nuestro cuerpo, es así que las emociones están influenciadas por la evaluación cognitiva que hacemos de un evento o situación (Lazarus 1991).

Las emociones, generalmente concebidas como experiencias individuales, han sido ampliamente estudiadas desde una perspectiva psicológica, enfatizando su carácter intrapsíquico. Sin embargo, la psicología social ofrece un enfoque complementario que subraya la naturaleza socialmente construida de las emociones, considerándolas como fenómenos moldeados por el contexto cultural, las normas sociales y las interacciones interpersonales (Turner y Stets 2005). Desde la psicología social, las emociones son entendidas como fenómenos dinámicos que surgen en la intersección entre el individuo y la sociedad. Según Hochschild (1983), las emociones son profundamente influenciadas por las normas culturales que establecen qué emociones son apropiadas o inapropiadas en determinados contextos.

La psicología social destaca cómo las emociones son moldeadas por el contexto cultural. Markus y Kitayama (1991) plantean que las culturas individualistas y colectivistas influyen en las

experiencias emocionales de las personas. En las culturas individualistas, se valoran emociones que refuerzan la autonomía personal. Por el contrario, en culturas colectivistas, como las asiáticas o latinoamericanas, se promueven emociones que fortalecen los vínculos sociales.

Por otra parte, la sociología de las emociones, donde Kemper (1978), subraya la importancia del poder y el estatus en la experiencia emocional. Las emociones no solo reflejan relaciones sociales, sino que también las constituyen, reforzando dinámicas de dominación. Este marco teórico proporciona una comprensión más rica de las emociones, sino también ofrece herramientas analíticas para explorar su papel en la dinámica social y cultural. El enfoque de la psicología social sobre las emociones revela su naturaleza compleja, que trasciende las explicaciones puramente psicológicas. Donde las emociones son fenómenos profundamente sociales, culturalmente moldeados y políticamente significativos. Más allá de ser reacciones individuales, las emociones constituyen una forma de conocimiento situado, una herramienta para entender cómo operan las relaciones de poder y cómo se configuran las resistencias (Ahmed 2004). Este marco teórico integra perspectivas que exploran cómo las emociones no solo reflejan, sino que también producen y subvierten dinámicas políticas, culturales y de género.

Ahmed (2004) señala que las emociones son profundamente políticas, ya que configuran comunidades afectivas y delinean fronteras entre lo “propio” y lo “otro”. Por ejemplo, emociones como el miedo y el odio pueden Julieta Kirkwood (1986) y Rita Segato (2016) destacan cómo las emociones colectivas, como la indignación o la rabia, son motores fundamentales para la acción política feminista. Las emociones, como experiencias humanas universales, están profundamente enraizadas en contextos socioculturales y también son moldeadas por normas de género. Butler (1990) que establece la relación entre emociones y poder, sugiere que las normas consolidar discursos xenófobos, mientras que la esperanza y la solidaridad son clave en la construcción de movimientos sociales. Desde los feminismos latinoamericanos, de género no solo afectan las emociones individuales, sino que también operan en un nivel estructural, teniendo un papel fundamental en la construcción y reproducción de normas, roles y relaciones de poder. Las emociones pueden ser utilizadas como herramientas de control social, lo que refleja la dinámica de poder entre géneros (Butler 1990). Las emociones pueden ser también un vehículo para la resistencia social (Collins 2004).

El enfoque de las emociones en los estudios de género permite visibilizar las formas en que lo emocional impacta en las personas en contextos de vulnerabilidad y crisis ambientales Pedwell (2014). Siendo este un análisis importantísimo para este contexto, porque proporciona insights sobre cómo las comunidades, particularmente las mujeres y otras identidades marginales, experimentan y responden a las emergencias climáticas, desde lo emocional.

En esta línea Segato (2014) y Lagarde (2000) han enfatizado la importancia de abordar las emociones en la investigación de género para comprender cómo influyen en la conformación de roles y estereotipos de género, como una herramienta metodológica valiosa para explorar las interacciones entre el género, el poder y la subjetividad. Al considerar las emociones en la investigación de género, se puede profundizar en aspectos subjetivos y culturales que influyen en la construcción de identidades de género y en las relaciones de poder. Segato (2016) enfatiza la importancia de las emociones en la creación de espacios de resistencia, propone que la articulación de emociones como el dolor y la angustia puede convertirse en un motor para la lucha, transformando el sufrimiento en una fuerza colectiva que desafía las estructuras de opresión.

3.5.1. Lo político de las emociones

La combinación de estas perspectivas expuestas anteriormente subraya el carácter político de las emociones, destacando su potencial para desafiar estructuras de poder y generar cambios sociales.

En América Latina, los feminismos han reivindicado las emociones como la rabia y el dolor como estrategias políticas. Según Segato (2016), transpuesta en un duelo colectivo. Cabnal (2010), refiere desde el feminismo comunitario indígena, que las emociones también son una forma de conexión con la tierra y el territorio. Emociones como el amor y el cuidado hacia la comunidad se entienden como prácticas de resistencia frente al colonialismo y al extractivismo, evidenciando cómo lo emocional está vinculado a lo político y lo ecológico.

Las emociones están atravesadas por códigos culturales que reproducen o desafían las normas de género. En culturas patriarcales, emociones como la ira son habitualmente reprimidas en las mujeres y exaltadas en los hombres, perpetuando roles de género estereotipados (Lagarde 1990). Sin embargo, los movimientos feministas han resignificado estas emociones, utilizando la ira y la rabia como catalizadores para sus luchas.

A nivel cultural, las emociones también reflejan desigualdades estructurales. Las emociones de las personas racializadas o de sectores populares suelen ser deslegitimadas o patologizadas. Por ejemplo, la narrativa colonial ha asociado la ira de las mujeres indígenas con “irracionalidad”, mientras que sus prácticas de cuidado son apropiadas sin reconocimiento. Este marco refuerza la necesidad de considerar cómo las emociones están vinculadas a los sistemas de opresión. Exponiendo lo político de las emociones, donde se debe incluir un análisis de las condiciones que producen sufrimiento y cómo esto se traduce en acciones políticas.

Por su parte, Rivera Cusicanqui (2010) ha analizado cómo el miedo, la incertidumbre y la solidaridad emergen como respuestas emocionales en contextos de crisis ambiental, evidenciando la intersección entre el género, la ecología y las emociones. Por otro lado, Lamas (2012) ha explorado como la violencia de género en el contexto de desastres naturales, resaltando la importancia de considerar las emociones en las estrategias de respuesta y recuperación.

Es así que las emociones, tienen un papel político fundamental en la construcción en la conformación de relaciones de solidaridad y cuidado. Aura Cumes (2008) destaca cómo las emociones pueden movilizar la acción política y fortalecer las redes comunitarias. A través de las prácticas cotidianas de las mujeres, que están ligadas a la reproducción, estas actividades son entendidas como resistencias ante estructuras de poder patriarcales y capitalistas (Gutiérrez 2015).

En el caso latinoamericano, la memoria emocional ha sido clave en procesos de justicia y reparación. En el contexto feminista, las emociones colectivas han jugado un papel central en la creación de redes de solidaridad transnacional. Butler (2009) argumenta que el duelo público permite cuestionar qué vidas son consideradas valiosas, lo que lo convierte en una práctica política transformadora. Esta reflexión es particularmente relevante en América Latina, donde los feminismos han articulado demandas que cruzan el género con la justicia social y la descolonización.

Las emociones no son solo experiencias individuales ni meras reacciones ante estímulos externos; son fenómenos profundamente políticos, sociales y culturales. Es así que la intersección entre emociones y política permite comprender cómo las emociones son experimentadas y expresadas por las mujeres en contextos de desigualdad, y también pueden ser herramientas de resistencia y empoderamiento.

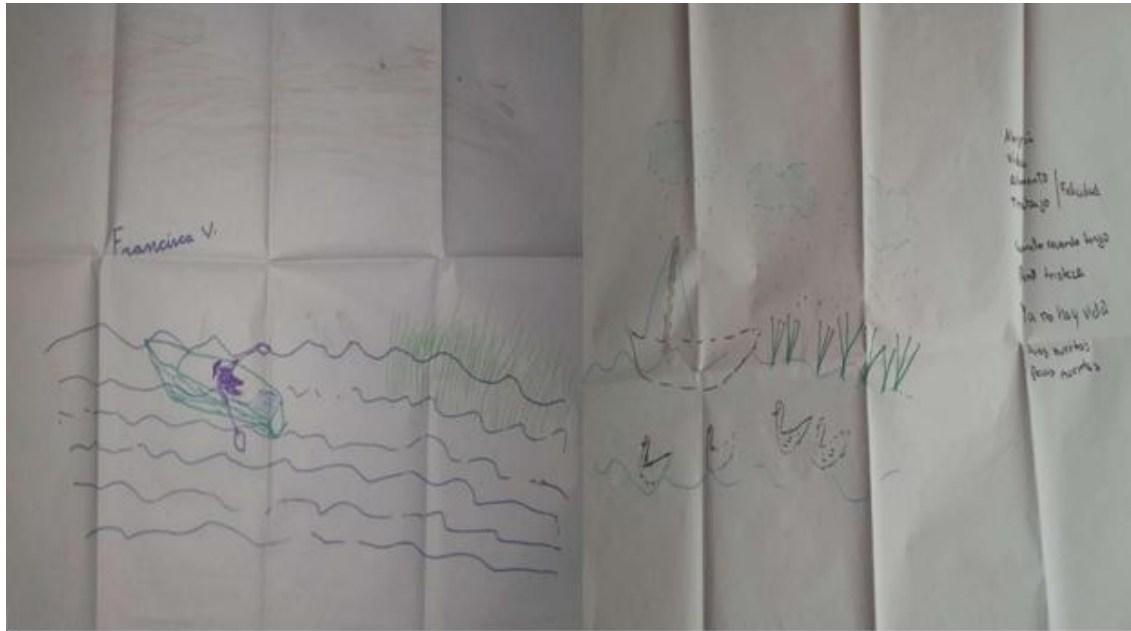
En este sentido, la cartografía emocional se convierte para esta investigación en una metodología valiosa para mapear y analizar las experiencias emocionales que emergen en la lucha por la justicia social, visibilizando estas experiencias compartidas y para construir narrativas de lucha que resuenen con otras mujeres. Es a través de la cartografía emocional, que se visibiliza las experiencias emocionales de estas mujeres, y se articula a sus luchas en un marco de resistencia colectiva. En el ámbito de la investigación participativa, Fine (2007) destaca que las emociones pueden ser un camino para la creación de conocimiento en las comunidades. Dándoles el protagonismo que empodere a las mujeres para que cuenten sus propias historias, lo que a su vez puede contribuir a la construcción de un conocimiento más inclusivo y representativo. Esto sostiene lo expuesto anteriormente; que las emociones, lejos de ser simples respuestas individuales, son fuerzas políticas que pueden transformar realidades y abren caminos hacia la justicia social.

Foto 3.12. Representación del Lago Poopó, antes de la sequía a partir de las cartografías emocionales



Fotografía de la autora (2024).

Foto 3.13. Cartografías emocionales mapeando el Lago Poopó antes y después de la sequía



Fotografía de la autora (2024).

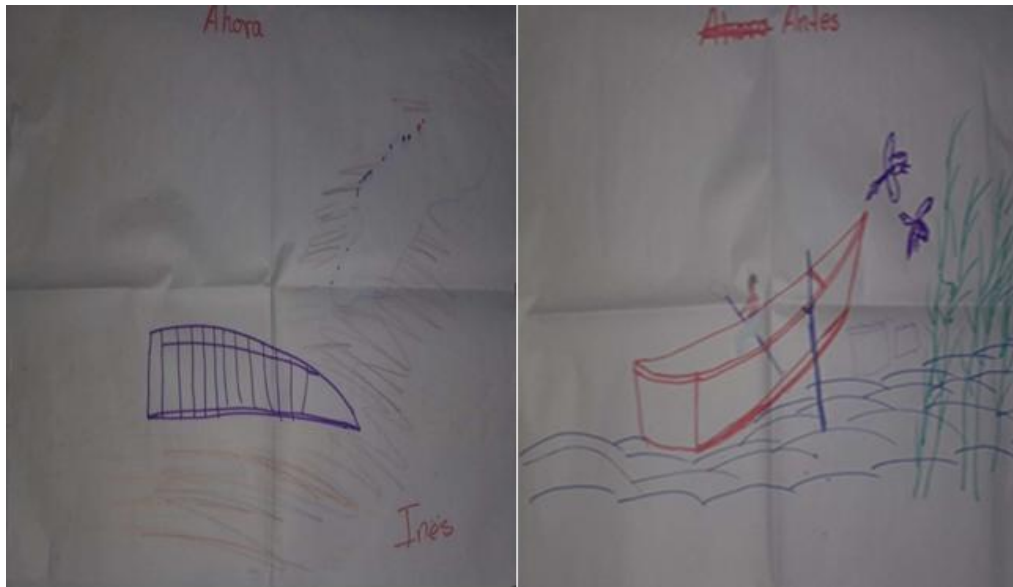
“Lo que yo recuerdo es que el lago tenía mucha agua y navegábamos en nuestras balsas era lindo, yo he vivido ahí he disfrutado ahora mis hijas ni conocen ya ni pueden saber cómo era”
(entrevista a Francisca, Villa Neque, marzo de 2024).

Foto 3.14. Mapeo del Lago Poopó antes y después de la sequía



Fotografía de la autora (2024).

Foto 3.15. Mapas de representación de las memorias del lago Poopó

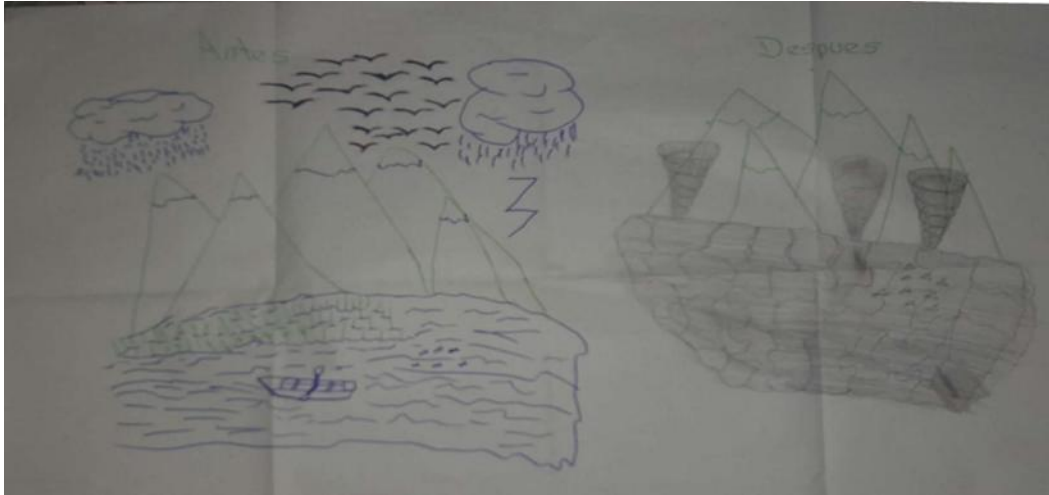


Fotografía de la autora (2024).

Antes había bastante agua para navegar. Eso me recuerdo. Ahora los barcos están abandonados, se han quedado ahí botados. Eso me entristece porque me recuerdo cuando navegábamos, podíamos salir a pescar, ir a los totorales en las balsas por huevos. No nos faltaba la comida. Ahora no tenemos que comer. Me he sentido preocupada porque tengo artos hijitos y tengo que alimentarlos (entrevista a Inés, Villa Neque, marzo de 2024).

Los mapas emocionales realizados colectivamente evidenciaron cómo los aspectos emocionales influían en la forma en que las mujeres percibían su territorio. Revelaron su territorio como un espacio emocional y simbólico, donde las experiencias individuales se entrelazan con la memoria colectiva.

Foto 3.16. Mapa de representación del Lago Poopó antes y después de la sequía

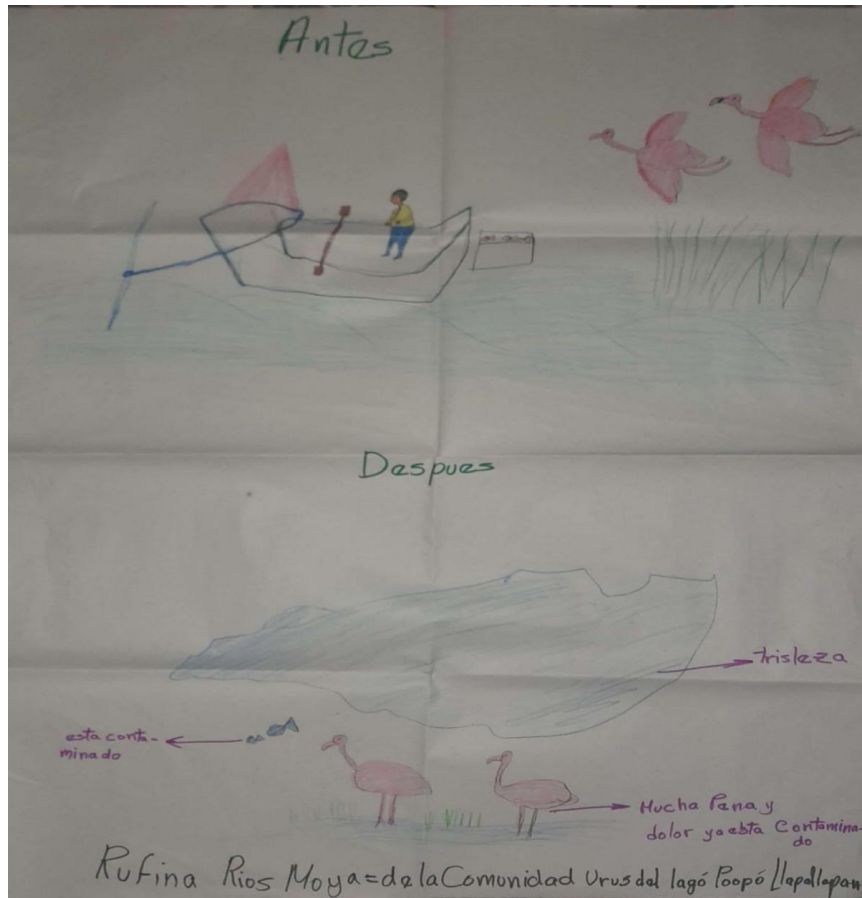


Fotografía de la autora (2024).

Yo no he conocido el Lago, yo no he visto, pero voy hablar de lo que me han contado. Me han dicho que era lindo, que sus aguas eran profundas, que había peces, aves. Pero ahora lo que veo es que el tiempo ha cambiado hace mucho viento ya no llueve la contaminación ha hecho que el agua se haya convertido en suelo salado. Yo como joven me tengo que dedicar a estudiar para apoyar a mis comunidades, porque el trabajo que el Lago daba para vivir ya no hay más (entrevista a Dora, Villa Ñeque, marzo de 2024).

Quienes no conocieron el lago también tienen una representación de él. La misma involucra una idea tranquilidad y armonía con la naturaleza que, durante siglos, ha sido el hogar de las mujeres urus. Al evocar esta vida, se siente la añoranza, recordando los días en que la vida se entrelazaba con el entorno que habitaban.

Foto 3.17. Representación de la tristeza que siente por la pérdida del lago Poopó



Fotografía de la autora (2024).

Antes yo vivía feliz en el lago, tenía todo ahí no me faltaba nada, pero ahora veo que todo está muerto, no hay agua, los peces muertos, las pariguanas muertas, el agua se ha convertido en salar. Pero más bien con la artesanía hemos podido salir adelante, eso nos está ayudando a nosotras las mujeres (entrevista a Rufina, Llapallapani, marzo de 2024).

La cartografía emocional permitió la exploración de la relación entre las mujeres artesanas urus y su territorio, el Lago Poopó, destacando las emociones y las representaciones sobre el mismo. Durante este trabajo, se observó que las mujeres artesanas urus experimentaban emociones de incertidumbre, tristeza, dolor, nostalgia, preocupación. Según referían en los diálogos compartidos, atravesaban situaciones de injusticia o desigualdad, discriminación.

El mismo proceso de construcción de la cartografía emocional habilitó un espacio de construcción afectiva colectiva y de puesta en común de sentires, representaciones y memorias, emergentes a partir de las experiencias diferenciadas, pero evidentemente enlazadas de las

mujeres urus del Lago Poopó. Ellas construyeron también una narrativa colectiva sobre su territorio desde las emocionalidades y memorias que tienen de él y en ese proceso de formularon esperanzas, también compartidas, de construcción de un cuerpo territorio necesitado y reclamado para las comunidades urus.

El “mapa territorial” construido en ese proceso no cristalizó entonces en una imagen estática e inmutable, sino en una acción reflexiva que facilitó la comprensión de territorio de manera subjetiva. Las mujeres urus artesanas (re)crearon el territorio en ese ejercicio y articularon sus memorias sobre lo que significa su cuerpo que teje y elabora artesanías con recursos de la tierra y se sostiene gracias a ella.

Foto 3.18. Diálogos en los grupos focales



Fotografía de la autora (2024).

Muchas de ellas hablaron de su conexión particular con el agua y en específico con el Lago Poopó. Siguiendo las reflexiones de Zaragocín (2015), podríamos decir que la memoria entorno al Lago Poopó de las mujeres urus artesanas es constitutiva de su identidad colectiva. El Lago, su hogar ancestral, lo continúa siendo aún para las mujeres jóvenes que no lo conocieron. El agua tiene una presencia constante para ellas y se configura como un contenido omnipresente que da marco a su cosmovisión, su forma de vida y su sentido de pertenencia a la tierra que habitan, también expresado en sus artesanías. En este sentido, el cuerpo de las artesanas se convierte en un puente tangible entre su ser y el entorno acuático que las rodeaba.

3.6. Construcción de mapas corporales

Como parte de esta investigación las mujeres artesanas urus dibujaron representaciones corporales donde localizaron sus emociones y las vivencias personales y colectivas. Los mapas corporales (Galante 2022) ayudaron a visibilizar las interconexiones entre el cuerpo individual y el cuerpo social (Grosfoguel 2008). También en estos mapas corporales quedaron evidenciados contenidos específicos de la configuración de su cuerpo-territorio y la intersección de historias personales, mitos ancestrales y memorias territoriales (Pratt 1992).

Durante las sesiones de creación de mapas corporales, las artesanas compartieron relatos simbólicos y emociones que plasmaron en sus diagramas. El interés fue evidenciar la importancia de integrar lo emocional y lo sensorial en la representación del territorio y la identidad. Durante el proceso, Reyna, una de las mujeres urus artesanas, dijo: “Cada línea aquí dibujada representa un recuerdo, que me hace recordar al Lago y me une a mi comunidad”.

Estas palabras resaltan la dimensión afectiva y relacional de los mapas corporales como vehículos de expresión y conocimiento íntimo. En la articulación entre el trabajo de campo y la metodología de cartografías emocionales mediante la construcción de mapas corporales, he podido visibilizar la intersección entre lo personal y lo colectivo, lo corpóreo y lo territorial.

Tanto las cartografías emocionales como el mapeo corporal evidenciaron la forma en que, para las mujeres artesanas urus, las emociones están influenciadas por factores socioambientales adversos, desencadenando afectaciones psicológicas significativas y estresantes, que tienen un impacto en su salud mental. En las cartografías y mapeos, la pérdida del Lago Poopó es su dolor más grande.

Con la cartografía emocional se evidenció que las mujeres artesanas urus experimentan emociones de incertidumbre, preocupación, tristeza, dolor, nostalgia debido a las situaciones que conllevaron la sequía lago Poopó, y que resignifican esas emociones también en términos de injusticia, desigualdad, discriminación, desamparo, y la vulnerabilidad socioeconómica en su día a día.

Además, al analizar los mapas emocionales de las participantes, se pudo evidenciar cómo los aspectos emocionales influyen en la forma en que las mujeres perciben su territorio y dan cuenta de las formas específicas de intersección de historias personales, mitos ancestrales y memorias territoriales (Zaragocín 2015). Con los mapas corporales las mujeres artesanas urus localizaron

sus emociones a través de la representación gráfica de sus cuerpos, y además compartieron relatos simbólicos. El foco fue integrar lo emocional y lo sensorial en la representación del territorio y la identidad.

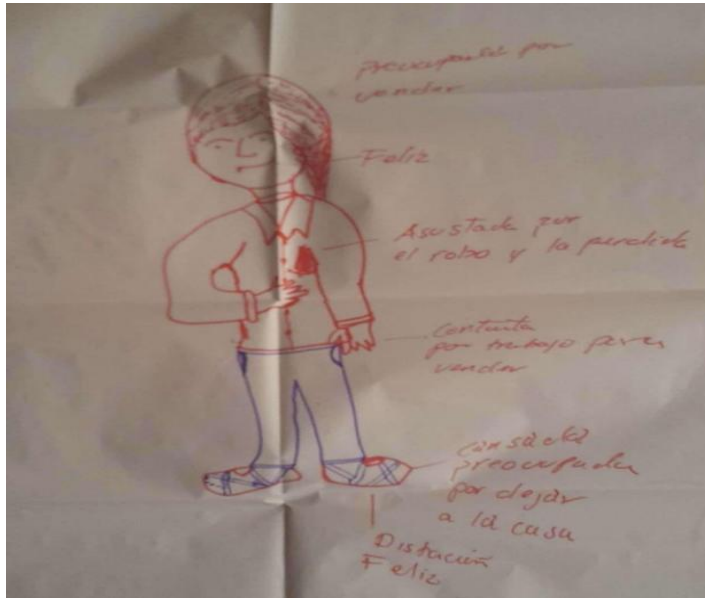
En el apartado a continuación se desarrolla lo evidenciado en los mapas corporales, como parte de las cartografías emocionales, este apartado destaca la importancia de considerar las dimensiones psicoemocionales particularmente relevantes por el contexto socioambiental adverso, que involucra los procesos de extractivismo minero y cambio climático que se producen en esta región.

Las representaciones corporales acá plasmadas, detallan las diversas dimensiones emocionales que pueden afectar el estado psicoemocional de estas mujeres. La cartografía emocional, permitió la exploración profunda de sus emociones. Durante este trabajo, se observó que las mujeres artesanas urus experimentan emociones de incertidumbre, preocupación, tristeza, dolor, nostalgia debido a las situaciones que conllevaron la sequía lago Poopó, atravesando situaciones de injusticia, desigualdad, discriminación, desamparo, y la vulnerabilidad socioeconómica en su día a día. En la interacción con el entorno marcado por la pérdida y la sequía, el extractivismo minero y el cambio climático, que ha generado impactos significativos.

Al analizar los mapas emocionales de las participantes, se pudo evidenciar cómo los aspectos emocionales influyen en la forma en que las mujeres perciben su territorio. Revelando que el territorio no es solo un espacio físico, sino también un espacio emocional y simbólico, donde las experiencias individuales se entrelazan con la memoria colectiva Zaragocín (2015) señala que a través de los mapas corporales se evidencia la intersección de historias personales y memorias territoriales (Zaragocín 2015).

A través de los mapas corporales, las mujeres artesanas urus, pudieron localizar sus emociones, a través de la representación gráfica de sus cuerpos, donde además compartieron relatos simbólicos, resaltando la importancia de integrar lo emocional y lo sensorial en la representación del territorio y la identidad.

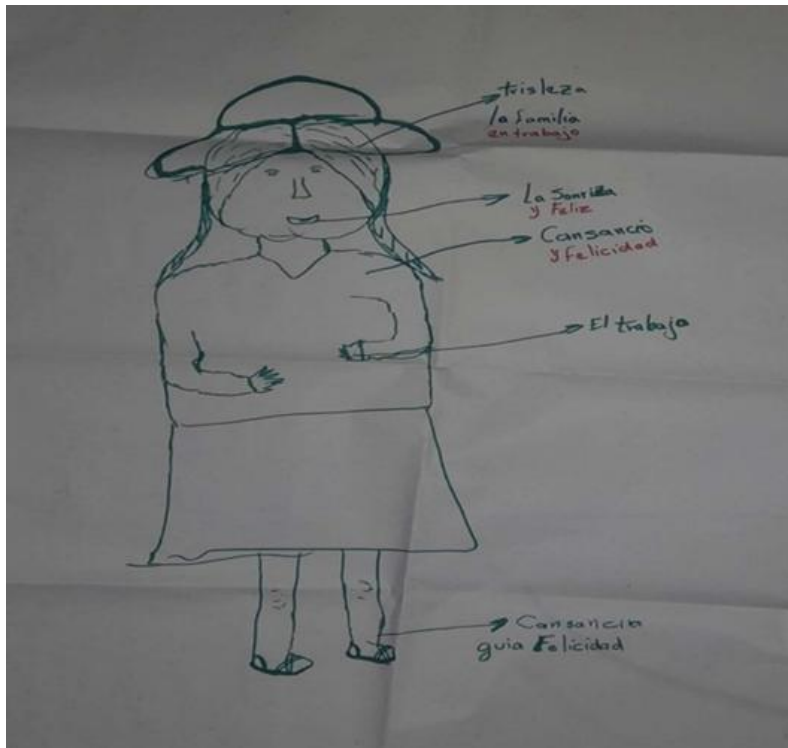
Foto 3.19. Representación del cuerpo localizando sus emociones, preocupación



Fotografía de la autora (2024).

Preocupación: Por sobrevivir, por las ventas, por la familia cuando se ausentan y tienen que viajar a las ferias, por la situación económica y alimentaria de sus familias, atravesando necesidades a diario, por su salud debido a la contaminación a la que están expuestas. La preocupación es la emoción predominante en este grupo, y muchas de las mujeres la acompañaron con la incertidumbre de las condiciones de vida futuras.

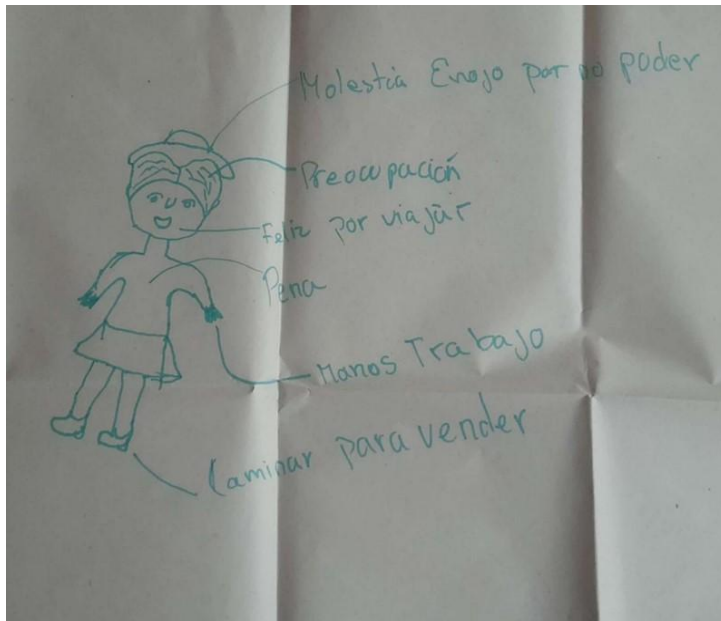
Foto 3.20. Representación del cuerpo localizando sus emociones, miedo



Fotografía de la autora (2024).

Miedo: A padecer enfermedades que derivan de la contaminación ambiental causada por la actividad minera. Es, sin duda, el principal miedo de las mujeres urus, como responsables del bienestar de la familia. A perder a seres queridos por esas enfermedades, al no contar con atención médica debido a las condiciones de precariedad a las que están expuestas. El siguiente testimonio lo afirma también en palabras: “Queremos saber si tenemos enfermedades, no sabemos si estaremos contaminados por esta agua por todo lo que botan las minas, nunca nos han hecho estudios, tampoco tenemos donde hacernos atender, estamos muriendo” (entrevista a Angelica, Llapallapani, marzo de 2024).

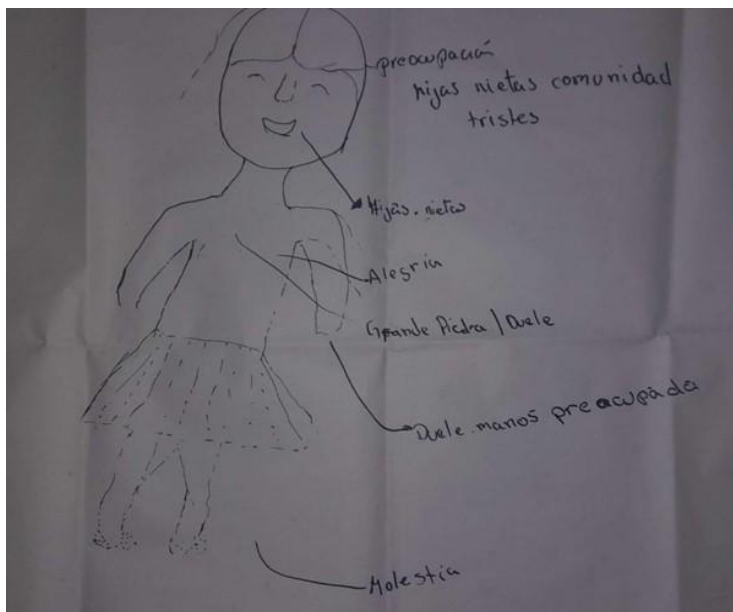
Foto 3.21. representación del cuerpo localizando sus emociones, frustración



Fotografía de la autora (2024).

Frustración: Cuando no les va bien en las ferias y no tienen buenas ventas, frustración por el esfuerzo que hacen, y no ser valorado por las personas que compran sus productos, por la falta de trabajo y oportunidades para sus comunidades.

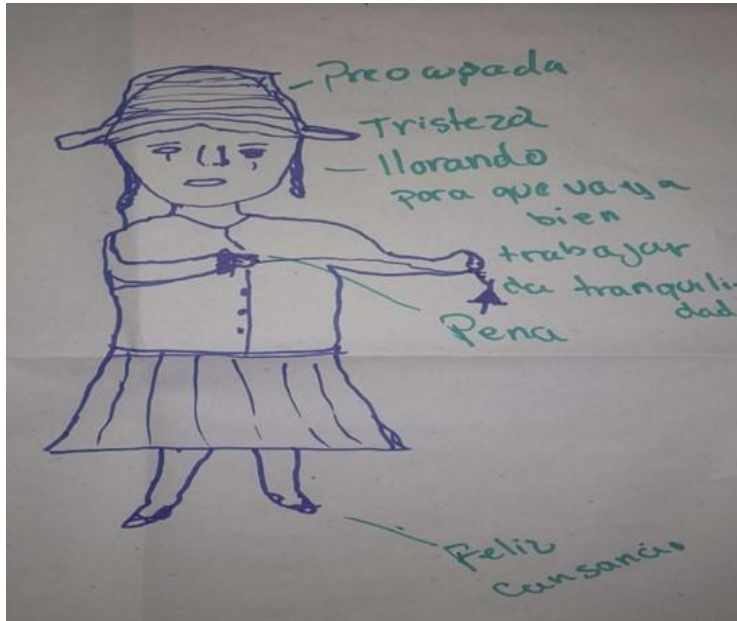
Foto 3.22. Representación del cuerpo localizando sus emociones, alegría



Fotografía de la autora (2024).

Alegría: Por conocer otros lugares, por viajar y relacionarse con otras personas de otras ciudades, por el apoyo que reciben de varias instituciones, por la ayuda que dan a sus comunidades y por la organización de mujeres artesanas que les da oportunidad de trabajar y esperanza.

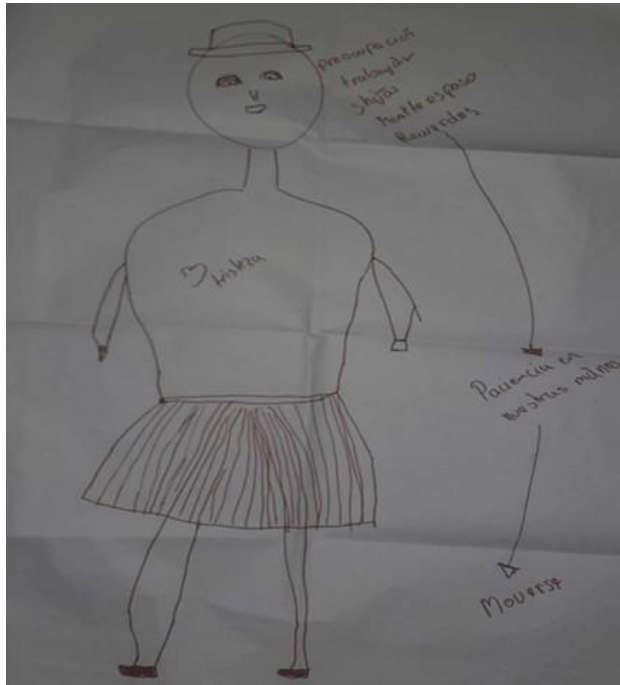
Foto 3.23. Representación del cuerpo localizando sus emociones, tristeza



Fotografía de la autora (2024).

Tristeza y pena: Por la sequía del Lago, que era su fuente de vida, un profundo dolor y pesar que ya no esté más. Por la discriminación que sufren, malos tratos, no permitiéndoles la venta, por la desintegración de sus familias porque deben migrar por trabajo. “Nos sentimos tristes porque ya no está, y hemos perdido nuestra fuente de trabajo, pensamos todo el tiempo, está en nuestra cabeza y nos recordamos todo lo que se ha transformado que antes que era vida, éramos felices y vivíamos tranquilos ya no está más. Pero estamos saliendo adelante vendiendo nuestras artesanías” (entrevista a Rufina, Villa Ñeque, marzo de 2024).

Foto 3.24. Representación del cuerpo localizando sus emociones, cansancio

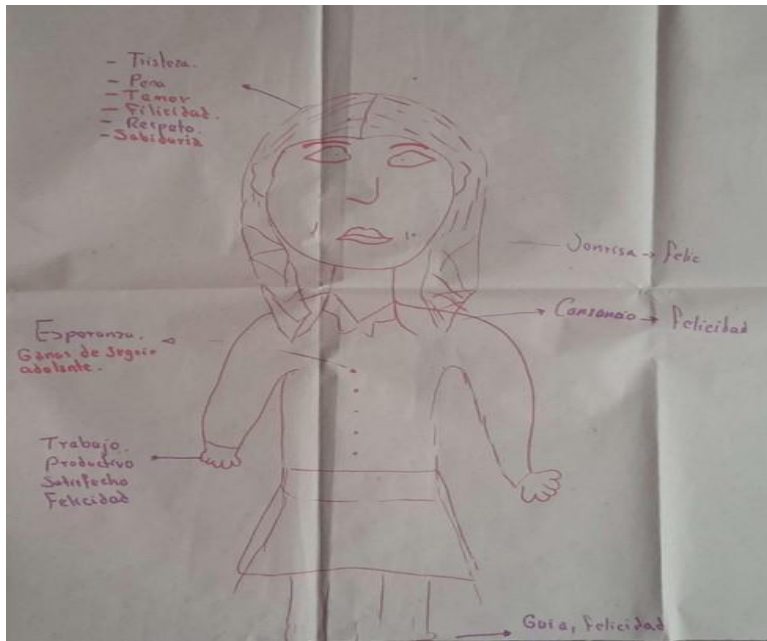


Fotografía de la autora (2024).

Cansancio: Por el movimiento constante, los viajes a ferias para vender, por las distancias de sus comunidades, donde el desplazarse implica mucho esfuerzos y tiempo. Poque mejoren las cosas y no suceden.

No nos dejan vender nuestras artesanías en otros lados tenemos que ser invitadas porque si nos queremos sentar en un puesto fijo nos botan nos riñen, nos echan con agua, nos dicen levántense, nos sentimos tristes, nos sentimos mal que nos traten así, por eso también es bueno que nos ayuden las instituciones, porque a través de ellos podemos viajar a otros lugares llevando nuestras artesanías, porque ahora ese es nuestro trabajo con eso estamos viviendo (entrevista a Juana, Llapallapani, marzo de 2024).

Foto 3.25. Representación del cuerpo localizando sus emociones, esperanza



Fotografía de la autora (2024).

Esperanza: Que viene desde la memoria del lago, representando el empuje y la motivación para salir adelante. Esperanza a partir del trabajo con la artesanía que les genera un ingreso económico y nuevos espacios de relacionamiento.

El lago desde nuestros recuerdos tristes como nos acordamos que era con aves, totoras, esos recuerdos nos dan fuerzas y la esperanza de salir adelante, de viajar de conocer más lugares y tener más oportunidades a través de la artesanía. Pero la pérdida de nuestro lago nos acompaña, en pena, tristeza, a veces nos sentimos cansadas esperando que cambie la vida de nosotros y no pasa (entrevista a Dora, Llapallapani, marzo de 2024).

La construcción de mapas corporales con las mujeres artesanas urus reveló cómo los cuerpos se construyen como un territorio de lo emocional y lo material, y en él se expresan los procesos individuales y colectivos de las mujeres urus, situando las sensaciones y sentimientos localizadas en las distintas partes del cuerpo. “Al trazar los lugares donde reímos, lloramos, sentimos alegría o cansancio, estamos dibujando nuestra historia sobre este papel, rescatando lo que no se ve, pero está en lo profundo de nosotras y que nos une al lago y a nuestras ancestras” (entrevista a Rosa, Villa Neque, marzo de 2024).

En el caso de las mujeres urus, su trabajo artesanal no puede entenderse únicamente como una actividad económica, sino también como un espacio donde se expresan y negocian emociones como la esperanza, la tristeza y la resistencia. Estas emociones están profundamente influenciadas por las transformaciones ambientales y sociales que han afectado a su comunidad, como la desaparición del lago Poopó, que no solo ha mermado sus medios de vida, sino que también ha generado un duelo colectivo por la pérdida de su territorio ancestral (Berg y Ramos-Zayas 2017).

Las emociones, lejos de ser únicamente respuestas pasivas, pueden ser vehículos de acción política y resistencia (Berg y Ramos-Zayas 2017). En este sentido, el duelo de los urus por la desaparición del lago no es solo una reacción ante la pérdida ambiental, sino también un catalizador para re imaginar su relación con el entorno y con la economía. A través de su trabajo artesanal, las mujeres urus transforman materiales locales en productos que no solo tienen valor económico, sino también simbólico, reafirmando su identidad cultural en un contexto de adversidad. Este proceso puede interpretarse como una forma de “resistencia afectiva”, donde las emociones se convierten en herramientas para desafiar las estructuras de poder que perpetúan su exclusión.

La esperanza como motor de subsistencia para las mujeres urus, la esperanza se manifiesta en su capacidad para adaptar sus prácticas tradicionales a nuevos contextos económicos, como la venta de sus productos en mercados locales. Este acto de adaptación, aunque atravesado por tensiones y desafíos, refleja una apuesta por la continuidad cultural y por la posibilidad de generar medios de vida sostenibles en un entorno hostil.

Las emociones están también profundamente atravesadas por las dinámicas de género, clase y etnicidad (Berg y Ramos-Zayas 2017). Para las mujeres urus, esto significa enfrentar no solo las emociones asociadas a la pérdida y la precariedad, sino también aquellas que surgen de las múltiples formas de discriminación que viven como mujeres indígenas. Sin embargo, su papel como productoras de artesanías, les otorga una agencia emocional que desafía las narrativas de victimización, posicionándolas como actores clave en la reconfiguración de su cultura. Las emociones en este contexto, permiten comprender cómo las mujeres urus del lago Poopó articulan sus experiencias afectivas con las dinámicas estructurales que las atraviesan. A través de su trabajo artesanal, estas mujeres no solo generan ingresos, sino que también construyen

espacios de resistencia y afirmación identitaria, utilizando sus emociones como herramientas para enfrentar la exclusión y la adversidad. Este análisis sugiere la necesidad de incorporar una perspectiva afectiva e interseccional, reconociendo el papel fundamental de las emociones en la producción de subjetividades y en las luchas por la justicia social.

La utilidad de las cartografías emocionales en la reconstrucción de memorias y en la valorización de las perspectivas de las mujeres en la comprensión del cuerpo, refleja la importancia de integrar las emociones y experiencias subjetivas en la representación cartográfica, no solo la topografía física del entorno, sino también las emociones, recuerdos y significados personales asociados a cada lugar del cuerpo (Kwan 2002).

Para finalizar, se realizó el Mapeo Colaborativo del entorno, donde se identificaron y graficaron lugares significativos, personas importantes y elementos naturales relevantes para ellas. A través de la construcción de un collage que represente una de las técnicas que manejan actualmente que es la arpilleria, se reflejó la relación de sus emociones, espacios físicos y vínculos. Este otro tipo de representación cartográfica permitió la construcción de conocimiento participativo y la visualización de realidades complejas desde perspectivas locales. El mapeo colaborativo fue un camino complementario para la comprensión y visibilización de las formas de habitar, usar y reclamar el territorio desde los cuerpos y las prácticas de las comunidades (Sánchez de Serdio y Ricart 2020).

“Este trabajo nos hizo ver nuestro territorio de otra manera, y ver lo que queremos preservar para las futuras generaciones” (entrevista a Aide, Puñaca, marzo de 2024). Estas palabras ilustran la relevancia del mapeo colaborativo como una herramienta de empoderamiento y reconocimiento de saberes locales.

Foto 3.26. Mapeo colaborativo a través de la técnica de la arpilleria, representación de la conexión cuerpo territorio



Fotografía de la autora (2024).

La representación del “antes” sigue viva en sus corazones, son imágenes que se entrelazan con el presente, recordando a todos que la vida en el lago Poopó no es solo memoria sino un llamado a la acción. La esperanza iluminando el camino hacia un futuro en el que la comunidad urus pueda volver a vivir en armonía, con tranquilidad nuevamente.

Hemos representado aquí como los urus estamos aquí manteniendo la vivencia y cultura. Los urus somos fuertes resistimos todo porque el lago nos sigue dando fuerzas. Estamos tristes porque nos ha dejado, pero hemos comido sus peces, patos pariguanas, carachis. Todo eso nos ha fortificado a nuestro cuerpo, somos un pueblo que ha sobrevivido. Ahora la ayuda de varias instituciones nos está sirviendo para salir adelante, tenemos las huertas que estamos haciendo con la ayuda de Banco de alimentos, tenemos el proyecto de la piscina de peces para las tres comunidades y las máquinas eléctricas que nos han donado, con eso vamos a poder salir adelante (grupo focal, marzo de 2024).

La tristeza se asoma al recordar el lago Poopó, una vez rebosante de vida, las canoas, que eran símbolo de conexión y sustento, ahora permanecen rotas y abandonadas, pero la esperanza de tiempos de mejora, es inquebrantable para estos pueblos en medio de la desolación, brota la

semilla de la esperanza. Las comunidades urus del Lago Poopó, se aferran a su identidad y a sus tradiciones, son testimonio vivo de un espíritu resiliente.

Foto 3.27. Representación de la conexión cuerpo territorio



Fotografía de la autora (2024).

Hemos representado en este trabajo el lago desde nuestros recuerdos tristes como nos acordamos que era con aves, totoras. Esos recuerdos nos dan fuerzas y la esperanza de salir adelante, de viajar de conocer más lugares y tener más oportunidades a través de la artesanía. Nuestro mapa nos representa a nosotras y cómo es nuestro proceso de elaboración de artesanía. Todo el procedimiento que hacemos desde que recogemos la chillawa, cómo hacemos la paja, después la pala secamos y trenzamos y hacemos para hacer ahí hemos puesto un sombrerito que nos lleva varios días. Esto nos representa como artesanas. Es una fortaleza, una esperanza trabajar como artesanas. Tejemos con lana, con chillawa, hacemos pomadas, hacemos arpilleria, para vivir. Pero sin embargo la pérdida de nuestro lago nos acompaña, en pena, tristeza, a veces nos sentimos cansadas esperando que cambie la vida de nosotros y no pasa (grupo focal, marzo de 2024).

Foto 3.28. Mural pintado del lago Poopó en la entrada de la comunidad Villa Ñeque



Fotografía de la autora (2024).

En la relación de inseparabilidad que tienen las mujeres con el Lago Poopó hay también una relación de indisociabilidad con su memoria ancestral, mente, espíritu, afectos elementos intangibles que se vuelven tangibles cuando se corporizan en el territorio. El cuerpo es ese conector (López y Cielo 2018). Su relación con el lago es en efecto inseparable. El Lago sostiene el propio espíritu colectivo y la identidad colectiva de las comunidades urus y de las mujeres urus artesanas en específico.

La relación inseparable entre los cuerpos de las mujeres y los territorios que habitan, como un espacio de resignificación, en la reproducción de su identidad cultural. Donde la pérdida del lago Poopó, no solo representa un impacto material, sino también simbólico, la labor artesanal emerge como una forma de recomponer esta relación entre cuerpo y territorio. A través de sus manos al elaborar sus artesanías, las mujeres urus no solo generan ingresos económicos que las sostiene, sino que también expresan y reafirman su conexión con el entorno, transformando las narrativas de despojo en actos de creación y resistencia. Desde esta perspectiva, el trabajo artesanal puede ser entendido como una praxis política que responde a las condiciones de precarización.

Capítulo 4. Politización de la artesanía como instrumento de resistencia y lucha por la supervivencia

Este capítulo propone analizar cómo la artesanía se ha convertido en una forma de resistencia para las mujeres urus del lago Poopó, otorgando su rol en la construcción de una identidad colectiva, en la consolidación de redes de apoyo comunitarias y en la búsqueda de alternativas frente a los desafíos que enfrentan estas comunidades.

La politización de la artesanía se convierte en un instrumento estratégico para visibilizar y fomentar la autonomía económica y reivindicar los derechos territoriales de las comunidades urus del Lago Poopó. En esos procesos y prácticas de politización se observan las intersecciones de género, etnia y clase social, que ayudan a comprender las estructuras de exclusión y discriminación frente a las cuales resisten.

La expansión de la artesanía en la comunidad uru del Lago Poopó ilustra las complejas interacciones entre economía, género y política en un contexto de crisis territorial. Aunque ha generado oportunidades de empoderamiento y resistencia, también ha intensificado la sobrecarga laboral y las tensiones de género. Un análisis feminista y decolonial permite visibilizar estas dinámicas en su complejidad, destacando tanto los desafíos como las posibilidades de transformación. En última instancia, la artesanía emerge como un acto de resistencia cultural y política que reafirma la vitalidad de los territorios y las comunidades, incluso en contextos de despojo y devastación.

La comunidad urus del Lago Poopó en Bolivia enfrenta un escenario de transformación sociocultural marcado por la desecación del lago y el impacto de dinámicas extractivistas. En este contexto, la artesanía ha surgido como una estrategia de subsistencia económica, pero también como un espacio de politización y resistencia frente a las múltiples crisis que afectan a la comunidad. La producción y comercialización de artesanías, como tejidos y objetos decorativos, no solo se limita al ámbito productivo, sino también tiene implicaciones políticas y culturales. Según Segato (2016), las actividades económicas comunitarias no pueden separarse de las relaciones de poder que estructuran las dinámicas de género y la organización social. En el caso de las mujeres urus, la artesanía no solo responde a necesidades económicas, sino también a una forma de reafirmar su identidad cultural frente a las condiciones de vulnerabilidad a las que están expuestas. Lo que ha implicado transformaciones significativas en los arreglos comunitario,

fortaleciendo la organización colectiva en torno a la producción y comercialización de sus productos, promoviendo espacios de cooperación y solidaridad. Es así que como lo reafirma Rivera Cusicanqui (2010), el trabajo de las mujeres indígenas trasciende la esfera doméstica y se entrelaza con la resistencia política frente a las estructuras coloniales y capitalistas. Por lo tanto, las mujeres urus, a través de la artesanía, no solo contribuyen económicamente, sino que también preservan y revitalizan los saberes ancestrales.

Este fenómeno no solo implica un desgaste físico y emocional, sino también una naturalización de su rol como principales sostenedores de la economía familiar. Según Rita Segato (2016), estas dinámicas son producto de una división sexual del trabajo profundamente arraigada, que coloca a las mujeres en una posición subordinada. Federici (2010), se refiere a que las mujeres enfrentan históricamente una “doble jornada” al equilibrar el trabajo productivo y el reproductivo, reforzando así las dinámicas de explotación. A pesar de las desigualdades y la sobrecarga laboral, la artesanía ha permitido a las mujeres urus resignificar su papel dentro de la comunidad y en el ámbito público, a través de la artesanía, como una práctica cultural que preserva los saberes ancestrales y refuerza la identidad colectiva, o otorga a las mujeres una agencia que desafía las estructuras patriarcales, al posicionarlas como guardianas de la memoria y en un vínculo profundo con territorio, y estas experiencias de vida y lucha son transmitidas en espacios fuera de su comunidad, que ocupan a través de la comercialización de sus artesanías. Además, la participación en mercados y ferias, ha permitido a las mujeres ampliar sus redes sociales y acceder a nuevos espacios de visibilidad. Este proceso, aunque desafiante, ha fortalecido su autonomía económica dentro de la comunidad. Según Rivera Cusicanqui (2010), estas prácticas culturales pueden interpretarse como “actos de insurgencia”, donde las mujeres no solo resisten las dinámicas de despojo, sino que también construyen alternativas al modelo capitalista y extractivista.

Esta resignificación del trabajo femenino a través de la artesanía tiene implicaciones políticas y culturales. Según Cabnal (2010), las mujeres indígenas no solo reproducen la vida en sus comunidades, sino que también lideran procesos de resistencia frente al colonialismo y el patriarcado. En este sentido, las mujeres urus, al producir y comercializar artesanías, contribuyen a la revitalización del territorio ya la afirmación de su identidad.

La contribución económica de las mujeres ha fortalecido su agencia dentro de la comunidad, permitiéndoles participar en debates sobre la organización comunitaria, teniendo una organización alrededor de estas prácticas artesanales. Transformado también las relaciones intergeneracionales, las mujeres mayores transmiten sus conocimientos a las generaciones más jóvenes, creando un espacio de aprendizaje colectivo que refuerza los lazos comunitarios y asegura la continuidad de los saberes ancestrales. Este proceso es, en palabras de Federici (2010), una forma de “recuperar el común”, donde la cooperación y la solidaridad se posicionan como principios fundamentales frente a las lógicas individualistas.

Es así que la politización de la artesanía en las comunidades urus del Lago Poopó, revela las complejas interacciones entre economía, género y cultura en contextos de crisis territorial. Si bien la sobrecarga del trabajo femenino persiste como un desafío estructural, las mujeres urus han llevado a la artesanía a una resignificación, que les ha permitido ocupar un lugar central en la preservación de su identidad cultural y en la construcción de nuevas formas de resistencia.

La politización de la artesanía ha evidenciado, además, las contradicciones del sistema patriarcal, que por un lado se beneficia del trabajo femenino para garantizar la sostenibilidad económica, pero por otro no está dispuesto a redistribuir el poder de forma equitativa. Según Segato (2016), estas tensiones son comunes en contextos de crisis, donde las mujeres emergen como protagonistas de la resistencia mientras enfrentan la doble carga de mantener las estructuras familiares y comunitarias.

La artesanía, ha adquirido así una dimensión política, al convertirse en una herramienta de resistencia cultural. Resignificando las prácticas culturales tradicionales como actos políticos que desafían las narrativas de despojo y subordinación impuestas por el colonialismo. En este sentido, la artesanía no solo es un producto cultural, sino también un mensaje político que comunica las luchas de la comunidad, las mujeres urus, han utilizado la artesanía como una plataforma para visibilizar y exigir un reconocimiento más amplio de sus pueblos.

Finalmente, la artesanía se convierte en un medio para imaginar y construir alternativas al modelo extractivista. Según Federici (2010), las economías comunitarias basadas en el cuidado y la cooperación tienen el potencial de priorizar la acumulación sobre la vida. En este sentido, la artesanía de las mujeres urus no solo es una respuesta a la crisis del Lago Poopó, sino también una propuesta para la construcción de un futuro mejor para sus comunidades.

4.1. La artesanía como productora y producto de politización

La artesanía dentro de las comunidades urus del Lago Poopó, como se ha puntualizado anteriormente, no es solo un medio de subsistencia económica, sino también un campo de acción política y cultural. La producción artesanal, al ser una práctica atravesada por procesos históricos, territoriales y de género, permite a las mujeres urus articular discursos y estrategias de resistencia frente a las múltiples formas de despojo que enfrentan. Este fenómeno puede entenderse desde un enfoque de género que visibiliza las maneras en que las mujeres urus se posicionan como actoras políticas a través de sus prácticas culturales.

Es así que la politización de la artesanía en el contexto de las comunidades urus del Lago Poopó ocurre en un doble sentido: primero, como una herramienta para denunciar la crisis ambiental y territorial provocada por la desecación del lago, y segundo, como una práctica de resistencia cultural que reafirma la identidad uru frente a las lógicas extractivistas y coloniales.

En este marco, la producción artesanal permite a las comunidades urus reclamar su derecho al territorio y visibilizar su exclusión de las políticas públicas. Las mujeres, al liderar la elaboración y comercialización de estos productos, emergen como portavoces de estas luchas. Cabnal (2010) destaca que las mujeres indígenas tienen un papel principal en procesos de resistencia territorial y política. La artesanía, por tanto, no es un acto aislado, sino una práctica profundamente interconectada con la lucha por la justicia ambiental, cultural y de género.

Desde un enfoque de género, el análisis de la artesanía en las comunidades urus del Lago Poopó permite comprender las dinámicas de resistencia y transformación que atraviesan las mujeres en un contexto de crisis territorial. Este enfoque visibiliza cómo las mujeres urus han transformado una práctica cultural en una herramienta de resistencia política, reconfigurando sus roles y desafiando las desigualdades. Primero, porque la artesanía se convierte en un espacio de empoderamiento donde las mujeres negocian su posición dentro de la comunidad y en el ámbito público. Este proceso no está exento de tensiones, pero refleja una agencia activa que desafía las narrativas de victimización que muchas veces se imponen sobre las mujeres indígenas. Segundo, la producción artesanal visibiliza la centralidad del trabajo femenino en la sostenibilidad económica y cultural de las comunidades urus, resaltando la importancia de las mujeres como actoras clave en la lucha por la justicia territorial.

La artesanía en las comunidades urus del Lago Poopó es mucho más que una práctica económica; es un espacio donde se politizan las luchas territoriales, culturales y de género. Desde un enfoque feminista, la producción artesanal permite visibilizar la agencia de las mujeres urus como líderes en la resistencia frente al despojo y como constructoras de alternativas basadas en la justicia social y ambiental. Este análisis evidencia cómo la artesanía, al ser productora y producto de politización, contribuye a reconfigurar las dinámicas de género y fortalecer la lucha por la preservación

La importancia de la economía artesanal según Toro (2020), es un eje articulador de identidad y sostenibilidad en comunidades indígenas, particularmente en las mujeres, destaca que estas prácticas no solo conservan saberes ancestrales, sino que también permiten a las mujeres indígenas posicionarse como agentes clave en sus comunidades al mantener vínculos con sus territorios y redes sociales tradicionales.

En el contexto de las mujeres artesanas urus del Lago Poopó en Bolivia, los planteamientos de Toro (2020) pueden ser útiles para comprender cómo el trabajo artesanal opera como un espacio de resistencia ante el despojo y la crisis ambiental, que enfrentan retos vinculados a la pérdida de recursos naturales, la marginalización económica y la falta de apoyo institucional. A través de sus prácticas artesanales, las mujeres urus no solo generan ingresos, sino que también reconstruyen formas de sociabilidad y transmiten su cosmovisión.

En el ámbito de los feminismos comunitarios, se puede articular las prácticas artesanales con la política, proponiendo la politización de la artesanía como una acción transformadora en las comunidades. Aura Cumes (2008) ha destacado la importancia de reconocer las expresiones culturales y artísticas enriquecidas por las mujeres indígenas como parte fundamental de las luchas feministas comunitarias. Por otro lado, Gutiérrez (2015) ha subrayado la necesidad de visibilizar y valorar las formas de trabajo como la artesanía, realizadas mayoritariamente por mujeres como un acto de resistencia frente a las estructuras patriarcales.

En el contexto de la lucha por la supervivencia, la artesanía ha adquirido también una dimensión política fundamental. La artesanía es un instrumento de resistencia (Sánchez de Serdio y Ricart 2020) que se produce a través de las manos y los cuerpos de las mujeres urus, como espacio de lucha y organización.

Nosotras nos hemos organizado, porque como vivíamos con lago, pero ya no está, nos ha dejado. Teníamos que sobrevivir, por eso ahora hacemos la artesanía. Estamos vendiendo eso porque no hay nada. No hay trabajo para nosotras. No tenemos tierras donde sembrar. Vivimos una lástima. Vendiendo esta artesanía damos alimento a nuestros hijos, pero no todas hacen artesanías, algunas solo están en sus casas y sus maridos han salido a otras ciudades a trabajar, algunos hasta se han ido a la mina a trabajar. Pero cada vez ya somos más, hemos conformado una directiva y como representantes, nos movemos para conseguir que nos inviten a ferias y poder ir a vender (entrevista a Alejandrina, Villa Neque, marzo de 2024).

La producción artesanal como práctica ancestral se fue transformando hasta ser hoy una forma fundamental de sostenimiento y reproducción de la vida individual y colectiva. La artesanía no solo encarna y transmite saberes ancestrales sino también datos sobre la economía local e información histórica, como un objeto transnacional una vez que se comercializa (Arnold 2010).

Foto 4.1. Artesanías elaboradas para la venta



Fotografía de la autora (2024).

Al mismo tiempo, en la centralidad del trabajo artesanal se ha producido una estrategia de revalorización de capacidades tradicionales de las mujeres urus, y ha posibilitado la generación de alternativas de supervivencia en las comunidades donde las mujeres son productoras y

reproductoras de la vida y generan procesos organizativos (Fábregas 1998; Mummert 1998; Bonfil 1999; Martínez 2020). Hernández (2019), donde ese elemento cultural se convierte en una manera de resistencia que se vincula a la resignificación de la identidad urus. El trabajo artesanal, entonces vehiculiza las formas de sostenimiento al tiempo que se estructura, en su valor intrínseco, como un espacio de (re)construcción y mantenimiento de la identidad cultural de estos pueblos. Arizpe (1996) ya analizó a la producción artesanal como un medio de comunicación simbólica que permite expresar y preservar su identidad étnica, que contribuye a la autonomía de las mujeres y sus comunidades. Las artesanas urus lo evidencian de la misma forma.

La artesanía nos ha ayudado porque podemos tener más espacios no solo para vender y tener por lo menos para alimentar a nuestras familias, la artesanía si no para apoyarnos entre nosotras, para buscar apoyo de otras personas también y mostrarnos para que sepan de nuestros pueblos que estamos sufriendo. Por queremos ir a más ciudades a más ferias grandes para darnos a conocer (entrevista a Adelaida, Villa Ñeque, marzo de 2024).

Como es evidente en el testimonio, la artesanía toma un papel de resistencia y supervivencia, en espacios de comercio donde las mujeres utilizan el trabajo artesanal como una forma exponer sus realidades. Encontrando en la artesanía una vía de resistencia, un gesto político que trasciende lo meramente estético o comercial, convirtiéndose en un medio de empoderamiento y en una forma de resistir la invisibilización impuesta desde fuera. Desafiando activamente la subalternización a la que son sometidas, también las artesanas urus tejen “no solo hilos, sino un entramado simbólico y político que reclama su lugar en la historia y en la sociedad” (Segato 2016). Donde estas mujeres pueden afirmar su autonomía, fortalecer sus economías locales y reafirmar su conexión con sus tradiciones ancestrales.

La politización de la artesanía implica un proceso de empoderamiento para las mujeres artesanas, a través de sus trabajos encuentran una vía para expresar su cosmovisión, narrativas históricas y resistencia cultural. La politización de la artesanía puesta en el centro de los debates realizados para esta investigación porque reflexiona sobre el lugar que ocupa la mujer dentro y fuera de la comunidad, que no solamente recae a ser portadora de conocimientos ancestrales que garantiza la permanencia de la vida en comunidad y de los valores y costumbres culturales étnicos. Sino también, ocupa un lugar de reivindicación en el entramado y las configuraciones sociales que se dan dentro de sus propias culturas (Pérez Cárdenas 2015).

Sim embargo, en todo este proceso las artesanas experimentan una serie de opresiones, discriminaciones e injusticias. Para ello la interseccionalidad se convierte en un concepto fundamental para comprender la compleja red de opresiones y desigualdades que experimentan estas mujeres, no solo como mujeres, también como mujeres indígenas pertenecientes a las comunidades urus del Lago Poopó. Esta intersección marcada por su etnicidad, género y contexto socioeconómico, moldea sus experiencias en la política, la economía y la cultura.

La politización de la artesanía por parte de las mujeres urus no solo les permite preservar sus patrones culturales ancestrales, sino que también se convierte en una estrategia para hacer frente a estas estructuras de desigualdad y marginalización, vital para el sostenimiento de sus cuerpos y su identidad. Es así que la artesanía emerge como un espacio de resistencia donde se entrelazan la tradición cultural, la autonomía económica y la lucha contra la discriminación de género y étnica (Álvarez 2014). Brindándoles a través de su organización un espacio de encuentro, aprendizaje colectivo y solidaridad comunitaria.

Foto 4.2. Mujeres pertenecientes a la organización de artesanas urus



Fotografía de la autora (2024).

Desde esta perspectiva, las reflexiones de Vera (2019) permiten interpretar el trabajo artesanal de estas mujeres como un acto de resistencia frente a la desaparición de su territorio. El trabajo artesanal constituye un espacio de afirmación identitaria y de reconfiguración de su relación con

su territorio, “lo que queda” tras el despojo, no es un vacío, sino un campo de posibilidades donde emergen nuevas formas de existencia y resistencia (Vera 2019).

Es importante poner en relieve en este proceso, la memoria colectiva a través de la artesanía, que conecta a las mujeres con su territorio. Este vínculo entre memoria y trabajo artesanal refuerza la idea de que la cultura no es estática, sino que se adapta y se transforma. Por otro lado, Vera (2019) plantea que la precarización que atraviesan estas mujeres, no solo es un fenómeno económico, sino también una condición existencial que afecta las relaciones sociales, culturales y simbólicas, que la crisis ambiental y el extractivismo ha atenuado. En ese entendido las mujeres urus, enfrentan múltiples dimensiones de precarización: por un lado, su trabajo artesanal está inserto en mercados informales, lo que dificulta el acceso a ingresos estables y protección social. Por otro lado, su trabajo está profundamente atravesado por dinámicas de género y etnicidad que las posicionan en los márgenes de la economía formal. A pesar de estas adversidades, las mujeres urus han logrado transformar la producción artesanal en una herramienta de resistencia y subsistencia.

Un aspecto clave del análisis de Vera (2016) es la forma en que las mujeres movilizan estrategias de agencia para resistir y resignificar las condiciones adversas que enfrentan, estas estrategias incluyen la organización comunitaria para acceder a mercados locales, así como la búsqueda de alianzas con organizaciones y otras instituciones. Estas acciones demuestran que, incluso en contextos de extrema precariedad, las mujeres son capaces de articular respuestas que desafiaban las lógicas hegemónicas del capital y del patriarcado y que además combinan lo económico con lo simbólico en estas prácticas cotidianas de resistencia que pueden generar nuevos imaginarios sobre el trabajo, la comunidad y el territorio en un contexto de crisis global.

4.2. El proceso organizativo de las mujeres artesanas urus

Las artesanas urus han enfrentado desde hace tiempo condiciones de vulnerabilidad y marginación, debido a la situación que atraviesan sus comunidades que, tras la sequía del Lago Poopó, los cambios climáticos y los procesos extractivos han tenido un impacto importante a la vida de estas comunidades. Sin embargo, con el apoyo de organizaciones sociales como Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y proyectos de desarrollo, comenzaron un camino hacia la autogestión. Donde se ha gestado la organización de mujeres artesanas urus bajo el nombre de “Artesanía Uru” permitiéndoles en primera instancia la comercialización de sus productos, pero

también la organización ha estructurado espacios de socialización y demanda de sus derechos e inclusión como pueblos originarios, visibilizando la realidad por la que atraviesan las comunidades urus del Lago Poopó.

En efecto, durante los grupos focales desde los relatos que compartieron, mencionan que se han organizado como artesanas de principio solo para generar ingresos económicos, pero ahora una de las dimensiones más importantes del trabajo artesanal de estas mujeres se vislumbra en sus procesos organizativos, demostrado una notoria capacidad para organizarse, lo que les ha permitido fortalecer su autonomía, identidad cultural y economía local. A partir de la actividad artesanal han conseguido el apoyo de varias instituciones para la venta y comercialización de sus productos, colectivos, gobierno local, aportándoles otros recursos para su aprovechamiento, como las máquinas eléctricas de tejido, insumos y preparación y capacitación para su uso.

La organización les han permitido además ser actoras sociales activas y protagonistas de su propio desarrollo, al consolidar su capacidad de gestión, comercialización y articulación con otros actores sociales, aspectos que han contribuido significativamente a su desarrollo económico y social.

La autogestión ha permitido que las artesanas urus asuman un papel protagónico en el desarrollo y comercialización de sus productos. Gracias a la organización, han logrado estructurar un modelo de trabajo que promueve el liderazgo femenino y la toma de decisiones colectivas. Esto no solo empodera a las mujeres, sino que también fomenta un sentido de comunidad y colaboración. Teniendo la oportunidad de compartir sus conocimientos y experiencias.

La articulación con otros actores sociales ha sido otra pieza clave en el proceso de desarrollo de las artesanas urus. A través de alianzas con ONG, instituciones gubernamentales, han logrado obtener financiamiento y capacitación para comercializar sus productos. Estas colaboraciones han facilitado el acceso a nuevas plataformas de venta, incluyendo ferias regionales en varios departamentos de Bolivia. La participación en ferias ha sido particularmente significativa, ya que no solo les permite comercializar sus productos, sino también dar a conocer su cultura y tradiciones. En estos espacios, las artesanas se convierten en embajadoras de su identidad, lo que a su vez promueve apreciación de su conocimiento ancestral.

Foto 4.3. Mujeres pertenecientes a la organización de artesanas urus participando de una feria en Oruro



Fotografía de la autora (2024).

Cuando voy a vender, a las ciudades grandes y voy vestida con mi vestimenta originaria, las gentes me compran y me preguntan: “de dónde son ustedes. Ahí aprovechamos de hablar de cómo están sufriendo los urus, para que nos ayuden, para que sepan cómo estamos viviendo, y darnos a conocer también, al comprar nuestra artesanía saben de nosotros (entrevista a Angelica, Llapallapani, marzo de 2024).

La organización les ha permitido a las artesanas la autogestión que implica que son ellas quienes determinan el precio de sus artesanías, lo que les permite tener un control más directo sobre su economía y busca eliminar las intermediaciones abusivas. Además, han comenzado a implementar estrategias de marketing, utilizando redes sociales y plataformas digitales para promocionar sus productos, llegar a un público más amplio y vender a nivel nacional e incluso internacional. Esto ha abierto nuevas oportunidades para que su trabajo sea reconocido y valorado más allá de las fronteras locales.

Foto 4.4. Logo del nombre de la organización de mujeres de artesanas urus



Fuente: Página de Facebook (2024).

La producción de artesanías implica también la defensa de su patrimonio cultural, la revalorización de sus conocimientos ancestrales y la promoción de un modelo de desarrollo sostenible y equitativo. A través de su organización “Artesanía Uru” las mujeres urus han logrado empoderar a las mujeres reconociendo su papel fundamental en la construcción de un futuro más digno para sus comunidades. La producción artesanal, a través de la organización de las artesanas se convierte en un espacio de resistencia, diálogo intercultural y construcción de nuevas miradas sociales.

Foto 4.5. Feria en espacios urbanos de las ciudades



Fotografía de la autora (2024).

La participación de las mujeres artesanas urus en espacios urbanos representa un fenómeno complejo que implica la negociación de identidades, tradiciones y formas de resistencia en contextos urbanos heterogéneos. Estas mujeres enfrentan el desafío de llevar sus prácticas artesanales ancestrales a entornos no indígenas, al mismo tiempo que reivindican su identidad cultural y territorial (Rodríguez 2018). Las mujeres artesanas urus han encontrado en los espacios urbanos oportunidades para compartir su historia, promover sus creaciones y generar ingresos económicos fuera de su territorio. Esta dinámica les permite ampliar sus redes de comercialización y establecer conexiones con otros actores sociales.

Foto 4.6. compartiendo las realidades de sus pueblos en espacios urbanos



Fotografía de la autora (2024).

Sin embargo, esta participación en espacios urbanos también plantea desafíos relacionados con la preservación de la identidad cultural y el cuidado del cuerpo-territorio. Donde deben lidiar con estereotipos y discriminación en las ciudades, lo que afecta su dignidad. La ocupación de espacios urbanos por parte de las mujeres artesanas urus no solo constituye un acto de visibilización y empoderamiento, sino también un espacio donde tejen narrativas de resistencia y continuidad cultural que trascienden las fronteras geográficas y sociales, reafirmando su derecho a existir y contar su historia en cualquier espacio que ocupen.

Foto 4.7. Banner que representa a su organización



Fotografía de la autora (2024).

En este contexto, es importante entender que la organización de mujeres artesanas urus, producen un pensamiento político propio, que marca las formas específicas que toman sus luchas, y sus maneras de plantear alianzas políticas (Hernández 2000). La construcción de este pensamiento político propio define sus formas de lucha en un contexto marcado por la pérdida de territorio y la reivindicación de su identidad cultural a través de su labor artesanal y su presencia en espacios urbanos y rurales, han desarrollado estrategias de resistencia y empoderamiento que reflejan una profunda conexión con su territorio ancestral.

En este sentido, las mujeres artesanas urus articulan su demanda de su territorio como pilar fundamental de su identidad colectiva, denunciando la explotación desmedida de recursos naturales y las consecuencias de estos que las tiene en la situación actual en la que viven. La lucha de estas mujeres, también está marcada por la necesidad de reinventar y reafirmar su identidad cultural frente a procesos de discriminación. A través de su labor artesanal, transmiten conocimientos tradicionales a las generaciones futuras y preservan su herencia cultural.

Quiroga y Gago (2019) destacan que la creación de “espacios, infraestructuras y redes capaces de resolver necesidades y producir bienestar colectivo” constituye un acto político en sí mismo (p. 80). En el caso de las mujeres urus, sus prácticas artesanales van más allá de la generación de ingresos: son una forma de reconstrucción de lazos comunitarios y de resistencia frente al abandono estatal. La producción y comercialización de sus artesanías son ejemplos claros de cómo ciertas prácticas comunitarias pueden adquirir una dimensión política, al transformar las relaciones sociales y las dinámicas económicas de un contexto.

4.3. Resistiendo y re-existiendo. Memorias de quienes habitan

Las poblaciones indígenas han resistido a exclusiones de distinto tipo. Desde la colonización hasta las formas modernas de colonialidad, han debido crear y recrear estrategias de resistencia y sostenimiento que, a la vez, les permiten seguir existiendo como comunidades, con identidades diversas. A pesar de la discriminación que atraviesan estas comunidades han logrado fortalecer su identidad y su organización social (Rivera Cusicanqui 2010). En ese contexto, la resistencia no debe entenderse como reactiva, sino que se trata de respuestas activas, que implican la búsqueda de alternativas y estrategias para mantener la dignidad y preservar la cultura y la identidad en contextos adversos. “Somos los primeros habitantes de estos territorios, pero ahora no tenemos territorio, estamos dispersos en varios lugares, pero seguimos resistiendo. Antes éramos más unidos, había más unidad entre nuestros pueblos, pero aun así las comunidades del lago seguimos unidos (entrevista a Rufina, Villa Ñeque, marzo de 2024).

La capacidad de resistir de estas comunidades, se ha manifestado también en sus luchas por la tierra y los territorios, en la defensa de los derechos colectivos y en la recuperación de prácticas culturales. En medio de esta crisis ambiental, las mujeres urus han desarrollado estrategias de resistencia que van más allá de la mera adaptación al cambio, buscando preservar no solo su forma de vida, sino también su relación profunda con el territorio

Las mujeres uru han demostrado una notable capacidad de resiliencia y organización frente a la pérdida gradual de su espacio vital y recursos naturales. A pesar de las adversidades, las mujeres urus han recurrido a su conocimiento tradicional y habilidades artesanales para resistir y adaptarse a las nuevas condiciones tras la sequía del lago Poopó.

Es importante destacar que, para las mujeres artesanas urus, la conexión con su territorio va más allá de un simple asentamiento físico; el territorio es fundamental para su identidad cultural,

cosmovisión y formas de subsistencia. Por lo tanto, la resistencia de estas mujeres no se limita a defender sus derechos territoriales, sino que implica reivindicar su vínculo espiritual y emocional con la tierra que habitan

Estos últimos años que nuestro lago se ha secado los varones están dedicando a la cosecha de ajara para sobrevivir, en tierras que se alquilan. Las mamás salen a vender a las ferias sus artesanías, pero también tenemos la ayuda del banco de alimentos con las huertas para tener nuestros cultivos y las piscinas de criaderos de peces, pero no podemos sembrar mas no tenemos tierras (entrevista a Macaria, Villa Ñeque, marzo de 2024).

Foto 4.8. Elaboración de las piezas que llevarán a la venta



Fotografía de la autora (2024).

Es importante resaltar que la memoria y la historicidad de estos territorios desempeña un papel fundamental para estas luchas por la tierra, demandando reconocimiento de modelos de vida. En ese sentido, las mujeres artesanas urus han identificado la importancia de visibilizar la situación de estas comunidades para crear estrategias y movilizar actores que puedan apoyar sus búsquedas por nuevas formas de sostenimiento. Por eso mismo la artesanía es concebida, también, como un espacio de politización y de amplificación de sus demandas.

Foto 4.9. Espacios de diálogo con la organización de mujeres artesanas urus del lago Poopó



Fotografía de la autora (2024).

En este capítulo, hemos explorado de manera profundamente analítica cómo la artesanía, específicamente en el contexto de las mujeres artesanas urus, se convierte en un medio para la resistencia y la reexistencia ante las adversidades que enfrentan. A través de las secciones analizadas, se ha evidenciado que la politización de la artesanía no solo se manifiesta en la defensa de una práctica cultural y económica, sino que también es un acto de reivindicación de la identidad y los derechos de estas mujeres.

La primera sección nos lleva a entender que la resistencia de las mujeres urus trasciende el mero acto de crear; se trata de un proceso vital en el que la memoria y la historia colectiva juegan un papel fundamental. Al habitar un espacio donde su cultura ha sido devaluada y marginada, las artesanas urus no solo resisten a través de su arte, sino que reexisten al reconstruir sus narrativas y tradiciones. La memoria de quienes habitan en el altiplano no es solo un recordatorio del legado que tienen; es la base sobre la cual pueden construir un futuro donde su identidad sea reconocida y valorada.

Las historias, traducidas en testimonios de vida compartidos en esta sección nos invita a reflexionar sobre la importancia de la memoria colectiva dentro de las prácticas artesanales. Las mujeres urus han tejido su resistencia en las fibras de su cultura, recordando no solo los cimientos de su existencia, sino también las luchas pasadas. Estas memorias se convierten en una

herramienta poderosa que alimenta el sentido de comunidad y propicia un espacio que fortalece su identidad. Al captar y compartir sus experiencias, las mujeres no solo reivindican su historia, sino que también proliferan un movimiento hacia un mundo donde su trabajo y esfuerzo sean reconocidos de manera justa.

Pensar en la politización de la artesanía representa en este análisis un acto consciente y deliberado, que propone reivindicar a las artesanas urus dentro de un panorama político que busca legitimar su existencia. Su artesanía es en este contexto, un acto de resistencia. Pensar en la politización de la artesanía, incluye la lucha por los derechos de estas mujeres, la defensa del medio ambiente y la preservación de la cultura indígena. Cada pieza que producen no solo es un objeto de belleza, sino un símbolo de lucha y de dignidad que desafía las narrativas hegemónicas que han tratado de borrar su legado.

Finalmente, se presenta el proceso de organización de estas mujeres, como un testimonio del poder colectivo. La unión y la colaboración emergen como pilares fundamentales en la lucha por su supervivencia. La consolidación de grupos de trabajo y la creación de redes de apoyo no solo permiten el intercambio de saberes, sino que también fomentan un sentido de empoderamiento que difícilmente podría lograrse de forma individual. Este proceso organizativo es crucial, ya que transforma la artesanía en un vehículo de cambio social y económico, propiciando que estas mujeres no solo sean productoras de bienes, sino también agentes de cambio en sus comunidades.

Mediante la recuperación de memorias, la reivindicación de su identidad y la construcción de organizaciones sólidas, estas mujeres crean un espacio donde a través de la artesanía, sus pueblos son reconocidos y valorados. Este capítulo ha dado voz a un proceso transformador que, al ser entendido y compartido, puede inspirar acciones concretas para la promoción de los derechos culturales de los pueblos indígenas, reafirmando que, al final, la artesanía es más que una simple práctica; es un acto de resistencia que perpetúa la vida y la identidad de las mujeres urus frente a las adversidades contemporáneas.

Foto 4.10. mujer uru envolviendo la lana para tejer



Fotografía de la autora (2024).

Conclusiones

La presente tesis titulada “Cuerpo- Territorio: Resistencias de las Mujeres Artesanas Urus del Lago Poopó de Bolivia” ha ofrecido un análisis exhaustivo sobre la intersección entre el cuerpo-territorio que se articula a la identidad cultural y la resistencia de las mujeres urus. A partir de un enfoque interdisciplinario que aborda los estudios de género, incorporando al análisis los aportes de la geografía feminista, se ha logrado profundizar en los tres objetivos propuestos, arrojando luz sobre las significaciones que las 30 mujeres que conforman la población de estudio, otorgan a sus cuerpos y territorios y a las formas en que entrelazan su labor artesanal con la resistencia como instrumento político de lucha. Permitiendo responder a la pregunta de investigación planteada: ¿Cómo se configurará la relación cuerpo- territorio, para las mujeres artesanas urus de Bolivia? Es así que a continuación se pone de manifiesto varias conclusiones significativas.

El primer capítulo evidenció cómo el modelo extractivista en Bolivia ha generado un profundo impacto en las comunidades locales, especialmente en las mujeres. Estas enfrentan una doble vulnerabilidad: por un lado, el despojo de sus tierras y recursos naturales, y por otro, la precarización de sus modos de vida. Las políticas extractivistas han desdibujado la conexión de las mujeres con su territorio, transformando su entorno físico. La sequía del Lago Poopó, exacerbada por el cambio climático y los procesos extractivistas, ha recaído directamente en la vida de las comunidades urus que residían en estos predios. No obstante, las mujeres urus, han encontrado formas de adaptarse a esta crisis, desarrollando estrategias de resistencia que velan por la supervivencia de sus pueblos.

En el segundo capítulo, se exploraron las intersecciones entre el cuerpo y el territorio, a partir del enfoque de la geografía feminista y los feminismos decoloniales. Se evidenció que el cuerpo de las mujeres artesanas urus no es solo un espacio físico, sino un territorio cargado de significados simbólicos, culturales e históricos. Las teorías analizadas permitieron comprender cómo las mujeres resisten al extractivismo mediante la revalorización de su cuerpo y su trabajo artesanal, reivindicando su derecho a habitar su territorio.

La noción de “cuerpo-territorio” ha permitido comprender también, como las mujeres urus relacionan su identidad con el espacio que habitan, las formas específicas en las que se produce la conexión con la tierra y el agua que las rodea o les rodeaba, donde los cuerpos de estas mujeres se convierten en mapas que narran historias de lucha, sufrimiento y resiliencia.

Mediante el uso de cartografías emocionales, mapas corporales y mapeo colaborativo, que no solo representa un mapa físico, sino un espacio simbólico donde se entrelazan la memoria, la identidad y la lucha, se expone las historias de cuerpos que habitan sus territorios, desarrollado en el tercer capítulo. En el que se expresan las narrativas de resistencia y resiliencia de estas mujeres, recopiladas mediante la foto registro, que ilustran la conexión profunda que estas mujeres tienen con su entorno, mostrando cómo sus experiencias cotidianas están intrínsecamente ligadas a su identidad cultural, reivindicando su espacio actual. A partir de la transformación del espacio geográfico, Zaragocín (2021) con la sequía del Lago Poopó, que ha marcado los cuerpos de estas mujeres, con la pérdida, dejando una huella profunda en sus vidas y una conexión inquebrantable con el lago, que está ahora traspuesta a su trabajo artesanal como expresión tangible de su historia colectiva de resistencia.

Finalmente, en el cuarto capítulo enfatizó que las prácticas artesanales son instrumentos políticos que trascienden el ámbito económico y de supervivencia. Las mujeres urus utilizan su artesanía como un vehículo para expresar sus emociones, contar sus historias y visibilizar su resistencia ante un mundo que a menudo las margina. La artesanía no solo es un medio de subsistencia, sino un acto de resistencia política. Las mujeres urus han logrado politizar su labor artesanal, utilizándola como herramienta para reivindicar sus derechos. Este proceso de politización ha permitido fortalecer la identidad colectiva y generar espacios de organización y empoderamiento, que contribuirá a la lucha por la justicia social y ambiental.

La labor artesanal se manifiesta también como un acto de resistencia, porque genera conciencia de la situación actual por la que atraviesan estas comunidades. Donde las mujeres artesanas urus se han erigido como agentes activos de transformación, siendo protagonistas de su historia, al articular sus luchas con sus cuerpos-territorios a su trabajo artesanal, tejiendo nuevos horizontes de posibilidad y esperanza en un entorno marcado por la desolación y la pérdida. Evidenciando el valor del empoderamiento colectivo que ha permitido el fortalecimiento de su voz.

La propuesta de la politización de la artesanía que planteo en este trabajo sostiene que estas prácticas tradicionales, cuando son reinterpretadas desde una perspectiva comunitaria, pueden convertirse en acciones políticas significativas. Al otorgarle un nuevo significado y visibilizar su papel en la generación de identidades culturales y resistencias colectivas, la artesanía se convierte en una herramienta de empoderamiento y transformación social.

En suma, esta investigación ha puesto de manifiesto la importancia vital de reconocer y valorar el conocimiento y la labor de estas mujeres indígenas, cuya sabiduría ancestral constituyen un legado invaluable que trasciende las fronteras físicas y culturales. Siendo un testimonio vivo de una comunidad que se niega a desaparecer y que lucha incansablemente por preservar su identidad uru.

En conclusión, la investigación muestra que las mujeres artesanas urus no son solo víctimas del extractivismo o de los cambios climáticos, sino agentes activas que luchan por condiciones de vida más dignas, a través de sus prácticas estas mujeres han desarrollado formas de resistencia que desafían las narrativas hegemónicas y abren caminos hacia un futuro más justo. El reconocimiento y la valorización de sus saberes y experiencias son fundamentales para construir alternativas que promuevan la equidad de género y la justicia territorial en Bolivia. Esta tesis, por ende, no solo busca aportar al campo académico, sino también ser un recurso en defensa de los derechos de las comunidades indígenas urus.

Referencias

- Acción Ecológica. 2017. *Despojo, extractivismo y resistencias: Perspectivas desde América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, Alberto. 2013. *El buen vivir: una opción político-económica para el siglo XXI*. Quito: Abya-Yala
- Achugar, Hugo. 2011. "Territorios emergentes". En *Geografía de la percepción*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Aguirre, A. 2014. "Magic of My Hand: Bolivian Indigenous Women Weavers Negotiating Autonomy". *Journal of International Women's Studies* 15 (4): 47-61.
- Ahmed, Sara. 2014. *La política cultural de las emociones*. Londres: Routledge.
- Albo, Xavier. 2009. "La identidad uru y su contexto histórico". En *Identidad y cultura: estudios interdisciplinarios sobre la identidad*, 41-56. La Paz: Plural Editores.
- Álvarez, L. 2014. "Arte y resistencia: La politización de la artesanía de las mujeres indígenas uru". *Revista de Estudios Feministas* 26(1): 132-148.
- Arnold, David. 2010. "Art and globalization". En *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, editado por Tony Bennett y Juan Frow. Londres: SAGE Publications.
- Arriagada, Irma. 2014. *Las mujeres y el trabajo en el extractivismo en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Baviskar, Amita. 1995. *Between violence and desire*. Londres: Routledge.
- Bebbington, Anthony. 2013. "Resource Extractivism and the Politics of Rural Development in Latin America". <https://www.mdpi.com/2075-4698/14/7/131>
- Berland, Justin, y John Jenson. 2014. "Mapeando el trabajo cultural feminista en la era digital: praxis mediática feminista digital". *Feminist Media Studies* 14 (4): 610-630.
- Bernard, Russell. 1988. *Métodos de investigación en antropología cultural*. Londres: Sage Publications.
- Beyersdorff, Janine. 2003. *Los Urus del Lago Titicaca: un enigma inacabado*. La Paz: Hisbol.
- Beyersdorff, Margot. 2003. *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Biersack, Aletta. 2006. "Introduction: Vernacular Political Ecology". En *Reimagining Political Ecology*, editado por Aletta Biersack, James Greenberg, Arturo Escobar y Dianne Rocheleau, 1-40. Durham: Duke University Press.
- Bondi, Liz, y Joyce Davidson. 2003. "Precarious spaces: Gendered geographies of welfare reform". En *Emotional Geographies*, editado por Joyce Davidson y Liz Bondi, 209-226. Londres: Routledge.

- Bonfil, Guillermo. 1999. *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1984. "The forms of capital". En *Handbook of theory and research for the sociology of education*, editado por John Richardson, 241-258. Nueva York: Greenwood Press.
- Brewer, Marilynn. 2001. "The many faces of social identity: Implications for political psychology". *Political Psychology* 22 (1): 115-125. <https://www.jstor.org/stable/3791908>
- Brosius, Peter. 2006. "Moving mountains: Collective action, public representations, and environmental interventions in highland Sumatra". En *Reimagining Political Ecology*, editado por Aleta Biersack James Greenberg, 131-168. Durham: Duke University Press.
- Brubaker, Rogers. 2002. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, Judith. 1990. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- 2006. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Campanini, B., P. Canelas, V. Chaves, J. Díaz y A. Noceti. 2019. "Paisajes de despojo, ecología política de los extractivismos en América Latina".
- Candau, Joel. 1998. *Memoria e identidad*. Madrid: Editorial La Muralla.
- Castañeda, María. 2018. *Movimientos feministas y la resistencia al extractivismo en América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castells, Manuel. 2012. *Redes de indignación y esperanza: movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza Editorial.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). 2017. *Pueblos indígenas y afrodescendientes en Bolivia: derechos territoriales y acceso a recursos naturales*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Certeau, Michel. 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Cerulo, Karen. 1997. "Identity construction: new issues, new directions". *Annual Review of Sociology* 23: 385-409. <https://www.jstor.org/stable/2952557>
- Cesena, Ana. 2013. *Extractivismo y violencia en América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Colás Bravo, Pilar. 2007. "Identidad e interculturalidad". *Revista de Investigación en Educación* 5: 107-129.
- Commaroff, Jean. 1985. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cumes, Aura. 2008. *Con fronteras, pero sin muros: mujeres mayas de Guatemala*. San José: FLACSO.

- Choque, R. 2020. "Impacto de la sequía en la seguridad alimentaria de las comunidades urus del lago Poopó, Bolivia". *Revista de Investigación en Ciencias de la Salud* 3 (2): 82-95.
- De Beauvoir, Simone. 1987. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De la Torre, Carlos. 2015. *Arte, política y cultura visual en América Latina: propuestas y debates desde la antropología visual*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Desroche, Henri. 1997. *La memoria compartida*. Barcelona: Paidós.
- Di Meo, G. 1998. *Espacios e identidades: geografías de la diversidad cultural*. Barcelona: Ariel.
- Escobar, Arturo. 2000. "Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization". *Political Geography* 20 (2): 139-174. [https://doi.org/10.1016/S0962-6298\(00\)00064-0](https://doi.org/10.1016/S0962-6298(00)00064-0)
- 2016. *Desafíos al desarrollo: una mirada desde la ecología política*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Esteban, C. 2014. "Desplazamientos territoriales en Bolivia: violencia y reconfiguración de los territorios indígenas". *LUR* 31: 63-78.
- Fábregas, L. 1998. "Reflexiones sobre la producción textil en la comunidad de Sombra Puma, Cusco: la autopercepción de las mujeres como 'constructoras de cultura'". En *Allpacas urpachispa pantinoquispa. Relaciones de género e identidad étnica en los Andes*, editado por A. Montecinos y L. Fábregas, 19-64. Lima: SUMAQ Muquy.
- Fanón, Frantz. 1961. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Federici, Silvia. 2004. *El patriarcado del salario: críticas feministas a la economía política*. Buenos Aires: La Vorágine.
- Fine, Michelle. 2007. "Participatory Action Research". En *The Sage Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman Denzin e Yvonna Lincoln, 159-176. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Forero, A. P. 2021. "Extractivism, natural resources and social movements in Latin America". Working Paper 41, University of Glasgow.
- Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-Socialist" Condition*. Londres: Routledge.
- FUBPROEIB Andes. 2019. *Llapallapani: hombres del agua y orgullo de las naciones Uru*. Cochabamba: FUNPREIB Andes.
- García Canclini, Néstor. 2006. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- García Linera, Álvaro. 2013. *Estado plurinacional comunitario y despatriarcalización*. La Paz: Plural Editores.
- Garretón, Manuel. 2011. "Bolivia: extractivismo y neoextractivismo en un contexto de cambio de época". *Revista Mexicana de Sociología* 73 (3): 447-494.
- Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Nueva York: Basic Books.

- Giménez, Gilberto. 1997. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte* 9 (18): 9-28. <https://doi.org/10.17428/rfn.v9i18.1441>
- 1999. "Antropología y análisis de la complejidad: Identidad y diferencia". *Revista de Antropología Social* 8: 9-30.
- 2002. "Paradigmas de la identidad". En *Sociología de la identidad*, coordinado por Aquiles Chihu. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- 2004. "Culturas e identidades". *Revista Mexicana de Sociología* 66: 77-99. <https://www.jstor.org/stable/3541444>
- 2008. "Entre la identidad y el reconocimiento: ¿absorber al 'otro' o revalorizar la diferencia?". *Cuicuilco* 15 (41): 215-228.
- Golde, Peggy. 1986. *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press.
- Gómez, M. C. 2016. "Las luchas por el territorio y los bienes naturales en Bolivia: caracterización política, desafíos y alternativas". *Polisemia: Ciencias Sociales y Humanidades* 11: 33-49.
- Grosfoguel, Ramón. 2008. "Reflexiones sobre racialización y epistemologías desde 'el sur'". *Tábula Rasa* 9: 151-172.
- Grosz, Elizabeth. 1998. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Londres: Routledge.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". Documento de Trabajo 4, CLACSO.
- Gudynas, E. 2010. *La violencia del despojo: Territorio, desarrollo y desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2015a. "Debates sobre el desarrollo y la naturaleza en América Latina". *Nueva Sociedad* 257: 58-72.
- 2015b. "Extracciones, extractivismos y extrahecciones: un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales". *Observatorio del Desarrollo* 3(19): 57-82.
- 2017. "Extractivismo: antiguas y nuevas confusiones". *Ecología Política* 53: 15-30.
- Gutiérrez, R. 2018. "Evaluación del impacto de la minería en el lago Poopó a través del análisis de la calidad del agua". *Revista de Investigación en Ciencias Exactas y Naturales* 1 (1): 12-28.
- Habermas, Jürgen. 1994. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Haesbaert, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. San Pablo: Bertrand Brasil.
- Halberstam, Jack. 1998. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Félix Alcan.

- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Londres: Routledge.
- Hernández, S. 2019. "Weaving Resistance: Politics, Gender, and Symbolic Power Among Indigenous Women in Chiapas, Mexico". *Latin American Perspectives* 46 (1): 40-58.
- Hernández, Y. 2001. "Desbordando las fronteras étnicas: mujeres indígenas en Paraguay". En *La política de identidad en América Latina*, editado por M. Grugel y M. Piper, 45-70.
- Herreño, Ángel. 2015. "Notas sobre el acceso a la justicia global corporativa por parte de las víctimas del desarrollo". *El Otro Derecho* 51: 15-117.
- hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Londres: Routledge.
- 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Husserl, Edmund. 1931. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ibáñez, A. M. 2015. "Extractivismo y movimientos sociales en Bolivia: ¿nuevas bases para la transformación social?". *Revista Electrónica de Estudios Internacionales* 29: 1-27.
- Ibarra, M. 2018. "Las formas organizativas de las mujeres indígenas: estrategias de subsistencia y empoderamiento". *Revista de Estudios de Género* 15 (2): 25-40.
- Jelin, Elizabeth. 2014. *Los nuevos movimientos sociales en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Lagarde, Marcela. 2000. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Lamas, Marta. 2012. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lara Barrientos, Marcelo. 2012. "Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó". *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* 31: 1-26.
<https://www.redalyc.org/pdf/4261/426141574004.pdf>
- Lefebvre, Henri. 1974. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- 1984. *El cuerpo y el territorio*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Linera, Álvaro. 2004. *Geopolítica de la Amazonía boliviana: tiempo de vacas flacas y de vacas gordas*. La Paz: Comuna.
- López, A. M. 2019. "Desplazamiento, resistencia y organizaciones de mujeres en Bolivia. Una aproximación a su lugar en los procesos de lucha por la tierra y el territorio". *Viento Sur* 164: 52-58.
- Lugones, María. 2005. "Heterosexualism and the Colonial/Modernity Complex". *Hypatia* 22 (1): 186-209. <https://www.jstor.org/stable/4640051>
- "Feminismo y decolonialidad". *Cuadernos de la Cooperación Española* 6: 13-32.
- Mamani, Félix. 2016. "El extractivismo minero en el territorio Uru Murato del Lago Poopó". En *Extractivismo, despachos y movimientos sociales*, editado por Félix Mamani y Ramiro Yapu. La Paz: Editorial 3600.

- “La minería en Bolivia: la dimensión del conflicto y sus perspectivas”. *Revista Observatorio* 3 (2): 1-23.
- Mamani, A., y F. Reyes. 2005. *Etnografía de algunas comunidades urus del lago Poopó*. La Paz: Plural Editores.
- Martínez, C. 2019. “Resistencia y resiliencia: Estrategias de las mujeres uru del Lago Poopó ante el cambio ambiental”. *Revista de Estudios Ambientales* 25 (2): 78-94.
- Martínez, L. 2019. “La participación de las mujeres en los espacios públicos: el papel de la organización”. *Revista de Ciencias Sociales*, 22 (3): 54-69.
- Martínez, L. 2020. “El desarrollo de la geografía feminista y su perspectiva de género en el análisis espacial”. *Revista de Estudios Geográficos* 10 (2): 45-60.
- Massey, Doreen. 1995. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2005. *For Space*. Londres: Sage Publications.
- Melucci, Alberto. 1991. “La acción colectiva como construcción social”. *Estudios Sociológicos* 9 (26): 357-364.
https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1990_LaAccionColectivaComoConstructoSocial.pdf
- Merleau-Ponty, Maurice. 1961. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Península.
- Morales, R. (2021). “Territorio e identidad: La lucha de las mujeres uru del Lago Poopó por la defensa de su espacio vital”. *Investigaciones Sociales* 12 (3): 132-148.
- Nightingale, A. J. 2011. “Biodiversity: Exploring the Intersection of Gender and Geography”. *Progress in Human Geography*.
- ONU. 2018. “Perspectivas del medioambiente mundial”.
<https://www.unep.org/es/resources/perspectivas-del-medio-ambiente-mundial-6>
- Pacheco, P., y A. Ticona. 2016. “La pesca en los territorios urus del lago Poopó: transformaciones territoriales y culturales”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 25 (2): 281-296.
- Paramo, P. (2018). “Métodos participativos, control y cooperación: organizaciones de artesanas en Bolivia”. *The Journal of Development Studies* 54 (10): 1862-1878.
- Pérez Cárdenas, Lizeth. 2015. “Procesos, cambios y rupturas: ciudadanía de mujeres Kichwas en espacios de participación local”. Tesis de maestría inédita, FLACSO Ecuador.
- Piqueras, José Antonio. 1996. *Transiciones y estrategias políticas en la España actual*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 2015. *Desarrollo humano en Bolivia: una mirada desde las desigualdades*. La Paz: PNUD.
- Quispe, J. 2017. “Impacto de la sequía en la agricultura y la ganadería en la región del lago Poopó, Bolivia”. *Revista de Investigación Agrícola y Ambiental* 8 (1): 77-92.
- Quispe, M. 2016. “Artesanía y memoria: el significado de la creación textil en la comunidad uru del Lago Poopó”. *Revista de Antropología Visual* 12 (2): 87-102.

- Quispe, R. 2019. "Interseccionalidad y empoderamiento: reflexiones desde la politización de la artesanía de las mujeres indígenas uru". *Journal of Indigenous Studies* 10 (2): 45-63.
- Riofrancos, Thea. 2020. *Resource Radicals: From Petro-Nationalism to Post-Extractivism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010a. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- 2010b. *La construcción de la identidad indígena en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- 2010c. *Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia*. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- 2012. "Saberes indígenas y extractivismos: descolonizar el imaginario extractivista". *Revista de Ciencias Sociales* 136: 96-111.
- 2019. "La descolonización y el despojo: reflexiones sobre territorio, riqueza y violencia en Bolivia". En *Conversaciones contra el racismo*, 23-34.
- Roca, N., M. G. Sellés y H. Ortiz-Molina. 2019. "Cambio climático y conflictividad socioambiental: la minería del litio en el Salar de Coipasa y la cuenca del lago Poopó, Bolivia". *Geoforum* 10 (19): 123-151.
- Rodríguez, C. B. 2000. "El duelo como proceso de cambio en el quehacer psicosocial comunitario". *Revista Mal-Estar e Subjetividade*.
- Rose, Deborah. 2004. *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. Sidney: University of New South Wales Press.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rothberg, Michael. 2011. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Redwood City: Stanford University Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Sciolla, Loredana. 1983. "La sociología y las identidades colectivas". *Revista Mexicana de Sociología* 45 (4): 134-144.
- Scott, Joan. 1998. "El género, una categoría para el análisis histórico". En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, compilado por Navarro Marysa y Catharine Stimpson: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita. 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *La cuestión decolonial*, editado por Anibal Quijano y Julio Mejía. Buenos Aires: CLACSO.
- Smith, Linda. 2010. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed Books.
- Stolke, Verena. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36 (1): 1-24. <https://www.jstor.org/stable/2744220>

- Svampa, Maristella. 2015. *Memorias del despojo: Resistencias indígenas en la era del extractivismo*. Buenos Aires: Katz.
- Vega, Cristina. 2012. *Feminismos en América Latina: trayectorias, debates y demandas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- 2016. “Emociones y política: Una construcción de identidades en el feminismo latinoamericano”. En *Feminismos en América Latina: teoría, práctica y nuevos enfoques*, editado por Marcia Ocampo y Laura López, 85-102. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios uru de Bolivia, del siglo XX al XVI*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las ciencias sociales*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Yáñez, C. y G. Fontaine. 2018. “El extractivismo en Bolivia: entre desarrollo, indignación y autodeterminación”. *Revista de Ciencias Sociales* 28: 139-156.
- Yapu, Ramiro. 2013. “El extractivismo minero en territorios indígenas en Bolivia: el caso de los Uros del Lago Poopó”. *Revista de la Carrera de Ciencias Sociales* 15: 129-142.
- 2014. “Territorios en disputa: luchas indígenas y conflictos ambientales en el altiplano boliviano”. En *Extractivismo, conflictos y movimientos sociales en América Latina*, editado por Ramiro Yapu y Marcelo Díaz. Buenos Aires: CLACSO.
- Zaragocín, Sofía. 2010. *Cuerpo y territorio: reflexiones desde la antropología*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- 2015. “El cuerpo como espacio de resistencia en el territorio urbano”. *Revista de Estudios Sociales* 25 (2): 45-58.
- 2018. *Territorios corporales: exploraciones antropológicas*. Buenos Aires: Eudeba.
- 2019. “Explorando las relaciones entre cuerpo y territorio desde una perspectiva feminista”. *Revista de Estudios de Género* 9 (4): 76-89.
- 2021. “La intersección entre cuerpo, género y territorio en las luchas sociales contemporáneas”. *Anuario de Antropología* 30 (1): 89-104.

Entrevistas

- Entrevista a Adelaida, Villa Ñeque, marzo de 2024.
- Entrevista a Aide, Puñaca, marzo de 2024.
- Entrevista a Alejandrina, Villa Neque, marzo de 2024.
- Entrevista a Angelica, Llapallapani, marzo de 2024.
- Entrevista a Arminda, Puñaca, marzo de 2024.
- Entrevista a Carmen, Villa Ñeque, marzo de 2024.
- Entrevista a Dora, Villa Ñeque, marzo de 2024.
- Entrevista a Francisca, Villa Neque, marzo de 2024.
- Entrevista a Inés, Villa Neque, marzo de 2024.
- Entrevista a Juana, Llapallapani, marzo de 2024.
- Entrevista a Macaria, Villa Ñeque, marzo de 2024.
- Entrevista a María, Puñaca, marzo de 2024.

Entrevista a Martha, Llapallapani, presidenta de la organización, marzo de 2024.
Entrevista a Mauricia, Villa Ñeque, marzo de 2024.
Entrevista a Natividad, Lapallapani, marzo de 2024.
Entrevista a Rosa, Villa Neque, marzo de 2024.
Entrevista a Rufina, Llapallapani, marzo de 2024.
Entrevista a Simiano Valeriano, marzo de 2024.
Entrevista a Wilfredo Zuna, alcalde mayor, marzo de 2024.
Entrevista a Zenovia, Villa Neque, marzo de 2024.

Anexos

Anexo 1. Listado de mujeres que participaron en la investigación

N	Nombre	Edad	Comunidad
1	Hilda	22	Villa Ñeque
2	Adelaida	25	Villa Ñeque
3	María	50	Puñaca
4	Andrea	18	Llapallapani
5	Reyna	26	Llapallapani
6	Rosa	16	Villa Ñeque
7	Dora	16	Villa Ñeque
8	Juana	50	Llapallapani
9	Carmen	48	Villa Ñeque
10	Flora	50	Villa Ñeque
11	Deysi	16	Llapallapani
12	Jhanet	16	Puñaca
13	Aidé	26	Villa Ñeque
14	Sandra	25	Llapallapani
15	Rufina	36	Llapallapani
16	Angelica	58	Llapallapani
17	Arminda	30	Puñaca
18	Martha	28	Llapallapani
19	Natividad	54	Puñaca
20	Mauricia	54	Llapallapani
21	Alejandrina	54	Villa Ñeque
22	Zenobia	35	Villa Ñeque
23	Inés	30	Villa Ñeque
24	Macaria	50	Villa Ñeque
25	Juana	58	Llapallapani
26	Octavia	54	Puñaca
27	Avelina	40	Puñaca
28	María	35	Puñaca
29	Simeano	42	Villa Ñeque
30	Wilfredo	43	Villa Ñeque